

Stoa
Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 211-244
ISSN 2007-1868
DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2773>

LA METAFÍSICA DE PROCLO (PARTE I)*

Radek Chlup

Nota de presentación

Ofrecemos la traducción de un capítulo central de la obra de Radek Chlup *Proclus: An Introduction* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 328pp.), la cual, a la distancia de sólo diez años de su publicación, se ha vuelto medular y canónica para los estudios de la obra filosófica y teológica de Proclo, célebre neoplatónico del siglo V. Se trata de un capítulo muy importante (el 2º) dentro de la obra de Chlup por exponer, de manera detallada, rigurosa y clara, los trazos metafísicos fundamentales del pensador neoplatónico. Nos ha parecido muy conveniente contar con una versión castellana. La revista de filosofía *Stoa*, que suele contar con una sección de traducciones, abre las puertas a su publicación, con el fin de que los estudiosos de Proclo en lengua castellana cuenten con una traducción ágil que les permita destacar el magnífico aporte del filósofo checo adscrito a la Universidad Carolina de Praga. Por último, cabe decir que, para las traducciones de los *Elementos de teología*, seguimos la versión de José M. García (Trotta, Madrid, 2017, pp. 35-146).

1. Introducción

La filosofía del neoplatonismo es en esencia holística. Para los neoplatónicos (como en efecto lo es para la mayoría de los filósofos antiguos), la metafísica, la ética, la lógica o la filosofía de la naturaleza están interconectadas y nunca pueden ser tratadas como disciplinas independientes, como a menudo son tratadas hoy en día. En consecuencia, por “metafísica” de Proclo no me refiero a una disciplina autónoma distinta de otras ramas de la filosofía, sino más bien a un sistema de principios básicos que mantienen unido el universo conceptual de Proclo, convirtiéndolo en un conjunto coherente.

Recibido 4 de febrero de 2023

Aceptado 24 de junio de 2023

* Traducido por Jacob Buganza Torio y José Rafael Pérez Rodríguez *Proclus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 328 pp.

La naturaleza fundamentalmente holística de este complejo conjunto de principios hace que cualquier exposición clara del mismo sea una tarea onerosa. Las leyes elementales del universo de Proclo son limitadas en número, pero todas se relacionan entre sí, lo cual las hace difíciles de comprender por separado. Por lo tanto, cualquier explicación lineal de ellas es muy difícil, ya que lo ideal sería que el lector vea todos los principios a la vez. Para poder presentarlas paso a paso, tendré que recurrir a una serie de simplificaciones deliberadas, ocultando puntos importantes en las primeras secciones para revelarlos por completo más adelante. En muchos casos intentaré crear una especie de narrativa cosmológica diseñada para esclarecer varias partes del sistema de Proclo. Si bien algunos especialistas de Proclo pueden encontrar este método cuestionable, con suerte el principiante lo apreciará, al ahorrarle el impacto de tener que absorber todo el sistema a la vez.

La metafísica de Proclo es un sistema lógico armonioso y él siempre se enorgullece de demostrar la coherencia formal de sus proposiciones. En efecto, la lógica y la metafísica están relacionadas muy de cerca en el neoplatonismo y los estudiosos modernos a menudo tienen una tendencia comprensible a discutir la metafísica de Proclo precisamente desde la perspectiva lógica, leyendo sus postulados como formas de resolver varios problemas formales.¹

No obstante, un enfoque exagerado en el lado formal del pensamiento de Proclo tiene el desafortunado efecto de convertir su metafísica en una estructura abstracta cuya única cuestión es su coherencia interna. Lo que se oculta en tales casos es su básico e importante carácter *dinámico*. Para Proclo, las elaboradas estructuras lógicas describen la estructura de la realidad como tal y, en este sentido, sirven como una red de canales fijos que permiten el flujo de la energía divina. Como veremos, desde el punto de vista de Proclo, todos los niveles de la realidad están constituidos por una tensión entre dos principios básicos del límite y lo ilimitado. Mientras que el límite corresponde a una disposición lógica precisa, lo ilimitado es una corriente interminable de energía que fluye a través del universo que le proporciona vida y poder. En mis interpretaciones intentaré prestar tanta atención a este aspecto como al lógico, enfatizando la naturaleza dinámica de todas las estructuras ontológicas.

En su nivel principal, mi exposición será “sincrónica”, intentando dilucidar cada uno de los postulados metafísicos al relacionarlos con el sistema de Proclo en su conjunto. Además de esto, también será necesario tocar el aspecto histórico “diacrónico” de vez en cuando. Lejos de ser una creación original de un solo pensador, la metafísica de Proclo es el resultado de una larga tradición filosófica, a veces inteligible sólo en su contexto. Sin embargo, no intentaré proporcionar un trasfondo histórico completo y sólo me referiré a los predecesores de Proclo cuando nos ayuden a comprender mejor su posición. Para nuestro propósito, el exponente más importante de la tradición

¹ Un ejemplo extremo de este enfoque es Lloyd 1967 y 1990. Sin duda, este enfoque está justificado: con dificultad se puede negar que el único punto de una serie de proposiciones metafísicas de Proclo es hacer posible pensar en el mundo inteligible como lógicamente consistente. Es solo por esto que, en sus *Elementos de teología*, Proclo puede usar el método euclidiano para derivar un complicado sistema de teoremas metafísicos a partir de un reducido número de axiomas iniciales.

anterior será Plotino, el primer filósofo platónico de la antigüedad de fin de época que se esforzó por pensar completa y sistemáticamente, tal como hizo Proclo dos siglos después. Al mismo tiempo, Plotino es un pensador más accesible y menos técnico y, por tanto, será un eslabón ideal para lanzarse al mundo metafísico mucho más enredado de los neoplatónicos de fin de época. El contraste con Plotino también nos ayudará a ver qué es específico para el neoplatonismo procleano y en qué radica su identidad distintiva.

1.1. El Uno y el Bien como principio y fin de todas las cosas

El elemento esencial del neoplatonismo es la suposición del Uno que trasciende todo, entendido como el principio más elevado de todas las cosas. La idea como tal distaba mucho de ser nueva: ya estaba presente en la Antigua academia con Espeusipo, resurgiendo más tarde con los platónicos medios. Sin embargo, fue Plotino quien lo llevó a su conclusión y lo convirtió en la piedra angular de su sistema filosófico. La tradición platónica da por sentado que este, nuestro mundo visible imperfecto, se deriva de una clase superior de realidad caracterizada por la perfección total. Para varios platónicos más antiguos, esta realidad superior estaba suficientemente representada por el Intelecto, conceptualizado como el reino del ser puro modelado en Formas ideales. El paso crucial de Plotino fue ver la perfección del Intelecto como relativo a sí mismo. La perfección absoluta debe coincidir con la unidad total, que no puede aplicarse al Intelecto por dos razones al menos.² (1) El intelecto es el reino del ser puro, que está ligado muy de cerca con la forma y la figura (ver p. ej., *Enn.* V 5, 6). Sin embargo, toda forma es limitante, implicando alteridad y diferencia, que son factores incompatibles con la unidad completa. El Uno, “por tanto, no está limitado en relación a sí mismo ni a ninguna otra cosa: ya que, si lo fuera, serían dos” (*Enn.* V 5, 11.3-4). Además, el Intelecto es una pluralidad de Formas, y aunque todas están contenidas unas en otras, cada una reflejando a todas las demás, el estado resultante es, sin duda alguna, menos perfecto que la unidad pura y simple (*Enn.* VI 9, 2). (2) Además, el Intelecto sigue contemplando las Formas dentro de sí mismo, conteniendo así en su corazón una dualidad, una distinción entre el pensador y el objeto de pensamiento.³ Hay que reconocer que esta dualidad está unificada en su totalidad, porque el Intelecto no se separa de las Formas que contempla, y que consiste en ellas. Sin embargo, es una dualidad, y dado que toda dualidad implica un declive en la perfección, no puede pertenecer al primer principio. En consecuencia, Plotino postula al Uno como el principio perfecto definitivo que está por encima de toda dualidad. Siendo la cumbre de toda perfección, el Uno no puede tener características positivas de ningún tipo, ya que éstas lo harían una vez más limitado y menos perfecto. El Uno debe ser por completo

² Para una lista completa de razones, ver Wallis 1972: 57-9.

³ Ver p. ej. Plotino, *Enn.* V 3, 11.25-30, o v 3, 10.23-6: “El principio pensante, entonces, cuando piensa, debe estar en dos partes, y una debe ser externa a la otra o ambas deben estar en la misma y el pensar debe estar en la alteridad, y necesario también en la mismidad; y los objetos propios del pensamiento deben ser los mismos y otros en relación con el intelecto”.

indefinible e imposible de comprender. Su plenitud debe ser tan completa que sólo admita descripciones negativas.

Los neoplatónicos orientales aceptan la concepción de Plotino, desarrollándola en dos direcciones opuestas. Por un lado, ponen más énfasis en la presencia inmediata del Uno en todas las cosas. Como veremos, mientras Proclo postula una jerarquía de capas múltiples que hace que el Uno sea en sobremanera distante de nosotros, al mismo tiempo muestra esta distancia sólo como relativa: en realidad, el Uno impregna todos los niveles y tiene incluso a las entidades individuales más remotas bajo su control. Por otro lado, los neoplatónicos de fin de época también enfatizan la insondabilidad fundamental del Uno, persiguiendo la teología negativa de una manera mucho más radical que Plotino. Examinaremos estas tendencias contrastantes en las dos secciones siguientes.

1.1.1. Presencia positiva del Uno y del Bien en todas las cosas

Para Proclo, el Uno no es sólo una abstracción metafísica remota que trasciende sin límites nuestro mundo fragmentado, sino un poder real que, a pesar de su trascendencia, permanece en continua presencia en el horizonte de todo lo que sucede a nuestro alrededor. Sin él, estos acontecimientos no tendrían coherencia y serían imposibles de comprender. Proclo explica este punto al comienzo de los *Elementos de la teología* (1.1-7):

Toda multiplicidad participa de alguna manera de la unidad. En efecto, si no participara de ella de ninguna manera, ni la totalidad [de la multiplicidad] sería una unidad, ni lo sería tampoco cada uno de los múltiples elementos de los que la multiplicidad está constituida, sino que cada uno de ellos sería una multiplicidad, y así hasta el infinito, y a su vez cada una de esa infinidad de partes sería una multiplicidad infinita. Porque si la multiplicidad no participa de algún modo de ninguna unidad, ni considerada en su totalidad, ni por lo que se refiere a las partes singulares que están en ella, sería infinita en términos absolutos e igualmente con respecto a cada una de sus partes.

El problema de la unidad y la multiplicidad concierne a todo lo que nos rodea, no sólo ontológica, sino también epistemológicamente. La multiplicidad es donde veamos alguna diferencia, donde sea que podamos distinguir una cosa de otra. Sin embargo, si el mundo estuviera formado sólo por pluralidades, sería por completo incoherente e imposible de comprender, no veríamos conexiones, sólo distinciones. Como resultado, no seríamos capaces de comprender ninguna entidad individual, porque una vez que lo intentáramos, se disolvería en un número infinito de partes y aspectos. Como observa Proclo en la *Teología platónica* (II 1, 5.14-7), “si lo que existe fuera infinitamente infinito, no podríamos conocerlo ni comprenderlo; porque todo lo que es infinito es sin duda incomprensible e incognoscible”. Si, por otro lado, percibimos la cabeza como algo diferente a nuestros pies y, sin embargo, podemos verlos como dos partes de un organismo unificado, implica la participación tanto de nuestra cabeza

como de nuestros pies en algún tipo de unidad. En este sentido, la unidad es el horizonte indispensable de todo conocimiento y orientación significativa en el mundo. Al mismo tiempo, Proclo da por sentado que la epistemología está de acuerdo con la ontología: si veo unidad en las cosas, tiene que existir en ellas objetivamente, ya que tanto el ser como la cognición provienen de la misma fuente. Sin duda, la condición humana imperfecta puede confundirse con frecuencia en los detalles, pero no puede equivocarse en un asunto tan fundamental como éste.

El principio del Uno como marco necesario de todas las cosas es importante porque convierte al universo neoplatónico en una totalidad compacta con límites claros en todos los niveles. En esta totalidad hay pluralidad y unidad, pero la primera siempre está subordinada a la segunda. Siguiendo este principio, Proclo llega al monismo estricto: el Uno lo impregna todo y no hay nada que no esté contenido en él. Tal conclusión podría parecer una consecuencia natural de la metafísica neoplatónica: una vez que postulamos al Uno como la única fuente de todo, todas las cosas tienen que provenir de él. En la práctica, sin embargo, tal conclusión está lejos de ser necesaria. Una fuente obvia de problemas es nuestro mundo material, que en muchos aspectos permanece recalcitrante y desobediente. En el discurso semi-mítico del *Timeo*, Platón conceptualizó con énfasis este aspecto desafiante de nuestro mundo como Necesidad inflexible, que parece actuar como un poder independiente, ofreciendo una resistencia considerable al orden impuesto por el Intelecto. De esta manera, Platón legó a la tradición posterior un posible germen del dualismo que todos los platónicos tuvieron que afrontar, proponiendo todo un abanico de posturas posibles. El neoplatonismo se sitúa en definitiva en el polo monista de este rango, pero con Plotino las tendencias dualistas todavía son visibles de vez en cuando. Mientras es probable que Plotino vea la materia como algo que proviene del Uno⁴, descubre que está tan lejos de él como para actuar como su adversario en cierto sentido, siendo una fuente de maldad. Para Proclo, tal punto de vista es inaceptable. Su propia metafísica lleva al monismo a su conclusión culminante, e incluso la materia se ve, por tanto, ligada muy de cerca al Uno, siendo controlada por él por completo.

La ética está ligada de cerca a otro aspecto “positivo” crucial del Uno, a saber, su función teleológica. El Uno no es sólo lo que mantiene todas las cosas juntas, sino lo que todas las cosas anhelan y aspiran. El Uno es la medida de la perfección. Todo declive en la perfección es el resultado de una dualidad que da lugar a la discordia y al conflicto. Qué tan alto o tan bajo se encuentra una entidad en la escala ontológica está determinado precisamente por la extensión de su unidad. Al mismo tiempo, la perfección es un objetivo por el que se esfuerzan todas las cosas. La unidad tiene, pues, un aspecto tanto eficiente como teleológico: el Uno da coherencia a todas las cosas

⁴ Es cierto que la generación de materia en Plotino es un tema controvertido. En mi estudio no intentaré tener en cuenta todas las disputas académicas y seguiré la influyente línea de interpretación mejor representada por Denis O'Brien (1971, 1999), considerando que la materia es producida por el nivel más bajo del Alma.

que participan en él, siendo también el Bien supremo que desean.⁵ La participación y el deseo no son más que las dos caras de una moneda. La metáfora de la participación nos dice que todas las cosas inferiores llevan un rastro de algo superior en sí mismas, siendo este algo la base de su ser. El concepto de deseo señala que todas las cosas inferiores se relacionan con este algo superior en cuanto a su objetivo ideal. Los neoplatónicos enfatizan que ambos procesos ocurren al mismo tiempo, siendo cada causa verdadera tanto eficiente como final. En el nivel del principio más elevado, estos dos tipos de causalidad corresponden al Uno y al Bien respectivamente, aunque, en realidad, apenas podemos distinguir entre ellos, porque todos anhelamos la unidad y tenemos el Bien como base de nuestro ser. (ET 13):

Todo bien tiene la propiedad de unificar aquello que participa de él; toda unificación es un bien; el Bien se identifica con lo Uno. Si el Bien tiene la propiedad de salvaguardar todo aquello que existe (por ello es para todas las cosas objeto de deseo) y aquello que salvaguarda y comprende en sí el ser de cada cosa es lo Uno (pues gracias a lo Uno toda cosa es salvaguardada, mientras que la dispersión priva a cada cosa de su ser), el Bien unifica las cosas en las que pueda estar presente y las comprende en sí en virtud de la unificación. Por otro lado, si lo Uno tiene la propiedad de reunir y de comprender en sí las cosas, en virtud de su presencia vuelve perfecta toda cosa. El ser unificado, pues, es de tal modo un bien para todas las cosas. Igualmente, si la unificación es un bien en sí y el bien tiene la facultad de crear unidad, el Bien absoluto y lo Uno absoluto se identifican, unificando y volviendo buenas simultáneamente las cosas que existen. Por ello, las cosas que de alguna manera se distancian del Bien son privadas al mismo tiempo de la participación en lo Uno, o bien las cosas que no tienen ya una porción de la unidad, al mismo tiempo que son presa de la división son privadas también del mismo modo, del Bien.

Al entender el primer principio como el Bien, los neoplatónicos siguen una antigua tradición griega que ve al bien como un objetivo de toda actividad humana. Platón y Aristóteles están ya de acuerdo en que todo lo que hacemos, lo hacemos “por el bien”⁶ y que el bien puede definirse, en efecto, como “lo que todas las cosas desean”.⁷ A nivel básico, ésta es una afirmación bastante trivial. Sócrates convence sin problemas a Polo, el sofista, en el *Gorgias* (467-8), de que el bien es el objetivo de todas las actividades humanas: porque hagamos lo que hagamos, lo hacemos porque nos parece mejor hacerlo que no hacerlo, considerando la actividad como útil para nosotros de alguna manera. Polo acepta esta afirmación, entendiéndola de una manera tan sólo subjetivista: en su opinión, el bien es todo lo que uno considera como tal. En el

⁵ En *PT II* 6, 40.9-10, Proclo expresa la misma idea en términos más técnicos, explicando el nombre “Uno” como una imagen de la “procesión” de todas las cosas desde el primer principio, mientras que el nombre “el Bien” significa su “reversión”.

⁶ Platón, *Gorg.* 468; cf. *Phlb.* 20d.

⁷ Aristóteles, *Eth. Nic.* 1094a3.

mismo pasaje, sin embargo, Platón deja en claro que interpreta su tesis en un sentido mucho más fuerte, estando dispuesto a distinguir entre lo que parece bueno y lo que en realidad es bueno sin importar lo que el agente pueda creer.

Es justo esta distinción, lejos de ser evidente por sí misma, la que está en el corazón de la ética y la metafísica platónica. Los platónicos dan por sentado que la distinción entre el bien y el mal no es solo una cuestión de opinión o convención social, sino que existen criterios del bien independientes por los que se puede medir toda acción. En varios pasajes, Platón sugiere que él considera este bien absoluto no sólo como una medida moral, sino también ontológica. En el *Fedón* habla del bien como la principal causa física, insistiendo en que una explicación de un fenómeno físico sólo es relevante si demuestra la relación del fenómeno con el bien, presentando la disposición natural en cuestión como la mejor posible.⁸ Además, en la *República* 509b sugiere que se debe ver el Bien como el principio supremo de toda realidad: es la fuente tanto del conocimiento como del ser, mientras que los trasciende él mismo y estando “más allá del ser” (*epekeina tēs ousias*). Sin embargo, en sus diálogos Platón se limita a insinuaciones vagas y a propósito se niega a convertirlas en un sistema metafísico coherente.⁹ Los neoplatónicos, por otro lado, buscan precisamente esto, llevando las afirmaciones de Platón sobre el bien a sus conclusiones lógicas supremas.

Para los neoplatónicos, el anhelo del bien es el principio básico impulsor de la realidad. Si desde una perspectiva nuestro mundo se caracteriza por la unidad de multiplicidad participativa, desde otro punto de vista podemos describir lo mismo como deficiencia que desea la perfección. Todo lo que existe está limitado de alguna manera, porque todo debe tener una forma y un límite. Pero toda limitación implica una imperfección¹⁰, creando una especie de “vacío” en las cosas que se esfuerzan por llenarse. Sin embargo, esto significa que tiene que existir alguna plenitud suprema que produzca el esfuerzo. El anhelo de cada entidad por su bien implica la existencia del Bien como tal (*ET* 8.1-15):

Todo aquello que de alguna manera participa del bien está subordinado al Bien primero y a aquello que no es otra cosa que bien. Si, en efecto, todos los seres aspiran al bien, es evidente que el Bien primero es otra cosa distinta de esos seres. Supóngase que se identifique con alguno de los seres, o bien se identifica siendo al mismo tiempo el bien, en cuyo caso el ser en cuestión ya no aspiraría al bien,

⁸ Platón, *Phd.* 97b-99c. Platón desarrolla este programa teórico en el *Timeo*, donde discute la disposición del universo justo desde este aspecto teleológico.

⁹ Uno puede preguntarse si Platón no intentó tal cosa al menos en sus “doctrinas no escritas”. Sin embargo, el hecho de que ya cada uno de sus discípulos personales, Espeusipo y Jenócrates, haya interpretado la enseñanza de Platón de una manera diferente, hace que esta posibilidad sea muy poco probable. Cf. Dillon 2003: 16.

¹⁰ Esta declaración es una simplificación. Proclo sólo habla de “imperfección” a nivel de nuestro mundo; todos los niveles superiores son perfectos, porque existen como sistemas holísticos equilibrados y son “autoconstituidos” y capaces de revertirse a sí mismos. No obstante, Proclo les aplica el adjetivo *atelēs* (“imperfecto”) en comparativo y habla de diferentes grados de su perfección (ver, p. ej. *ET* 25; 36-7). En este sentido, el Alma, por ejemplo, es perfecta como tal, pero imperfecta (o “menos perfecta”, para ser precisos) en relación con el Intelecto.

siendo el bien mismo, pues el ser que aspira a algo carece de eso a lo que aspira y está separado del objeto de su deseo; o bien el ser es una cosa y el bien otra, y el primero, el ser, es el participante, y el otro, el bien, lo participado. Se trata entonces de un bien concreto [entre muchos], el cual se encuentra en uno de los seres que participan del bien y al cual aspira solo ese ser que de él participa, y no del Bien absoluto, al cual aspiran todos los seres. Este, en efecto, es el objeto común del deseo de todos los seres, mientras que aquel que existe en un ser pertenece solo a aquel ser que de él participa. El Bien primero, pues, no es otra cosa que bien.

Así como el Uno, a pesar de su trascendencia, está siempre presente en todas las cosas a través de la participación, así el Bien, a pesar de ser incomprensible en sí mismo, actúa como el ímpetu más elemental de todo lo que sucede.

1.1.2. *Teología negativa*

Mientras deja que el Uno lo impregne todo hasta el más mínimo detalle, Proclo pone un énfasis igualmente fuerte en la trascendencia suprema del Uno. En cierto sentido, la combinación de inmanencia y trascendencia es típica de todas las causas superiores. Como explica Proclo en la proposición 98 de los *Elementos de teología*, toda causa superior está “a la vez en todas partes y en ninguna”: está en todas partes, porque todas las cosas participan en ella, pero está en ninguna parte, ya que nunca se mezcla con lo que impregna, permaneciendo en sí misma en su pureza trascendente. Para el Uno, sin embargo, esto es cierto en un sentido mucho más fuerte. El Uno no sólo es trascendente, sino también incomprensible en esencia, ya que cualquier comprensión le impondría límites, haciéndolo constreñido y menos perfecto.

La incomprensibilidad e inefabilidad es un producto natural de la idea de unidad llevada a su conclusión, y es ya un motivo frecuente en Plotino. Sin embargo, la reacción de Plotino a ello es un poco diferente: mientras que lo enfatiza mucho, al mismo tiempo sigue buscando formas de superarlo y lograr, al menos, una comprensión aproximada de la unidad del Uno.¹¹ En consecuencia, Plotino intenta hacer todo lo posible para acercarse al Uno al menos por analogía. Nunca se cansa de inventar imágenes y metáforas audaces que, a pesar de su necesaria insuficiencia, todavía pueden decirnos algo sobre la naturaleza del Uno. Muy a menudo recurre a experimentos de lenguaje, llevando las expresiones conceptuales hasta sus límites y torciendo las palabras para que digan más de lo que por lo regular son capaces de decir.¹²

Los neoplatónicos orientales toman un rumbo diferente. En sus textos metafísicos son capaces de hablar del Uno con bastante claridad y precisión, pero, al mismo tiempo, enfatizan con frecuencia que ninguna de sus declaraciones captura en realidad

¹¹ Con mayor detalle a Schroeder 1996; Hoffmann 1997: 340-72.

¹² Un ejemplo de esto es el uso frecuente de Plotino del adverbio *hoion*, “como si, algo como”, que según *Enn.* VI 8, 13.49-50 debemos “entender con cada expresión” relacionada con el Uno. Esto le permite hablar, por ejemplo, de “algo como Intelecto en el Uno que no es Intelecto” (*Enn.* VI 8, 18.21-2). Meijer (1992: 38, n. 35) habla con acierto de un “*hoion metaphoricum*” en estos casos.

al Uno verdadero como tal. Jámblico introdujo una versión radical de esta estrategia y trató de salvaguardar la trascendencia del primer principio al postular uno más elevado por encima del Uno, negándose a decir nada al respecto excepto que es absolutamente indecible y diferente a todo lo que conocemos.¹³ Damascio, el último director de la Academia Ateniense, quien reporta la opinión de Jámblico mientras la apoya él mismo, explica este paso sorprendente como un intento de liberar al primer principio de toda relación con algo inferior. Toda relación implica dualidad, pero el primer principio está más “allá de cualquier oposición... no sólo una oposición que pueda tener lugar dentro de uno y el mismo nivel, sino incluso más allá de la oposición que pueda surgir entre el Primero y lo que viene después de él”.¹⁴

Proclo nunca llega tan lejos, y en la proposición 20 de los *Elementos de la teología* afirma con claridad que “más allá del Uno no hay otro principio”. En esencia, sin embargo, simpatiza mucho con el enfoque de Jámblico, y en la *Teología platónica* podemos descubrir la siguiente declaración:

Ni siquiera el primer principio es en verdad uno; es superior al Uno, como se ha dicho a menudo. ¿Dónde, entonces, encontramos al Uno que es por completo uno en el sentido estricto del término? Pues, hay un Uno que está antes del Ser y que da existencia al Ser como su causa primordial, mientras que lo que precede a este Uno está más allá de la unidad y la causalidad también, sin mantener ninguna relación con nada, trascendiendo todas las cosas y sin ser partícipe de ellas.¹⁵

Lo que Proclo quiere señalar aquí es que la misma categoría de unidad ya es comprensible y está limitada hasta cierto punto y, por tanto, no puede ser el principio definitivo, sino que debe corresponder más bien al Límite primario que es la fuente de todas las limitaciones adicionales. En general, sin embargo, Proclo evita esta sutil distinción y, en la mayoría de los casos, podemos estar seguros de que por el “Uno” Proclo sí se refiere al primer principio.

Una estrategia procleana más típica es la siguiente: en lugar de postular un principio superior, aún no “gastado” por encima del Uno, toma precauciones que evitarían tal desgaste en primer lugar. En la práctica, esto significa que, aunque Proclo habla del Uno a menudo y con gran precisión, sigue recordándonos que sus declaraciones no captan en realidad el verdadero corazón del Uno, siendo sólo aproximaciones conjeturales que hacemos por analogía con los niveles inferiores. Un buen ejemplo es la

¹³ Ver Damascio, *De princ.* I 86.3-87.7 (donde Jámblico se contrasta con el enfoque más simple de Porfirio). Una tendencia similar a reemplazar los conceptos más elevados “gastados” por un nuevo principio más alto, que es aún más inaprensible que los anteriores, tiene un atractivo paralelo indio en el siglo XI en Abhinavagupta (y sus comentaristas Shaivistas de Cachemira), quien ha postulado más allá del “más alto” trigésimo sexto tattva (*śiva*), un trigésimo séptimo tattva (*paraśiva*), aún más trascendente, y más allá (para estar seguro) otro trigésimo octavo tattva, que no tiene nombre ni objetivo. Cf. Hanneder 1998: 171-2.

¹⁴ Damascio, *De princ.* I 5.20-6.7. Cf. Dillon 1996b; Hoffmann 1997: 375-86.

¹⁵ Proclo, *PT* III 8, 31.12-18; cf. *PT* II 12, 72,19-73,23; *In Parm.* 1196.22-31. Para el contexto argumentativo de la distinción del Uno inferior/superior, véase Meijer 2003.

Teología Platónica II 9, donde, tras cierta indecisión, Proclo admite que, si entendemos el primer principio como la fuente del bien y el fin de todas las cosas, puede que no nos alejemos demasiado del objetivo; sin embargo, las cosas son más complicadas que con la mayoría de nuestras otras afirmaciones habituales (*PT* II 9, 58.19-59.4):

Sin embargo, si deseamos atribuirle causalidad productiva y generativa, ya estamos empezando a apartarnos de la perfecta unidad del primer principio. Porque incluso si es una causa de las cosas existentes, generándolas todas, a los seres inferiores no se les permite saberlo o expresarlo con palabras. Sólo en los himnos de silencio estamos obligados a alabar la infabilidad de esta causa no causal que precede a toda causalidad (*pro tōn aitiōn pantōn anaitiōs aition*). Es sólo por analogía con los primeros términos que participan en ella que podemos transferir la causalidad (final o eficiente) al primer principio, junto con las nociones de bien y el uno. Y podemos perdonar al alma si, impulsada por sus dolores de parto, intenta relacionarse con el Dios unificado, anhelando pensar acerca de él y hablar de él. Sin embargo, debemos insistir en que la superioridad trascendente del Uno sobrepasa todo este hablar en un grado que es imposible de expresar.

Los lectores acostumbrados a los atrevidos viajes filosóficos de Plotino al reino del Uno pueden encontrar la posición de Proclo bastante derrotista. E. R. Dodds (1933: 265) lo atribuyó de manera clásica a la siniestra influencia de la teúrgia, que reemplazó los ascensos activos al Uno por la obediencia pasiva a las reglas rituales. La opinión de Dodds es parcial, aunque hay una pizca de verdad en ella. Con dificultad se puede dudar que la creencia en la incognoscibilidad fundamental del Uno está relacionada con la doctrina, de los neoplatónicos de fin de época, de la incapacidad del alma para salir de su nivel ontológico apropiado, que hemos visto como aliado cercano a su aceptación de la teúrgia. Para Plotino, el alma en su punto más alto está enraizada en el Uno, y en circunstancias favorables y con el mayor esfuerzo, es capaz de unirla en una *unio mystica*. Es esta perspectiva la que nos ayuda a comprender los experimentos de lenguaje de Plotino en su intento por capturar la naturaleza del Uno: pueden verse como un “ejercicio espiritual” especial diseñado para romper las barreras internas con las que todos nos separamos del Uno. Desde este punto de vista, es sólo natural que Plotino no cese nunca en su lucha por captar al Uno, siempre dando vueltas a su alrededor, buscando nuevas formas de acercarse a él.¹⁶

Proclo también apunta a una unión mística con el Uno, pero su versión es más modesta. No sólo ve que la unión tiene lugar únicamente a nivel psíquico (en el “uno en el alma”), sino que también ve nuestras capacidades humanas como más limitadas, poniendo mayor énfasis en la necesidad de la ayuda divina. Significativamente, postula la Fe (*pistis*) como una de las fuerzas cósmicas cruciales (junto con el Amor

¹⁶ Véase la descripción detallada del método negativo de Plotino en Carabine 1995: 126-53, y el análisis contrastante de la teología negativa de Proclo ib., Págs. 160-87. Para los “ejercicios espirituales” de Plotino, ver Hadot 1995: 99-101; Hadot 1988: 52, 347-51.

y la Verdad) que actúa como mediadora entre las almas humanas y el Uno (*PT I 25, 110.6-12*)¹⁷:

En pocas palabras, la Fe divina unifica con el Bien de manera indecible todas las clases de dioses y démones, así como las almas que son bendecidas. Porque el Bien no debe buscarse a través de la cognición, ni la búsqueda debe quedar incompleta. En consecuencia, debemos cerrar los ojos, ceder a la luz divina y dejarnos establecer en la Hénade desconocida y secreta de todos los seres.

Plotino también era consciente de que la mayor unificación es inalcanzable sólo por medios humanos; en la última etapa uno no puede sino cerrar los ojos, esperando hasta que el Uno aparezca por sí mismo.¹⁸ Con Proclo, sin embargo, este aspecto pasivo se enfatiza mucho más, llegando a un primer plano.

A primera vista, esto podría parecer sólo confirmar los duros veredictos de E. R. Dodds. En efecto, la negativa de Proclo a hablar del Uno ha inducido a Dodds, así como a otros estudiosos, a pensar que esto delata su fracaso a la hora de alcanzar verdaderamente el objetivo final.¹⁹ Tal conclusión es poco probable y resulta de una comparación inadecuada con Plotino. A diferencia de Plotino, Proclo no era un filósofo puro. En el neoplatonismo oriental todo progreso filosófico fue de la mano de técnicas teúrgicas que ayudaron a completar lo que fue preparado por el trabajo intelectual y los ejercicios espirituales.²⁰ Ni siquiera el reino del intelecto era accesible sólo con el pensamiento; también era necesario realizar rituales (tanto físicos como mentales) y trabajar con símbolos religiosos que, a través de su incomprendibilidad, ayudaban a las almas de los adeptos “a salir de sí mismas, enraizándolas en los dioses y haciéndolas divinas”.²¹ Para la unificación final con el Uno, Proclo poseía técnicas místicas especiales.

Es por esa razón que Proclo puede contentarse con quitarle todo discurso al Uno y dejarlo por completo indecible. Para Plotino, los ejercicios espirituales que podían conducirlo hacia el Uno eran en esencia filosóficos, consistiendo en diversas técnicas intelectuales para purificar el alma y despojarla de todos los rasgos positivos que la separan del Uno. Proclo poseía otros medios complementarios y, por tanto, podía permitirse mantener un silencio filosófico. La función de la teología negativa para él es preparatoria y catártica.²² No está destinado a lograr el acto final de unificación, sino a eliminar todos los obstáculos conceptuales que se interponen en el camino entre nosotros y el Uno. Dado que el método negativo en sí mismo no es más que una preparación para recibir la luz que brilla del Uno, debemos dejarlo atrás en la

¹⁷ En esto él sigue los *Oráculos caldeos* (fr. 46). Cf. Hoffmann 2000.

¹⁸ Plotino, *Enn.* V 5, 8.1-5 (citado a continuación, p. 174).

¹⁹ Dodds 1933: xxiii. Cf. Rist 1964a: 220, o más reciente Cleary 2000: 87.

²⁰ Cf. Hoffmann 1997: 372-5; Saffrey 1986: 253-4.

²¹ Proclo, *In Remp.* II 108.23-4.

²² Ver Carabine 1995: 176-83.

última etapa de nuestro ascenso, renunciando a cualquier pretensión de conocimiento filosófico del Uno:

Porque todo este método dialéctico, que funciona por negaciones, puede conducirnos a lo que se encuentra ante el umbral del Uno, eliminando todas las cosas inferiores y por esta eliminación disolviendo los impedimentos a la contemplación del Uno, si es posible hablar de tal cosa. Pero después de pasar por todas las negaciones, también hay que dejar de lado este método dialéctico, por ser problemático e introducir la noción de las cosas negadas con las que el Uno no puede convivir.²³

Al final del viaje negativo nos encontramos con la máxima incognoscibilidad del Uno. Como dice Carlos Steel con acierto, “Proclo no tiene ‘teología negativa’, si se entiende con este término un discurso negativo por el cual uno expresa a través de negaciones cuál es la causa divina: Dios es sin multiplicidad, sin división, sin tiempo, sin espacio, un ser incorpóreo.²⁴ La dialéctica negativa sólo apunta a eliminar todo discurso, tanto negaciones como afirmaciones, dejando al alma sin palabras ‘en silencio’”. Todo lo que podemos hacer es negar cualquier posibilidad de hacer una declaración significativa sobre el Uno.

Sin embargo, aunque el alma no puede conocer al Uno, puede llegar a ser semejante a él, experimentando su unidad. La teología negativa es la condición previa para esto, purificando el alma para el influjo de la inspiración divina (*In Parm.* 1094.22-1095.2):

Porque, si vamos a acercarnos al Uno por medio de estas concepciones negativas y emanciparnos de nuestras formas habituales de pensamiento, debemos despojarnos de la variedad de la vida y eliminar nuestras diversas preocupaciones y dejar al alma sola por sí misma, y así exponerla a lo divino y a la recepción del poder divinamente inspirado, para que habiendo vivido primero de tal manera que niegue la multiplicidad dentro de nosotros mismos, podamos así ascender a la intuición indiferenciada del Uno.

El receptor de esta inspiración divina es “el uno” en nosotros, que “da calor” al alma, induciendo en ella el tipo de locura divina que Platón describe en el *Fedro*. Así, el alma encuentra su “amarradero”, dejando atrás toda actividad intelectual y baila bendita alrededor del Uno.²⁵ El alma está ahora “en todas partes cerrando los ojos, contrayendo toda su actividad y contenta con la unidad a solas”.²⁶ No está del todo claro cómo se alcanza este estado, pero parece probable que incluso aquí la filosofía pura fuera insuficiente y requiriera la ayuda de la meditación ritualizada.

A los ojos de los lectores modernos, una referencia a técnicas místicas no filosóficas para alcanzar al Uno no sería más que un pobre consuelo. A diferencia de los

²³ Proclo, *In Parm.* VII 520.30-521,5 (= 74K.15-20).

²⁴ Steel 2005a: 20.

²⁵ Proclo, *In Parm.* 1071.7-1072.11.

²⁶ Proclo, *In Parm.* VII 520.22-3 (= 74K.8-9).

textos neoplatónicos, la teúrgia no ha sobrevivido, y la principal renuencia de Proclo a representar su experiencia del Uno en palabras debe llevar a que este aspecto de su mundo se nos cierre para siempre. A pesar de esto, no todo está perdido, porque si bien no podemos experimentar de manera activa al Uno indecible, al menos podemos apreciar el impacto general positivo que la incognoscibilidad del primer principio tiene dentro del sistema metafísico de Proclo. En otras palabras, podemos ver la teología negativa como un horizonte indispensable contra el que se pronuncian todas las afirmaciones metafísicas positivas y que influye de manera vital en su naturaleza.

Una de sus implicaciones positivas más interesantes es la capacidad del Uno para penetrar en los rincones más recónditos de la realidad. En particular, esto es significativo en los análisis de Proclo sobre la providencia divina y la capacidad de los dioses para conocer los eventos mundanos. En opinión de Proclo, todo ser sólo puede tener conocimiento de una manera adecuada a su propio modo de existencia. Si los dioses fueran comprensibles y delimitados con claridad, sólo podrían conocer ese lado de los eventos lo que también es tal. En otras palabras, sólo reconocerían los eventos desde el punto de vista de su forma, regularidad y previsibilidad, pero no tendrían acceso a su aspecto contingente, pues la contingencia consiste justo en que un ser mortal no se da cuenta de su forma con precisión debido a la debilidad de la materia.²⁷ Es sólo gracias a que trascienden toda forma que los dioses también pueden seguir todas nuestras decisiones contingentes, pudiendo supervisar nuestras actividades, incluso cuando cometemos errores y pervertimos nuestras vidas.

El ejemplo que acabamos de aducir no es más que un ejemplo particular del significado cósmico general que tiene la incomprendibilidad del Uno. En la antigüedad tardía, el platonismo evolucionó hacia formas de monismo más fuertes que nunca. En el universo de los platónicos medios, eran sólo los niveles superiores los que estaban bajo el control total de los dioses, y el reino sublunar estaba en parte entregado a la contingencia. Con Plotino, el Uno comienza a actuar como un principio omnímodo que penetra hasta las cosas materiales individuales; sin embargo, su control aún no es absoluto debido a la influencia de la materia, concebida como un principio que ofrece resistencia al Uno.²⁸ Con los neoplatónicos tardíos, este último obstáculo ha desaparecido e incluso la materia está subordinada al Uno por completo. Su universo se convierte así en un sistema cerrado en su totalidad en el que el Uno supervisa todo hasta el más mínimo detalle. Es comprensible que tal subordinación “totalitaria” de todas las cosas al primer principio amenace con conducir, en palabras de Dodds (1933: 223), a un “determinismo monista rígido”, negándonos cualquier posibilidad de decidir por nosotros mismos.

Precisamente al fundar su teología positiva en la negatividad esencial del principio primero que los neoplatónicos tardíos pueden eludir esta conclusión. Si el Uno fuera definible de alguna manera, su supervisión tendría por necesidad la forma de reglas

²⁷ Para la correlación contingente - ilimitada (no formada), necesaria - limitada, véase Proclo, *De dec. Dub.* 13-14; *De prov.* 65. Para el fracaso como única fuente de indeterminismo.

²⁸ Plotino nunca diría en seguida que la materia “ofrece resistencia” al Uno, y trataría de mantener una posición monista a toda costa.

estrictas a las que todas las cosas deben ajustarse. Tal punto de vista, por supuesto, sería del todo irreal y no explicaría la infinita variabilidad e imprevisibilidad de eventos y situaciones particulares en nuestro mundo. Cada totalidad fundada en principios definidos con claridad, tarde o temprano se convierte en un sistema osificado que ha perdido todo contacto con la vida en su fluidez única. La totalidad neoplatónica, sin embargo, se basa en un principio que no tiene forma ni definición en sí mismo, estando abierto a todo desarrollo posible. Gracias a esto, el cuidado providencial del Uno hacia el mundo no consiste en reglas y preceptos inexorables, ofreciendo oportunidad para todas las alternativas y pudiendo relacionarse de manera flexible con todas las situaciones posibles.²⁹ A pesar de esto, no es un principio relativista. El Uno es la medida absoluta del bien, guiándonos a la perfección con mano firme. Sin embargo, da lugar a decisiones individuales, reaccionando de forma hábil a cualquier curso de acción que elijamos.

Además, es importante darse cuenta de que la negativa de Proclo a hablar sobre el Uno no resulta en una resignación intelectual. Por el contrario: si encuentra al Uno como tal por completo incognoscible, es de suma importancia para él obtener una buena comprensión de todas las demás entidades adyacentes, así como de todos los niveles intermedios que se encuentran entre el Uno y nuestro mundo. El hecho de que existan técnicas teúrgicas para acercarse al Uno no significa que podamos prescindir de la investigación filosófica. La teúrgia sólo es capaz de llevar a cabo lo que se inició por medios intelectuales. Como enfatiza Proclo en *In Tim.* I 211.9-11, nuestra unificación con el Uno está condicionada por nuestro “conocimiento de todas las órdenes divinas a las que nos acercamos en nuestra adoración; porque si no conociéramos sus propiedades específicas, no podríamos acercarnos a ellas de manera íntima”. Al final, Proclo es capaz de decir mucho más sobre el Uno que Plotino. Es cierto que no puede decirnos nada acerca de su esencia, pero es capaz de discutir en profundidad todas sus manifestaciones inferiores, algunas de las cuales están muy cerca del Uno, revelándolo en gran medida.

El ejemplo más conspicuo de este enfoque es la postulación de Proclo de las “hénadas” o “dioses” como las “subunidades” básicas que existen dentro del Uno. Pero por el momento podemos señalar que su introducción en el sistema tiene el efecto crucial y beneficioso de desplazar el límite de lo aprehensible lo más cerca posible del punto más alto. El Uno incomprensible resulta ser, en realidad, sólo un punto diminuto en la cima de la pirámide de todas las cosas en el que todo lo demás está sujeto a aprehensión. Aunque las hénadas son incognoscibles en sí mismas, podemos conocerlas con seguridad a través de sus efectos (*ET* 123):

Todo aquello que es divino es por sí inefable e incognoscible para todos sus derivados según su carácter de unidad que trasciende el Ser, sin embargo, es aprehensible y cognoscible para sus participantes; por ello sólo el Principio primero es completamente incognoscible, en cuanto es imparticipable. Todo conocimiento racional, en efecto, es conocimiento de los seres y la facultad de aprehender la verdad

²⁹ Este tema se discute a detalle en las tres primeras de las *Diez dudas sobre la Providencia de Proclo*.

está en los seres (puesto que se aplica a objetos del intelecto y consiste en actos del intelecto), pero los dioses trascienden todos los seres. Por lo tanto, lo divino no puede ser conocido ni por la opinión, ni por la razón dianoética, ni por el intelecto. Y ello porque todo aquello que existe o entra en la esfera de lo sensible, y es por tanto objeto de opinión, o es un ser en el sentido verdadero y propio del término, por lo que es objeto de conocimiento del intelecto, u ocupa una posición intermedia entre estos seres y está sujeto al devenir, por lo que es objeto de la razón dianoética. Por lo tanto, si los dioses están por encima del Ser y existen antes que los seres, no son objeto ni de opinión, ni de conocimiento racional y científico, ni de intelección. Pero se conoce cuáles son sus caracteres divinos distintivos si estos son remitidos a los seres que de ellos dependen, y no podría ser de otra manera, puesto que las diferencias de los participantes son determinadas en concomitancia y en conformidad con los caracteres distintivos de los participados. Y no todo participa de todo (en efecto, no hay conjunción entre términos completamente distintos), ni la participación de algo en algo se produce por obra del azar, sino que a cada causa se vincula y de ella procede aquello que a ella es connatural.

Si el reino del ser es bien aprehensible, mientras que el primer principio es del todo incomprensible, los dioses (o las hénadas) son perfectos mediadores entre ambos: siendo incognoscibles en sí mismos, pueden ser conocidos de manera indirecta a través de sus efectos, e incluso “con la fuerza de la necesidad” (*anakaiōs*), es decir, de forma sistemática y fiable.

Podemos ver, por tanto, que la insondabilidad última del primer principio no es obstáculo para las especulaciones sobre él, siendo una especie de marco oscuro dentro del cual tienen lugar las discusiones metafísicas de Proclo. Es notable que en los *Elementos de teología* el axioma de la incognoscibilidad sólo se mencione un par de veces, mientras que los análisis positivos del Uno se encuentran en docenas de pasajes. La teología positiva y negativa están interconectadas y se complementan entre ellas.

1.2. El ciclo de procesión y conversión

1.2.1. ¿Por qué el Uno crea niveles inferiores?

Todos los neoplatónicos ven al Uno como absolutamente perfecto, completo y auto-suficiente. Si esto es así, es natural preguntarse por qué el Uno ha creado cualquier cosa en primer lugar. ¿Por qué no ha quedado satisfecho con su propia perfección y ha creado algo diferente, menos perfecto, además de sí mismo? Una respuesta simple y elegante la ofrece Plotino, quien niega con firmeza que la creatividad del Uno sea el resultado de su decisión consciente o intención de cualquier tipo. El Uno es creativo tan sólo por su perfección, el subproducto natural de cada perfección es la tendencia a “desbordarse”, por así decirlo, extendiéndose y expandiéndose de manera involuntaria. (*Enn.* V 4, 1.23-36):

Si el Primero es perfecto, el más perfecto de todos, y la potencia primordial, debe ser el más poderoso de todos los seres y las otras potencias deben imitarlo tanto

como puedan. Ahora bien, cuando cualquier otra cosa llega a la perfección, vemos que produce, y no aguanta quedarse solo, sino que hace otra cosa. Esto es cierto no sólo para las cosas que pueden elegir, sino para las que crecen y producen sin elegir hacerlo, e incluso las cosas sin vida, que se transmiten a los demás tanto como pueden: como el fuego calienta, la nieve enfría y las drogas actúan en algo más de una manera correspondiente a su propia naturaleza, todos imitando el Primer Principio en la medida de lo posible, tendiendo a la eternidad y la generosidad. ¿Cómo, pues, podría el más perfecto, el primer Bien, permanecer en sí mismo, como si no quisiera entregarse o fuera impotente, cuando es la potencia productiva de todas las cosas?

Si el Dios de los cristianos *quiso* crear el mundo, para los neoplatónicos la creación no es más que un subproducto espontáneo de la perfección del Uno. El Uno es a menudo comparado por ellos con el sol, cuyos rayos no iluminan nuestro mundo de manera deliberada, siendo un resultado natural del calor del sol.³⁰

Hay una consecuencia importante de este enfoque: se sigue que el Uno no tiene interés consciente por los niveles inferiores, así como el sol no le da importancia al mundo que ilumina. Siendo perfecto de manera suprema, el Uno no necesita nada. Si mostrara algún interés en el mundo, esto revelaría algún defecto dentro de él, una curiosidad impertinente que resultaría de que el Uno no está contento consigo mismo. Plotino describe la situación del primer principio de la siguiente manera (*Enn.* V 5, 12.40-9):

No necesita las cosas que han venido de él, sino que deja las cosas que han surgido por completo solas, porque no necesita nada de ellas, pero es el mismo que era antes de crearlas. No le habría importado si no hubieran existido; y si de él se hubiera podido derivar algo más, no le habría renegado de su existencia; pero tal como está, no es posible que surja ninguna otra cosa: todas las cosas han surgido y no queda nada. Él no era todas las cosas: si lo fuera, las habría necesitado; pero como él las trasciende todas, puede hacerlas y dejarlas existir por sí mismas mientras él permanece por encima de ellas.

Los neoplatónicos siguen una larga tradición griega a este respecto. Mientras que a los dioses de los poetas les gustaba involucrarse en los asuntos mundanos, sin dudar en sacrificar gran parte de su bienaventuranza olímpica por el bien de los humanos, los filósofos encontraron este compromiso tan activo incompatible con su concepto de los dioses como seres supremamente perfectos y bendecidos. En consecuencia, todas las principales escuelas de filosofía intentaron conceptualizar a los dioses para evitarles tal desgracia, permitiéndoles nunca abandonar su estado beatífico de ser. Epicuro presentó una versión extrema de este esfuerzo, y negó que los dioses tuvieran algo en común con nuestro mundo: veía a los dioses como seres perfectos que no conocen

³⁰ Véase p.ej. Plotino, *Enn.* V I, 6.29; VI 9, 9.7; Salustio, *De deis* 9.3.

preocupaciones, que pasan la vida en dicha pura. La importancia de tales dioses era solo ética: estaban destinados a ser vistos como ideales de existencia perfecta dignos de imitación.³¹ Aristóteles defendió una versión más cautelosa de la misma concepción, y negó por igual que Dios se preocupara por nuestro mundo de manera activa. El Dios supremo es concebido por él como el primer movedor inmóvil, que siempre se contempla a sí mismo en su perfección. A diferencia de los dioses de Epicuro, el Dios aristotélico ejerce cierta administración cósmica, pero lo hace sólo de manera teleológica: es un paradigma ideal al que todas las cosas se esfuerzan en imitar.³²

Los neoplatónicos aceptan en parte el modelo de Aristóteles, pero lo ven como sólo una cara de la moneda, insistiendo en que el primer principio no es sólo la causa final, sino también la eficiente de nuestro mundo (cf. Steel 1987). El Uno está en verdad absorto en sí mismo, siendo un modelo de autarquía consumada que todas las cosas desean. Sin embargo, a pesar de su egocentrismo, hace surgir todas las cosas e incluso les da cuidado providencial, aunque de una manera tan sólo espontánea e involuntaria. ¿Cómo el Uno logra esto? La respuesta la ofrece uno de los conceptos centrales del neoplatonismo: el ciclo de procesión y conversión.

1.2.2. Procesión y conversión

La concepción de procesión y conversión sólo se formaliza con Jámblico, pero sus fundamentos ya se encuentran en Plotino, quien en uno de sus primeros tratados ofrece el siguiente modelo de emanación (*Enn.* V 2, 1.7-21):

Este, podemos decir, es el primer acto de generación: el Uno, perfecto porque no busca nada, no tiene nada y no necesita nada, se desborda, por así decirlo, y su sobreabundancia hace algo distinto a sí mismo. Éste, cuando ha llegado a existir, se vuelve hacia el Uno y se llena, y se convierte en Intelecto al mirar hacia él. Su parada y giro hacia el Uno constituye el ser, su mirada sobre el Uno, el Intelecto. Dado que se detiene y se vuelve hacia el Uno que pueda ver, se convierte a la vez en Intelecto y ser. Pareciéndose así al Uno, el Intelecto produce de la misma manera, derramando una potencia múltiple, esto es una semejanza de él, tal como lo era antes de derramarlo. Esta actividad que surge de la esencia del Intelecto es el alma, que llega a ser esto mientras el Intelecto permanece inalterado: porque también el Intelecto surge mientras que eso que es antes permanece inalterado. Pero el Alma no permanece inmutable cuando produce: es movida y así produce una imagen. Mira a su fuente, se llena, y al avanzar hacia otro movimiento opuesto genera su propia imagen, que es la sensación y el principio del crecimiento de las plantas.

Es innecesario discutir todos los niveles del universo plotiniano en esta etapa. Baste señalar que cada nivel se originó a través de la interacción de dos movimientos complementarios. Al principio hay un flujo de energía indefinido y sin forma. Este

³¹ Véase Festugière 1955, ch. 4; Mansfeld 1993.

³² Aristóteles, *Met.* XII 1072a-1073b.

flujo se aparta de su fuente, volviéndose menos perfecto debido a su partida; una especie de “vacío” surge así dentro del flujo, anhelando ser llenado de nuevo. Como resultado, el flujo se detiene en una determinada etapa de su descenso, volviendo la mirada hacia la fuente, tratando de imitarla. Gracias a esta imitación se establece un nuevo nivel de ser, cuya actividad consiste en contemplar siempre el nivel enseguida superior a él, estructurándose en armonía con él. Los neoplatónicos tardíos describen este modelo como una coordinación de tres momentos: el momento de “permanecer” (*monē*) del nivel superior en sí mismo, el momento de “procesión” (*prohodos*) de este nivel desde sí mismo en la forma de una corriente ilimitada de energía, y por último el momento de “conversión” (*epistrophē*) de la corriente a su fuente, aunque no en el sentido de una aniquilación de la corriente, sino tan sólo en que se establece una especie de “bucle de energía” y nace un nivel inferior firmemente estructurado, contemplando e imitando por siempre el nivel superior del que ha venido.

El modelo emanatista de Proclo es similar al de Plotino, pero difiere en que está formalizado y es llevado a una mayor precisión. En su pensamiento, el ciclo de permanencia, procesión y conversión se convierte en un patrón universal que trabaja en todos los niveles de la realidad y ayuda a explicar todas las relaciones entre las causas y sus efectos. Por “causas”, en este contexto, Proclo no quiere decir causas físicas como las conocemos en nuestro mundo (estas son causas secundarias, accesorias), sino causas metafísicas que provocan sus efectos en un sentido mucho más fuerte, siendo a la vez su modelo y una fuente de ser.³³ En opinión de Proclo, toda causalidad funciona sobre el principio de semejanza y, por ende, el efecto debe parecerse a su causa. Sin embargo, también tiene que ser diferente de ella; de lo contrario, se mezclaría con la causa y no sería su efecto. “En la medida, entonces, como tiene un elemento de identidad con el productor, el producto permanece en él; en la medida en que difiere de él, procede de él”.³⁴ Pero la diferencia debe tener sus límites: si el efecto fuera demasiado diferente de su causa, comenzaría a perder contacto con ella, aislándose de su propia fuente de ser. Por esta razón, todo efecto, después de alcanzar una cierta cantidad de diferencia, anhela volver a su causa. La conversión se logra mediante una imitación renovada (*ET* 32):

Toda conversión llega a realizarse gracias a la semejanza que hay entre los seres que se vuelven y aquello hacia lo cual se vuelven. Aquello que está sujeto a conversión tiende a conjuntarse en todas sus partes con todas las partes [de su causa], y desea la comunión y el vínculo con ella. Ahora bien, es la semejanza la que vincula y junta toda cosa, tal como la desemejanza es la que distingue y separa. Por lo tanto, si la conversión es una comunión y una conjunción, y toda comunión y toda conjunción tienen como base la semejanza, de ello se sigue que toda conversión sería llevada a cabo gracias a la semejanza.

³³ Véase Proclo, *ET* 75.1-2: “Toda causa propiamente dicha trasciende su resultante”. Platón ya había hecho la distinción entre las causas verdaderas que dan la razón y el significado de cada cosa, y las causas físicas accesorias (*synaitia*), véase *Tim.* 46c-e; *Phd.* 97c-99d.

³⁴ Proclo, *ET* 30.12-14. Cf. Gersh 1978: 46-57.

La conversión no significa que el efecto desaparezca en su causa, sino que se dirige hacia ella, teniéndola como modelo. Una conversión completa nunca puede tener lugar, porque paralelo a la conversión, el proceso de proceder también está sucediendo. El resultado es el establecimiento de un circuito cerrado que permite el flujo de energía (ET 33.1-6):

Todo aquello que procede de algo y hacia ello se vuelve tiene una actividad circular. En efecto, si se vuelve hacia aquello de lo cual procede, une el fin al principio y el movimiento resulta único y continuo, puesto que se produce, en una dirección, a partir de aquello que permanece inmóvil, y en la otra, hacia aquello que es inmóvil; por ello todo se procede mediante movimiento circular desde su causa hacia su causa. Existen ciclos mayores y menores, y ello porque las conversiones en parte se dirigen a aquello que es inmediatamente superior, en parte a la realidad que está en la posición más elevada y linda con el Principio de todo: de él, en efecto, derivan todas las cosas y a él se vuelven.

En sí mismo, el modelo de causalidad de Proclo puede parecer bastante abstracto y será útil ilustrarlo a nivel del mundo físico. Tomemos la piedra como un simple ejemplo. Desde la perspectiva de la física moderna, la piedra es un campo dinámico de energía, siendo un cuerpo activo de millones de micropartículas que están cargadas de poder en constante movimiento. Sin embargo, el movimiento de estas partículas se ha estabilizado en una estructura fija, de modo que, desde el punto de vista de la macrofísica, la piedra aparece como una pieza excepcionalmente estática de materia “muerta” con poca actividad propia. Estas dos perspectivas corresponden en cierta medida a lo que Proclo llama *procesión* y *conversión*. En su aspecto de proceder, la piedra es una corriente ilimitada de energía que se desborda de manera espontánea desde algún nivel superior. Sin embargo, como resultado del “efecto de vacío” antes descrito, esta corriente se torna hacia su fuente en algún momento, tratando de regresar a ella. Al imitar su fuente, es decir, alguna Forma de la cual es una imagen, la piedra se vuelve como ella, y el flujo de energía que funda la existencia de la piedra se estabiliza en una estructura clara. En efecto, la piedra parece estable e inmutable, aunque en realidad su estabilidad es dinámica en esencia. La piedra está anclada de manera permanente en su causa superior: en virtud de su semejanza permanece en ella, en virtud de su desemejanza procede de ella y en virtud de su renovada imitación vuelve a ella de nuevo.³⁵ Su ser consiste en la totalidad de este ciclo, asemejándose a una burbuja de chicle que sale de nuestra boca y, sin embargo, sólo se mantiene viva gracias a la corriente constante de aire que estamos soplando en ella.³⁶

³⁵ Véase Proclo, ET 35.1-2: “Todo efecto permanece en su causa, procede de ella y se revierte sobre ella”.

³⁶ La diferencia es, por supuesto, que en la burbuja el flujo es en una sola dirección, mientras que en el ciclo de Proclo la energía fluye en ambos sentidos, avanzando y retrocediendo. A este respecto, la imagen de la circulación sanguínea sería más adecuada.

A modo de analogía, todo nuestro mundo es una “burbuja” que puede parecer estable y firme a primera vista y, sin embargo, estallar y colapsaría de inmediato si los niveles superiores dejaran de bombear su energía en él. Por fortuna tal cosa nunca puede suceder, porque la energía fluye desde los niveles superiores como un subproducto espontáneo de su perfección. Sólo podría terminar si se perdiera la perfección, lo que para Proclo es impensable.

El ejemplo de una piedra es útil, pero no impecable totalmente. Una piedra parece más o menos inerte y podría hacernos pensar que Proclo ve el mundo como una manifestación pasiva de los niveles superiores. Así, el mundo se parecería a una película que transcurre viva y realista en la pantalla, aunque en realidad proviene por completo del proyector y no tiene actividad propia. Para Proclo, tal idea sería inaceptable, porque convertiría a los seres de nuestro mundo en marionetas pasivas. Su propia metáfora es la de un teatro, más bien, en el que se da el guion, pero los actores aún tienen que hacer todo lo posible para representarlo ellos mismos.³⁷ En este sentido, todos los seres de nuestro mundo están por siempre impulsados a imitar sus causas y a poner en práctica los principios formadores de los que proceden, porque sólo así se puede mantener cerrado el circuito de su ser y la energía utilizada en la actuación puede ser “reciclada”, fluyendo hacia abajo una vez más y manteniendo el mundo en marcha.

Significativamente, no es sólo a los humanos, sino al mundo en su totalidad, a lo que se aplica la metáfora del teatro. En opinión de Proclo, incluso las piedras necesitan esforzarse por preservar su forma, es decir, en todo momento necesitan imitar de manera activa el principio superior del que provienen. En el caso de una piedra, su “esfuerzo” es bastante básico, por supuesto, y nada visible.³⁸ El esfuerzo es mucho más evidente con las plantas. Éstas necesitan luchar por su existencia no sólo en el nivel del ser (es decir, su estructura química y forma externa), sino también en el de la vida, utilizando el movimiento para representar su patrón de comportamiento adecuado. Todo jardinero sabe cuánto esfuerzo son capaces de mostrar determinadas malas hierbas en este sentido y su incansable lucha en contra de los obstáculos que se les presentan. Según Proclo, esta lucha por la existencia es una consecuencia natural del deseo interminable de las plantas de volver a sus causas al imitarlas. El esfuerzo se vuelve aún más marcado con los humanos, que además del ser y la vida, también se esfuerzan por adquirir el conocimiento. Ni siquiera nuestra sed de conocimiento es incidental: es más bien un impulso esencial que ayuda a mantener nuestras almas en existencia. Proclo resume todos estos niveles de la siguiente manera (*ET* 39):

La conversión de toda cosa tiene que ver sólo con su ser, o bien con su vida, o incluso con su conocimiento. Y ello porque obtiene de su causa o sólo el ser, o la vida junto con el ser, o ha recibido de ella también la potencia cognoscitiva.

³⁷ Véase p. ej. Proclo, *In Tim.* II 305,7-15; *De dec. dub.* 60; Plotino, *Enn.* III 2, 17.

³⁸ Sin embargo, los geólogos dan por sentado que incluso los minerales “funcionan”, evolucionan y luchan por su lugar en el mundo, incluso si lo hacen lento y de una manera que para el observador casual es difícil de notar.

En cuanto sólo existe, efectúa una conversión relativa a su ser; en cuanto también vive, la conversión comprenderá también la vida; en cuanto también conoce, la conversión será también cognoscitiva. Y es que la conversión tiene efectivamente los mismos caracteres de la procesión y la medida de la conversión es establecida a partir de la medida de la procesión. Y el deseo en el caso de algunos seres está limitado al ámbito del ser mismo, al ser una aptitud volcada en la participación de las causas; en otros casos comprende la vida, al ser un movimiento hacia los seres superiores; y en otros es de tipo cognoscitivo, pues se trata de una aprehensión de la bondad de las causas.

Como podemos ver a partir de este pasaje, el principio básico que mantiene en marcha el ciclo de procesión y conversión es la “apetencia” (*orexis*). Como dice Proclo en *ET* 31, “todas las cosas desean el Bien, y cada una lo alcanza a través de la mediación de su propia causa próxima: por lo tanto, cada una tiene también apetencia de su propia causa... y el objeto principal de su apetencia es aquel sobre el cual se revierte”. Incluso las piedras tienen que desear su ser, de lo contrario se desvanecerían. El deseo es la fuerza motriz del universo, haciéndolo activo y dinámico.

El ciclo de procesión y conversión proporciona una elegante respuesta al problema del cuidado divino de los niveles inferiores antes descrito. Por un lado, el Uno actúa en nuestro mundo sin querer, dejando que su energía fluya hacia él sin preocuparse por su curso posterior. No obstante, la energía tiene una tendencia natural a revertirse hacia su fuente al imitarla. De esta manera, el Uno organiza de manera espontánea todos los niveles inferiores al ser un modelo y una causa teleológica de ellos, al igual que el motor inmóvil de Aristóteles al que todas las cosas se inclinan.³⁹ Los neoplatónicos combinan, así, el modelo teleológico aristotélico con su propio esquema emanacional, convirtiéndolo de esta manera en un concepto de verdad complejo y flexible. Todas las cosas apuntan al Bien porque proceden de él, cada procesión provoca de manera inevitable el deseo de revertir. Como resultado, los niveles superiores pueden tener nuestro mundo bajo su control sin prestarle ninguna atención consciente, volviéndose sólo hacia ellos mismos y hacia otros niveles superiores a ellos.

Al mismo tiempo, está claro que este tipo de cuidado providencial también da suficiente margen de libertad a los niveles inferiores, ya que en realidad depende de ellos cómo desean lograr su conversión con exactitud. Lo cierto es que en la mayoría de los casos esta posibilidad no se aprovecha. Para los neoplatónicos, todos los niveles, excepto los más inferiores, siguen siendo tan perfectos como para poder revertirse de la mejor manera posible, siendo su comportamiento del todo determinista. Es sólo a nivel material que la medida de imperfección crece demasiado, lo que resulta en fallas frecuentes para lograr la conversión de la mejor manera. Por tanto, nuestro mundo sólo está determinado en sus tendencias y apetencias básicas, dejando en gran medida en nuestras manos cómo logramos cumplirlos adecuadamente. Una consecuencia paradójica obvia de esta concepción es que la facultad de *decisión* no es más que una

³⁹ Aristóteles, *Met.* XII 1074a37.

muestra de nuestra imperfección. Un ser perfecto no necesita decisión alguna, siendo siempre capaz de actuar de la mejor manera posible.

1.2.3. Niveles autoconstituidos

El modelo de realidad presentado hasta ahora se ha simplificado en varios aspectos, lo que lo hace imposible responder a una pregunta cosmológica fundamental: ¿cómo puede este proceso por completo automático de repeticiones espontáneas de todos los niveles llegar alguna vez a su fondo? ¿Qué garantiza que la emanación no sea eterna? Para responder a estas preguntas, necesitamos hacer nuestro esquema emanacional un poco más complicado.

En la exposición de Plotino el Intelecto se origina gracias al hecho de que la corriente de energía que procede del Uno detiene su progreso en algún momento, volviendo la mirada hacia su fuente. De esta manera se establece el circuito de permanecer, proceder y convertir, constituyendo la existencia del Intelecto. Sin embargo, si el Intelecto se convirtiera a su origen, nunca podría producir nada más. Como hemos visto, el poder de producir resulta de la plenitud y perfección desbordantes del productor. Si el Intelecto tuviera el objetivo de su actividad (es decir, todo su “bien”) fuera de sí mismo en el Uno, la verdadera perfección no le pertenecería, ya que verdaderamente perfecto significa ser auto-completo, teniendo el objetivo de la propia actividad dentro de uno mismo en cierto sentido. En opinión de los neoplatónicos, la perfección implica al menos una medida relativa de autosuficiencia. En nuestro mundo no hay nada perfecto en absoluto, porque todas las cosas dependen de sus causas superiores, anhelándolas para siempre. El Intelecto también depende del Uno, pero al mismo tiempo posee una cierta medida de autonomía. Como nosotros, tiene el verdadero Bien fuera de sí mismo; sin embargo, a diferencia de nosotros, tiene dentro de sí mismo una especie de bien derivado, que lo desea y lo alcanza por siempre. Como resultado, el intelecto no sólo mira con anhelo al Uno, sino que también se contempla a sí mismo.

En otras palabras, el nivel de Intelecto se constituye no sólo en que la corriente de energía proveniente del Uno que se revierte a su fuente en algún momento, sino también en que en este punto más bajo del ciclo se establece otro ciclo más pequeño, uno de procesión y conversión del Intelecto desde y hacia sí mismo. Por eso participa de la perfección y, por tanto, de la capacidad de producir niveles inferiores (fig. 1).

La idea de procesión y conversión del intelecto desde y hacia sí mismo ya se puede localizar en Plotino, quien en *Enn.* VI 7.35 lo expresa por medio de una idea impactante: al mirar hacia atrás al Uno, el Intelecto tiene la mirada de quien está “enamorado” y “ebrio de néctar”, pues en esta mirada se vuelve hacia algo que trasciende su comprensión.⁴⁰ El intelecto está en esencia ligado a la forma, pero el Uno está más allá de toda forma, y no es sorprendente que su vista haga que el Intelecto se sienta mareado. Cuando se mira a sí mismo y sus a Formas, por otro lado, el Intelecto tiene

⁴⁰ Véase Plotinus *Enn.* VI 7, 16.13-14: “Pero aún no era Intelecto cuando lo miró [sc. el Uno], pero parecía poco intelectual”. La imagen de estar ebrio de néctar proviene del mito del nacimiento de Eros en *El banquete* de Platón 203b.

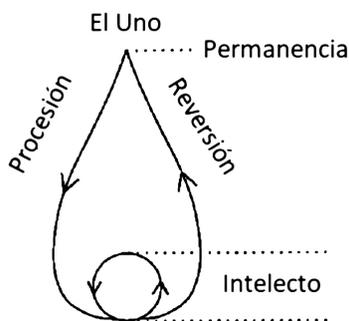


Figura 1: Dos ciclos de procesión y reversión

la mirada de alguien que está “sobrio” y “en su sano juicio”. Es sólo a través de esta mirada mesurada que se establece el Intelecto como una hipóstasis autónoma. Aun así, ambas miradas están inseparablemente vinculadas, ocurren al mismo tiempo y se complementan entre ellas. Proclo retoma esta concepción de Plotino pero, como de costumbre, la hace más sistemática. En su opinión, la conversión a sí misma no concierne sólo al Intelecto, sino a todos los niveles superiores en general (excepto al Uno, que no necesita revertirse a sí mismo debido a su perfecta unidad). Todos ellos son capaces de encontrar su bien relativo en sí mismos, logrando así una especie de autonomía. En la terminología de Proclo, tales niveles están “constituidos en sí mismos” o “auto-constituidos”, (*authypostata*)⁴¹:

*Todo aquello que se autoconstituye tiene la facultad de volverse hacia sí mismo. Si, en efecto, procede desde sí mismo, efectuará hacia sí mismo también su conversión, pues el punto desde donde tiene su origen la procesión para cada ser, es el punto al que se dirige la correspondiente conversión. Porque si sólo procediera desde sí mismo sin efectuar una conversión en dirección hacia sí mismo, entonces no desearía ya a su propio bien, un bien que puede procurarse a sí mismo. Toda causa puede dar a lo que se sigue de ella, junto al ser del que ella es dispensadora, también el bien que con ese mismo ser esta unido, de tal manera que se produce una autodonación. Este es, pues, el bien propio del ser que se autoconstituye. Pero no aspirara a él el ser que no se vuelve hacia sí mismo; si no aspira a él, tampoco lo podría obtener y, no obteniéndolo, sería imperfecto y no autosuficiente. Ahora bien, si hay algo que tiene la propiedad de ser autosuficiente y perfecto, ese es principalmente el ser autoconstituyente. En consecuencia, obtendrá aquello que le es propio, lo deseará y se volverá hacia ello.*⁴²

⁴¹ Para una exposición detallada de este concepto, véase Proclo, *ET* 40-51; cf. Steel 2006. Para un trasfondo histórico de la doctrina, véase Whittaker 1975.

⁴² Proclo, *ET* 42.203b.

En efecto, la “autoconstitución” es una característica poderosa, ya que implica que el nivel en cuestión crea todas sus características específicas por sí mismo, sin tenerlas como “prestadas” de los niveles superiores. En este sentido es “autoproducción”, ya que procede de sí mismo a sí mismo (*ET* 41, 7-8). Esto no quiere decir, por supuesto, que el nivel sea del todo independiente de sus superiores. El intelecto recibe todo su poder y energía del Uno, pero *qua Intellect* se constituye a sí mismo por su propia autorreflexión. En general, podemos decir que cada nivel superior se establece a sí mismo en cuanto a su modo específico de existencia, mientras que depende de sus anteriores en todos los demás aspectos que no son sus creaciones únicas. En este sentido, por ejemplo, el intelecto depende del Uno en cuanto a su unidad, constituyéndose en cuanto a su ser articulado en formas.

Es debido a su autoconstitución que los niveles superiores alcanzan la perfección, siendo capaces de producir más niveles secundarios. Este proceso sólo se detiene en el nivel de la materia, que ya no está autoconstituida, siendo totalmente dependiente de hipóstasis superiores. Proclo resume toda la jerarquía de la siguiente manera (*In Tim.* I 232.11-18):

El Uno es, por tanto, superior a toda autoconstitución, porque tiene que trascender toda multiplicidad. El Ser Eterno ya está autoconstituido⁴³, pero tiene su capacidad de constituirse directamente del Uno. Todos los niveles subsiguientes están autoconstituidos y constituidos por alguna otra causa productiva. Este es también el estado de nuestra alma. Los últimos términos, por otro lado, proceden hacia el ser desde alguna causa superior, pero ya no están autoconstituidos (*authypostata*), siendo más bien no constituidos (*anhypostata*).

¿Por qué la materia es “no constituida”? De manera simplificada podemos decir que la perfección y autonomía de cada nivel está ligada a su medida de unidad. El Uno es supremamente perfecto, representa la unidad absoluta (por eso no es autoconstituido: pues la autoconstitución implica procesión y conversión desde y hacia sí mismo, implicando así una especie de multiplicidad). Con todos los niveles posteriores hasta la naturaleza, vemos un aumento que siempre crece de pluralidad y diferenciación; sin embargo, todos conservan todavía alguna unidad esencial. Dentro del Intelecto, por ejemplo, encontramos una pluralidad de Formas, e incluso una multiplicidad de intelectos particulares, pero en el fondo todos están unificados. Proclo está convencido de que cada nivel superior tiene una cumbre “monádica” que unifica todos los aspectos múltiples de este nivel y representa su núcleo puro y unificado, su “mónada”. Es debido a este núcleo que cada uno de estos niveles puede revertirse a sí mismo. El esquema emanacional básico se puede delinear como en la figura 2.

A nivel de la materia, las cosas cambian fundamentalmente. Para entender cómo, necesitamos formarnos al menos una idea básica sobre qué es la materia. El proceso emanacional neoplatónico, por lo general, puede describirse como un desarrollo

⁴³ En la metafísica de Proclo, el Ser es el nivel más alto del Intelecto. Véase más adelante, cap. 2.3.2.

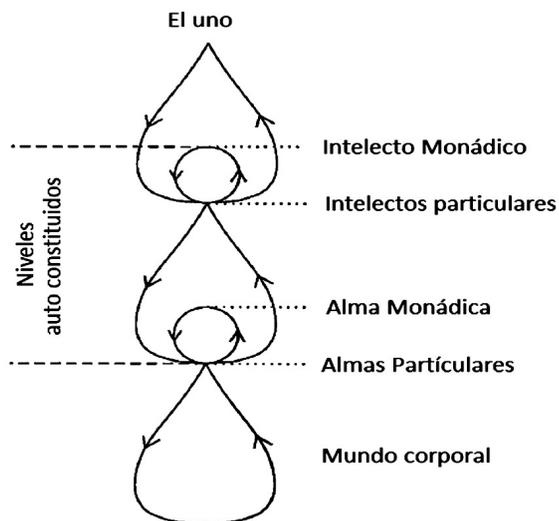


Figura 2: Procesión y reversión de hipóstasis autoconstituidas

gradual desde la unidad total hasta grados cada vez más altos de diferenciación. En el nivel del Intelecto, la medida de la unidad es todavía alta en extremo, ya que está situada fuera del tiempo y del espacio, todas las Formas están contenidas como en un solo punto, cada una reflejando a todas las demás. Con el Alma la diferenciación es mayor, pues es aquí donde vemos aparecer la categoría importante del *tiempo*, concebida como un movimiento discursivo de un estado psíquico a otro. Sin embargo, este movimiento es cíclico y, en este sentido, todavía está muy unificado. El Alma alcanza la perfección al ser capaz de abarcar todas las formas existentes, desplegándolas en el eje del tiempo. En efecto, aunque todas las formas (llamadas *logoi* o “principios de razón formativa” en esta etapa discursiva) no pueden coexistir, a cada una de ellas se le da la oportunidad de una manifestación completa.

A nivel de la materia, la situación se complica aún más por la aparición del espacio como otro factor crucial. No es que debamos identificar la materia con el espacio puro y simple. Es más bien un principio de *espacialidad* y *extensión*. Es ese aspecto de la realidad el que hace que las formas sean tridimensionales, convirtiéndolas en cuerpos. Por inocente que parezca, desde la perspectiva neoplatónica es justo la extensión la fuente de graves problemas ontológicos, creando las condiciones para el mayor grado de diferenciación posible, volviendo así la correcta manifestación de las formas

más que difícil. En el nivel de la materia, cada forma está restringida por un espacio tridimensional que la obliga a asumir un solo lugar, sin permitir que se superponga con otros cuerpos.⁴⁴ Como resultado, surge una gran tensión entre todos los cuerpos, cada uno deseando ocupar el lugar del otro. Las formas que coexisten manera armónica en niveles superiores entran en conflicto aquí, forzándose unas a otras (*In Parm.* 739.27-740.5):

Los contrarios en la materia son destructivos y se ceden unos a otros desde su receptáculo común, y lo que ocupa uno no puede participar del otro. Un objeto blanco no se vuelve negro excepto por la destrucción del blanco, ni lo cálido se enfría sin la desaparición del calor.

Como dice Proclo en otra parte (*In Parm.* 843.17-18), la materia “acepta diferentes principios de formación (*logoi*) en diferentes momentos, porque, aunque desea disfrutarlos todos, no es capaz de participar de todos ellos al mismo tiempo”. Si las formas se van a realizar en el espacio, nuestro mundo material necesita cambiar de manera continua, nuevas formas naciendo y las viejas pereciendo. Aun así, las formas resultantes son muy confusas e inestables.

Al analizar este principio de extensión, los neoplatónicos han llegado a ver a la materia como un medio por completo indefinido que no tiene cualidades en sí misma; es totalmente pasiva y amorfa. En consecuencia, la materia se opone a las formas, siendo justo ese aspecto de la realidad que es responsable de los problemas de su realización.⁴⁵ Según esta concepción, un cuerpo consiste en una unión de forma y materia. La Forma viene de arriba, garantizando todas las características particulares y cualidades que puede tener un cuerpo. La Materia, por otro lado, es la causa de todas las imperfecciones que pueden surgir en estas características y cualidades particulares. La Materia es la razón por la cual la forma sólo puede realizarse aproximadamente en este mundo corpóreo nuestro.

Para nosotros es crucial el hecho de que la espacialidad corporal siempre implica una *separación* insuperable de las partes corporales. Aunque todos los cuerpos juntos forman el cosmos, no existe un “Cuerpo monádico” al que todos los cuerpos particulares puedan revertirse. El cosmos es una unidad en el sentido fuerte del término con respecto a su alma cósmica, pero sin duda no con respecto a su corporeidad. Proclo explica este punto en *ET* 15:

⁴⁴ Es cierto que Proclo sabe de la existencia de un tipo de espacialidad que está libre de tales problemas, a saber, el espacio geométrico de la imaginación que nos permite pensar en varios objetos geométricos tridimensionales que ocupan el mismo espacio. Este tipo de espacialidad es un prototipo ideal de la espacialidad del mundo corpóreo y, por tanto, Proclo se refiere a él como “materia inteligible”, *hylē noētē*.

⁴⁵ “Responsabilidad” sólo se entiende metafóricamente, ya que Proclo (a diferencia de Plotino) niega categóricamente que se pueda culpar a la materia por causar el mal, excepto sin darse cuenta.

Todo aquello que tiene la propiedad de volverse hacia sí mismo es incorpóreo. Ningún cuerpo es capaz por naturaleza de volverse hacia sí mismo. En efecto, si aquello que vuelve a algo está conectado a esa cosa a la cual retorna, es evidente que también las partes del cuerpo se congregarán todas con todas aquellas partes del cuerpo que ha efectuado el proceso de retorno hacia sí mismo; y ello en tanto que por «volverse hacia sí mismo» se entendía lo siguiente: que dos seres se convertirán en una unidad, el ser que ha efectuado el proceso de conversión y aquel al cual se ha convertido. Pero esto es imposible en un cuerpo y, en general, en todos los seres divisibles: aquello que es divisible no puede en su totalidad conectarse consigo mismo en su totalidad a causa de la separación de las partes, ya que cada una de ellas tiene una sede propia distinta de las otras. En consecuencia, ningún cuerpo por naturaleza puede volverse hacia sí mismo, tal como una totalidad efectúa el proceso de retorno a una totalidad. Si hay algo que en alguna medida es capaz de volverse hacia sí mismo, eso es incorpóreo y carece de partes.

Lo que esto significa, en efecto, es que nuestro mundo nunca puede encontrar su bien dentro de sí mismo, siendo del todo dependiente de los niveles superiores y no posee independencia. Los niveles superiores, por el contrario, poseen al menos una independencia relativa, comportándose como sistemas equilibrados y auto-cerrados. Al final, estos también dependen de principios superiores, por supuesto, pero realizan su dependencia justo a través de su autonomía. En otras palabras, su autonomía es la mejor forma de imitar la perfección de los niveles superiores.

De esta manera, los neoplatónicos pueden explicar por qué el mundo material tiene que existir en primer lugar. A primera vista podría parecer que la existencia de la materia conlleva más problemas que beneficios, y que el universo habría sido mucho más perfecto si el proceso emanacional tan sólo se detuviera en el nivel del Alma. En realidad, sin embargo, una terminación tan temprana del proceso de creación no habría sido posible. El Alma aún es demasiado perfecta, siendo capaz de revertirse hacia sí misma. Por esta razón, el efecto de “desbordamiento” tiene que volver a producirse: la perfección relativa del Alma debe dar lugar a algo inferior. La emanación sólo puede detenerse en un nivel que ya no es capaz de autoconversión, es decir, en el nivel de la materia. Sólo aquí la imperfección se vuelve tan enorme que no produce nada más, la procesión multicapa de la realidad al fin toca fondo.⁴⁶

La absoluta imperfección e indeterminación de la materia ayuda a explicar por qué en los esquemas neoplatónicos el plano de nuestro mundo está representado con frecuencia no por la materia sino, de forma sorprendente, por la Naturaleza. Aunque nuestro mundo está definido antes que todo por su materialidad, todo lo que es comprensible en él no proviene de la materia, sino del Alma, o para ser más exactos, de la derivación más inferior del Alma que entra en la materia y le da forma. Esta emanación más inferior del Alma inmersa en la materia ya ha sido designada como

⁴⁶ Véase Plotino, *Enn.* II 9, 8,21-5; I 8, 7.17-23. Cf. Proclo, *De mal.* 7.

Naturaleza por Plotino, quien a menudo la trata como una hipóstasis casi independiente.⁴⁷ Proclo sigue los pasos de Plotino, pero en su amor por las distinciones claras ya no considera a la Naturaleza como un aspecto del Alma, tratándola más bien como una hipóstasis independiente, aunque una cuyo estado es más bien paradójico, ya que no se autoconstituye en el sentido estricto de la palabra, siendo inseparable de los cuerpos e incapaz de revertirse de regreso a sí misma.⁴⁸ Como resultado, la Naturaleza a veces puede representar el mundo corpóreo en general, siendo su único componente que todavía puede compararse con los niveles superiores. Estrictamente hablando, la materia no es una hipóstasis en absoluto, carece de un fundamento ontológico real y es “no constituida” (*anhypostatos*). La materia es más bien un nombre que usamos para el punto más bajo en el fondo de las cosas, ayudándonos a definir el rango de la realidad, pero sin tener una “extensión” como tal. Lo que hace de nuestro mundo material un “algo” tangible es, en efecto, la Naturaleza, siendo la fuente de todas las formas que junto con la materia forman los cuerpos. Es así, por tanto, comprensible que represente nuestro mundo en todos los modelos jerárquicos que necesitan tratar la realidad corporal como algo sustancial.

1.2.4. El Límite y lo Ilimitado

En las secciones anteriores hemos estado describiendo la tríada de permanencia - procesión - conversión en particular como una formalización de la concepción de la emanación según Plotino. Las percepciones de Plotino son sin duda una de las raíces cruciales de la metafísica de Proclo, pero no concuerdan con ella en todos los aspectos. Los neoplatónicos orientales siguen a Plotino en muchos puntos, pero también transforman su metafísica, enfatizando algunos puntos y alterando otros. Un cambio de este tipo también se puede localizar en su modelo de emanación.⁴⁹

Como ya sabemos, Plotino ve el comienzo de cada emanación en un flujo de energía ilimitada que proviene del nivel superior y se convierte de manera diferente a él. Debido al “efecto de vacío”, esta corriente de energía se da la vuelta por sí misma en una determinada etapa, mirando hacia su fuente mientras se contempla a sí misma. Como resultado, se forma, domesticando su ilimitación mediante una estructura clara. El primer flujo ilimitado es una potencialidad no estructurada, que representa una especie de “sustrato” indeterminado de la nueva hipóstasis. Por esta razón, Plotino habla de ella de forma esporádica como “materia inteligible”.⁵⁰ Así como la materia de nuestro mundo corporal, la materia inteligible es una potencia pura, pero una potencia

⁴⁷ Véase Armstrong 1967b: 254-5; Rist 1967: 92- 3.

⁴⁸ Proclo, *In Tim.* I 10,19; 12.28. La discusión más completa de la naturaleza se encuentra en Proclo, *In Tim.* I 9.31-12.25. Ver en detalle Martijn 2010.

⁴⁹ Van Riel 2001 analiza en detalle el cambio (aunque no lo sigo en todos los puntos, ya que considero que algunas de las oposiciones que postula entre Proclo y Plotino son demasiado extremas). Cf. el relato mucho más impresionante de Trouillard 1972: 69-89.

⁵⁰ Plotino, *Enn.* II 4, 15,17-20; II 5, 3. Cf. Rist 1962; Bussanich 1988: 118-20. En el pensamiento de Proclo, “materia inteligible” significa una cosa diferente: se refiere a objetos geométricos en nuestra imaginación que están libres de materia sensible pero aún tienen un carácter espacial, teniendo así una materia inteligible como sustrato.

en el sentido de una potencialidad creativa. En este sentido, Plotino sigue (pero reinterpretando) a Aristóteles, quien en su *Metafísica* introduce una distinción entre potencia pasiva, es decir, “una potencia por ser afectada de manera pasiva”, y potencia activa “de la que viene el cambio de estado provocado desde el exterior hacia el sujeto pasivo”.⁵¹ La materia inteligible es una potencia que, en pocas palabras, contiene toda la realidad y tiene la capacidad de realizarla de forma creativa, lo que hace a perpetuidad en el proceso de emanación. En niveles superiores, la potencia (*dynamis*) y la realización (*energeia*) van de la mano, la materia inteligible se forma por completo todo el tiempo, sin necesidad de impulso externo para su realización (*Enn.* II 5, 3). El Intelecto surge en el sentido de que la potencia ilimitada que brota del Uno se torna tanto hacia su fuente como hacia sí misma, se estructura y se establece así como una hipótesis independiente, haciéndolo por completo por sí misma sin necesidad del incentivo de su causa generativa.

Las cosas son muy diferentes a nivel de nuestro mundo. Su comienzo sigue el mismo patrón de siempre: el nivel más bajo del Alma (es decir, la Naturaleza) se desborda en su plenitud, dando lugar a una corriente ilimitada de energía potencial. Sin embargo, la Naturaleza ya está demasiado lejos del primer principio, y su flujo sólo es débil e imperfecto. En la potencia que está saliendo de la Naturaleza se ha agotado toda la creatividad, no quedando nada más que pasividad e indefinición absolutas (*Enn.* III 4, 1.8-14):

Así como todo lo que se produjo antes de esto se produjo sin forma, pero se formó al tornarse hacia su productor y siendo, por así decirlo, criado hasta la madurez por él, así también aquí, lo que se produce ya no es una forma del alma (porque no está vivo) sino indefinición absoluta. Porque incluso si hay indefinición en las cosas que le anteceden, es sin embargo indefinición dentro de la forma; la cosa no es del todo indefinida sino sólo en relación a su perfección; pero lo que estamos tratando ahora es indefinido en absoluto.

La materia de nuestro mundo ya no es capaz de tornarse hacia su fuente por sí misma, siendo del todo dependiente del cuidado formativo del alma. Es una potencia pasiva pura y simple. Si bien es una “base” potencial para todas las formas corporales, no contribuye en absoluto a su formación, lo que hace que la creación de formas sólo sea más complicada. Todo lo que es hermoso en nuestro mundo es un logro del alma. Plotino ve la materia como una privación total, deformando formas e impidiendo su plena realización.⁵²

⁵¹ Aristóteles, *Met.* IX 1046a11-13. Plotino no usa la terminología de Aristóteles, designando la potencia activa sólo como “potencia” (*dynamis*) mientras que la pasiva como “existencia potencial” (*to dynamei*); véase *Enn.* II 5, 3.22. Proclo, por otro lado, habla de potencia activa y pasiva; ver p. ej. *In Alc.* 122.8-10: “Porque la potencia es de dos clases: una es activa, la otra pasiva (*hē men tou poiountos, hē de tou paschontos*), siendo la primera la madre de la actividad, la segunda el receptáculo de la perfección”. Véase en detalle Steel 1996.

⁵² Véase O'Brien 1999: 67-9. Para la diferencia entre Plotino y Proclo, ver van Riel 2001; Opsomer 2001.

Los neoplatónicos tardíos retoman estas ideas, pero las modifican un tanto. Ellos también ven la formación de lo ilimitado como la base del proceso de emanación, empero lo formalizan de una manera que hace que todos los niveles de emanación dependan mucho más del Uno, incluido el nivel crucial de la materia. En el corazón de toda existencia, Proclo ve la cooperación de dos principios: el Límite (*peras*) y lo Ilimitado (*apeiria*). En esto se basa en el *Filebo* de Platón, así como en la polaridad neopitagórica de Mónada y la Díada indefinida, que también fue prominente en la Antigua Academia y parece haber sido parte de las doctrinas no escritas de Platón.⁵³ Para Proclo, el Límite y lo Ilimitado representan una especie de “interfaz” básica entre el Uno y los niveles inferiores. En el Uno aún no se distinguen como tal, estando preabrazados en él de manera unitaria; pero cuando una palanca inferior intenta relacionarse con el Uno, sólo puede hacerlo a través de su prisma. Según Proclo, el Uno es del todo incomprensible y trascendente en sí mismo, y si hablamos de él, no hablamos en realidad de ese primer principio insondable, sino de su primera imagen relativamente comprensible que ya está delimitada de alguna manera. Esta “imagen” es idéntica al Límite que “determina y define cada entidad, constituyéndola dentro de sus límites adecuados” (*In Crat.* 42.3-4). No obstante, el Límite siempre está vinculado a lo Ilimitado (*PT III 8*, 31.18-32.7):

Si este Uno [comprensible] va a causar y producir el ser, necesita contener una potencia capaz de generarlo. Porque toda causa produce en base a su potencia que se encuentra entre la causa y el efecto, siendo una procesión y como si fuera una extensión de la primera, y una causa generadora antepuesta a la segunda... Este Uno que precede a la potencia, siendo el primero en ser establecido por la causa no participada e incognoscible de todas las cosas [es decir, por el Uno Supremo verdadero], es lo que Sócrates llama “Límite” en el *Filebo* (23c9-10), mientras que la potencia que genera todas las cosas ha sido designada por él como “lo Ilimitado”. Porque él dice: “Hemos dicho en alguna parte que Dios ha mostrado las cosas existentes en un sentido como límite, mientras que en otro como lo ilimitado”.

Todo lo que existe debe depender de estos dos principios primarios: debe ser limitado mientras que posee una potencia indefinida. Proclo identifica el límite con el resto del efecto en su causa, es decir, con ese aspecto en el que cada efecto se asemeja a su causa y es idéntico a ella. Lo ilimitado corresponde a la etapa de procesión en la que el efecto se aparta de su causa (*PT III 8*, 32.19-28):

Porque toda totalidad y toda unificación y comunión de las cosas existentes y todas las medidas divinas dependen del primer Límite, mientras que toda diferenciación y producción generativa y procesión a la pluralidad es provocada por esa Ilimitación más básica. En consecuencia, cuando decimos que cada entidad divina permanece y procede, sin duda coincidiremos incluso aquí en relacionar su permanencia estable con el Límite, mientras que su procesión, con lo Ilimitado. Y cada

⁵³ Véase Dillon 2003:17-20.

entidad contiene tanto una unidad como una pluralidad en sí misma: la unidad está vinculada al Límite, la pluralidad a lo Ilimitado.

La etapa de conversión corresponde a una “mezcla” (*mikton*) de límite e ilimitado.⁵⁴ En el proceso de conversión cada entidad mantiene su diferencia mientras se relaciona con su causa y se vuelve como ella. El límite y lo ilimitado se unen así, constituyendo la existencia de cada una de las cosas. Todo lo que existe hasta los niveles más bajos consiste en el límite y lo ilimitado. Como era de esperar, ambos principios asumen formas cada vez menos perfectas a medida que descienden en la escala de las cosas, pero nunca pierden sus propiedades distintivas (*PT III 8, 33.7-34.5*):

También el Intelecto es una ramificación del Límite, en la medida en que está unificado y es completo, y en la medida en que contiene las medidas paradigmáticas de todas las cosas; pero en la medida en que produce todas las cosas de manera perpetua y durante toda la eternidad las provee todas a la vez con el ser debido a su propia potencia inagotable, a ese grado es engendrado por lo Ilimitado. Y de manera similar, el Alma cae en la esfera causal del Límite en el sentido de que establece límites firmes a sus propios movimientos, midiendo su vida por circulaciones y retornos cíclicos; pero en el sentido en que nunca deja de moverse, haciendo del final de cada uno de sus ciclos el comienzo de un nuevo período de vida, cae bajo el dominio de lo Ilimitado. . . Y lo mismo se aplica a todo devenir: en la medida en que se compone de especies bien delimitadas y siempre inmutables, y en la medida en que sigue un ciclo que imita la rotación de los cielos, se asemeja al Límite; pero con respecto a la variedad y el intercambio incesante de todas las cosas particulares que llegan a ser y al elemento de “más o menos”⁵⁵ en su participación en las Formas, es una imagen de lo Ilimitado. Además, todo lo natural que llega a existir se parece al Límite en su forma, pero a lo Ilimitado en su materia, siendo estas las manifestaciones más remotas de los dos principios; es hasta aquí han avanzado ambos principios en su creatividad.

En ciertos aspectos, la concepción de Proclo no es más que una elaboración de la de Plotino, y en los niveles superiores de la realidad difiere poco de ella. Para Proclo, lo ilimitado corresponde a la procesión y está así subordinado al límite en un sentido, siendo menos perfecto.⁵⁶, al igual que el flujo ilimitado de “materia inteligible” con Plotino. Sin embargo, al mismo tiempo, ambos filósofos están de acuerdo en que el límite y lo ilimitado se complementan y no pueden existir separados. Como dice Plotino, en el mundo inteligible, la materia y la forma “no están separadas excepto

⁵⁴ Para más sobre esta etapa véase *PT III 9*.

⁵⁵ Para el elemento de “más o menos” (es decir, la relatividad mutua de los opuestos como el frío-húmedo que sólo admite grados y nunca puede tener valores absolutos) como perteneciente a la clase de lo ilimitado, véase Platón, *Phlb.* 24a-25a.

⁵⁶ Ver *PT III 8, 32.28-32.2*: “Y en general es cierto para cada oposición dentro de las clases de dioses que el polo superior está relacionado con el Límite, mientras que el menos perfecto con lo Ilimitado”.

por la abstracción racional”⁵⁷ No obstante, la diferencia entre los dos neoplatónicos se muestra con claridad en el reino del mundo sensible. Para Plotino, hay una diferencia fundamental entre la materia inteligible y la materia de nuestro mundo (*Enn.* II 4, 15-22-3): “Se diferencian como el arquetipo difiere de la imagen... que ha escapado del ser y de la verdad”. La potencia pasiva de la materia no es más que una caricatura de la potencia activa de los niveles superiores, ofreciendo resistencia a las formas. Es significativo que Plotino considere a la materia como la principal fuente del mal.

Proclo es muy consciente de que la materia corpórea es potencia en el sentido menos perfecto del término⁵⁸, pero se niega a establecer una distinción radical entre ella y los grados superiores de potencia, esforzándose por suavizar la transición entre ellos tanto como sea posible.⁵⁹ Puede hacerlo gracias a la oposición aristotélica antes esbozada entre potencia activa y pasiva. Él percibe al Ilimitado primordial como una potencia activa absoluta, que es “perfecta” en el sentido de que es capaz de realizarse tanto a sí mismo como a todas las demás cosas. La materia, en cambio, es una potencia pasiva pura (como lo es para Plotino), que es “imperfecta” en el sentido de que depende por completo para su realización de alguna causa subordinada en la que participa.⁶⁰ Sin embargo, si para Plotino esta potencia pasiva no era más que una copia fallida de la activa, Proclo la considera de una manera más neutral y no la limita al mundo corporal. En su opinión, la cooperación de las dos potencias está en juego en toda participación, que siempre consiste en una relación de dos términos: uno inferior que participa y otro superior en el que se participa. Como ejemplo, podemos tomar de nuevo la piedra, el mármol, por ejemplo. Éste participa en la Forma de mármol, que tiene su esencia de mármol desde sí mismo, estando listo en su potencia activa para impartirla sobre algo inferior. En la práctica, no lo imparte a todo, sino sólo a lo que tiene una “aptitud” adecuada (*epitēdeiotēs*) para participar en él (*ET* 39.9-10), es decir, a aquello que es en sí mismo mármol en potencia (pasiva). La forma del mármol es capaz de realizar esta potencia, el resultado es una pieza física de mármol. Es importante que Proclo conceptualice la potencia pasiva del término participante como su “apetencia” (*orexis*) para la realización de su potencialidad (*In Parm.* 842.12-20):

En consecuencia, debemos afirmar que la causa de esta participación es, por un lado, la potencia activa de las mismas Formas divinas primordiales y, por otro lado, la apetencia de los seres que se configuran de acuerdo con ellas y que participan en la actividad formativa que procede de ellos. Porque la acción creativa de las Formas no es suficiente para generar participación; en todo caso, aunque estas Formas están en todas partes en el mismo grado, no todas las cosas participan por

⁵⁷ Plotino, *Enn.* II 5, 3,16. Proclo respalda la concepción de Plotino en *PT* III 10, 39.24-40.4, aunque enfatiza que sólo puede estar de acuerdo con él si “materia inteligible” se interpreta como “potencia” (que sin duda es justo como Plotino la entiende en II 5, 3), y no como “algún tipo de naturaleza informe, informe e indefinida” que necesitaría ser impresa por la forma. Esto parece haber sido pasado por alto por van Riel (2001), quien postula una oposición demasiado áspera entre Proclo y Plotino.

⁵⁸ Proclo, *PT* III 8, 34.7-11, y en mayor detalle III 10.

⁵⁹ Cfr. su larga discusión sobre el origen de la materia en *In Tim.* I 384.16-387.5.

⁶⁰ Proclo, *ET* 78. Véase el excelente análisis de Steel 1996.

igual en ellas; tampoco es adecuada la apetencia de los seres que participan sin su actividad creadora. Porque el deseo por sí mismo es imperfecto; son los factores generadores perfectos que lideran el proceso de dar forma.

Lo esencial para nosotros es que este patrón también tiene que aplicarse a los niveles superiores, donde también tiene lugar la participación, p. ej. cuando el Alma participa en el Intellecto. Incluso aquí, el nivel inferior necesita anhelar al superior, siendo menos perfecto en este sentido en relación con él, y teniendo así un cierto grado de potencia pasiva que es incapaz de realizarse por sí mismo.⁶¹ En comparación con el mundo material, el grado de pasividad es de forma considerable más bajo, por supuesto, porque los niveles superiores, además de derivarse del Uno, también están autoconstituidos y, por ende, son en cierta medida capaces de autorrealizarse. En este sentido, en efecto, poseen una potencia activa, porque, en palabras de Dodds (1933: 224), una entidad es autoconstituida en el sentido de que “determina la potencialidad particular en la que se realizará”. Sin embargo, los niveles autoconstituidos sólo se realizan en ese modo de existencia que les es típico, surgiendo como algo nuevo en su nivel. En este sentido, el alma, por ejemplo, realiza su propia racionalidad discursiva por sí misma, mientras sigue dependiendo de sus predecesores en muchos otros aspectos (como en su ser o unidad) y, por lo tanto, en apariencia posee un grado de potencia pasiva.

Es obvio que la potencia pasiva crecerá con la distancia de cada nivel del Uno, porque cuanto más bajo se encuentre, más niveles anteriores habrá de los que depender. La potencia activa, por otro lado, disminuirá de forma gradual, ya que el número de niveles inferiores producidos por ese nivel será menor de manera progresiva.⁶² La suma total de potencia activa y pasiva con seguridad siempre será infinita, pero la diferencia estará en la marca divisoria imaginaria que especifica el grado de ambas potencias. En el punto más alto de la escala, la potencia activa será infinita y la potencia pasiva inexistente, porque el Uno genera todo, sin depender de nada. En el punto más bajo, la potencia activa será cero (la materia no produce nada) y la potencia activa será infinita (la materia depende de sus predecesores en todos los aspectos, sin ser capaz de autorrealización).

Si bien Proclo en realidad nunca usa el modelo descriptivo que acabo de esbozar, se acerca a él en el *Comentario del Timeo* cuando comenta sobre la constitución del Alma en el *Timeo* de la siguiente manera (II 138.6-14)⁶³:

⁶¹ Proclo nunca dice esto explícitamente, pero si llevamos sus pensamientos dispersos a sus conclusiones, esta interpretación parece inevitable. Cf. Gersh 1973: 41-8.

⁶² Proclo, *ET* 60-2; ver p. ej. *ET* 61.1-5: “Todo poder (*dynamis*) es mayor si es no dividido, menos si es dividido. Porque si es dividido, procede a la multiplicidad; y si es así, se vuelve más alejado del Uno; y si es así, será menos poderoso, en la proporción en que se aleje de Aquel que lo contiene en la unidad”.

⁶³ Para el contexto más amplio del pasaje, véase MacIsaac 2001a: 132-52.

Toda existencia, potencia y actividad⁶⁴ se deriva tanto del Límite como de lo Ilimitado, y tiene la forma o del Límite (*peratoeidēs*) o la forma de lo Ilimitado (*apeiroeidēs*), o no es más uno que otra. Por esta razón, se dice que todo lo que está en el reino del Intelecto es límite y es lo mismo hasta tal punto que uno puede preguntarse si también hay alguna diferencia en él; y de igual manera se dice que está en reposo a tal grado que uno puede dudar si también hay algún movimiento intelectual en él. Y se dice que todas las cosas corporales son amigas de lo ilimitado. Por otra parte, se dice que las Almas manifiestan al mismo tiempo pluralidad y unidad, reposo y movimiento.

La descripción que se presenta aquí es menos precisa que la que he ofrecido antes, pero equivalen. El grado en que una potencia es pasiva o activa corresponde justo al grado en que lo ilimitado domina el límite o está dominado por él. La proporción real de límite y lo ilimitado es la misma en toda la jerarquía, pero lo que varía es la manera en que estos principios se comportan e interactúan. En el reino del Intelecto, la potencia de lo ilimitado siempre es capaz de autorrealización debido a que es “de la forma del Límite”. En el mundo corporal, la relación es al revés, de modo que sólo con dificultades el límite puede imprimir sus formas en la potencia pasiva de la materia.

En su concepción de la materia como potencia pasiva, Proclo está de acuerdo con Plotino, pero a diferencia de él, se niega a ver una ruptura radical entre la materia y los niveles superiores, imaginando una transición más bien gradual. Más que ser una caricatura deplorable de la potencia activa de principios superiores, la potencia pasiva de la materia parece ser una forma extrema de algo que en formas más moderadas también se encuentra en planos superiores de la realidad. Además, es significativo que Proclo interprete la potencia pasiva como apetencia. De ello se deduce que la materia nunca puede ser el principio del mal, pues anhela formas, siempre queriendo ser llenada por ellas.⁶⁵ El hecho de que sólo sea capaz de hacer esto hasta cierto punto, no es en realidad culpa suya. Como resultado, Proclo logra asegurar para la materia un modo de existencia relativamente digno, incluso llamándolo “un bien de algún tipo”.⁶⁶ Es notable que al hacerlo se base más o menos en los mismos principios básicos que Plotino; sin embargo, los une de una manera diferente, logrando un efecto de cosmovisión que es por completo diferente.

(Continúa en el número próximo)

⁶⁴ La tríada existencia (*hyparxis*), potencia (*dynamis*) y actividad (*energeia*) es otra forma que Proclo usa a menudo para describir una entidad en sus tres aspectos de permanecer, proceder y revertirse a sí misma. Cf. Siorvanes 1996: 109-10.

⁶⁵ Véase Proclo, *De mal.* 32,9-19; 36.25.

⁶⁶ Proclo, *In Tim.* I 385.15. Según Proclo, la materia no es “un bien incondicional” (*haplōs agathon*), porque en ese caso tendría que ser un objeto de deseo, que no lo es; sin embargo, es bueno en el sentido de haber sido producido “en aras del bien”, ya que sin él la realidad sería incompleta (*De mal.* 36-7).