

LA METAFÍSICA DE PROCLO (PARTE II)*

Radek Chlup

1.3. Grados de causalidad

1.3.1. Todas las cosas están en todas las cosas

La introducción del Límite y lo Ilimitado como dos principios básicos que atraviesan todos los planos de la realidad permite a Proclo cerrar la brecha entre los niveles más superiores y más inferiores. Sin embargo, no es la única herramienta que Proclo tiene a su disposición para enfatizar la cercanía de los niveles superiores a nuestro mundo. Hasta ahora, por ejemplo, hemos estado describiendo la emanación como un proceso paso a paso en el que cada nivel “pasa la batuta” a su sucesor, por así decirlo, creando exactamente un nuevo nivel por debajo: el Uno da lugar al Intelecto, Intelecto al Alma, el Alma a la materia. ¿Significa esto que el Uno ha terminado su trabajo creativo con la producción del Intelecto, sin tener nada que ver con los niveles inferiores? En opinión de Proclo, no, sin duda. Como descubrimos de la proposición 38 de los *Elementos de la teología*, “todo ser que procede de una pluralidad de causas en su conversión pasa por tantos grados como aquellos por los que ha pasado en su procesión”. En otras palabras, si el Alma procede del Intelecto, también tiene que proceder del Uno, y lo mismo ocurre con su conversión: el Alma se revierte no sólo al Intelecto, sino también al Uno. Por tanto, podemos distinguir al menos dos ciclos diferentes de procesión y conversión en el Alma¹: en el primero procede y se revierte al Intelecto, en el segundo procede a través del Intelecto desde y hacia el Uno. En el mundo corporal, incluso habrá hasta tres ciclos (y eso tan sólo en el modelo más simple posible - en primer plano descubriríamos aún más ciclos). El modelo completo se muestra en la figura 3.

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

¹ La proposición 33 antes citada sobre la naturaleza cíclica de toda procesión y conversión continúa (ET 33.6-9): “Existen ciclos más grandes y ciclos más pequeños, 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”.

Recibido 4 de febrero de 2023
Aceptado 11 de octubre de 2023

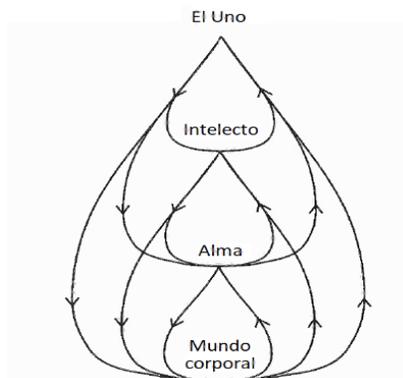


Figura 3: Múltiples capas de procesión y revisión.

A primera vista, un modelo de este tipo puede parecer un poco complicado, pero su importancia es enorme. A diferencia de Plotino, los neoplatónicos tardíos postulan límites definidos entre diferentes niveles, insistiendo en que ningún ser inferior puede dejar su estación y elevarse más alto. En ese caso, sin embargo, podemos preguntarnos por qué los niveles superiores más distantes deberían importarnos en absoluto. Si cada nivel procediera del nivel superior que tienen en seguida, tal pregunta sería muy punzante. Para nosotros, los habitantes del mundo corporal, por ejemplo, el único nivel superior relevante sería el Alma, ya que es por medio del Alma que se produce nuestro mundo y del que procede y al que se revierte. La existencia del Uno y el Intelecto no sería en ese caso más que una hipótesis filosófica abstracta con poco impacto práctico debido a su inaccesibilidad esencial. Una idea similar es inaceptable para Proclo, porque en su opinión, el Uno y el Intelecto, a pesar de su trascendencia, representan un marco indispensable de toda la experiencia humana. En consecuencia, también permite que cada nivel proceda de todos los planos anteriores. Gracias a esto, los terrícolas tenemos algo que ver con el Uno y el Intelecto después de todo, porque constantemente nos revertimos a ellos también, tratando de imitarlos en un cierto nivel de nuestro ser.

Esto no quiere decir, por supuesto, que los límites entre los niveles de la realidad puedan ser borrosos o declarados como insignificantes. Si bien se puede decir que los niveles inferiores proceden de todos sus anteriores, en un examen más detenido encontramos que lo hacen a través de una serie de términos intermedios: “todo ser que procede de una pluralidad de causas en su conversión pasa por tantos grados como aquellos por los que ha pasado en su procesión; y toda conversión para por los mismos grados de la procesión” (ET 38.1-3). Lo que esto significa, al parecer, es que el Intelecto sólo es capaz de asimilar por completo una cierta cantidad de la potencia infinita del Uno de la que se originó. El resto se intelectualiza de forma incompleta y se convierte en “el que está en el Intelecto”. Su equivalente es la mirada “ebria”

descrita anteriormente en la que el Intelecto se torna de frente hacia el Uno, saliendo de sí mismo y estando en un estado de éxtasis divino. Es gracias a esta mirada que el Intelecto es capaz de retener alguna medida de unidad verdadera (aunque en un estado mucho más diluido que el que encontraríamos en el Uno mismo), pudiendo pasarlo a otros niveles.

Un resultado interesante de esta concepción es el hecho de que cada hipóstasis en realidad esconde varias subcapas dentro de sí misma, cada una con su propio ciclo de procesión y conversión. Si miramos al Alma desde esta perspectiva, por ejemplo, podemos distinguir tres capas básicas dentro de ella: (1) en primer lugar, el Alma procede del Uno, imitándolo a su vez por su capa más elevada y fundamental; es en virtud de este “uno en el Alma” que el Alma se unifica y puede transmitir la unidad a otras cosas. (2) Procede además del Intelecto, que produce otra subcapa, el “intelecto en el Alma”, que asegura que el Alma esté bien formada y sea capaz de transmitir formas a sus efectos inferiores también. (3) Por último, el Alma procede y vuelve a sí misma, convirtiéndose así en un nivel autoconstituido con propiedades específicas propias, es decir, dotado de racionalidad discursiva. De manera esquemática, la naturaleza multi-capa del Alma se puede representar en la figura 4.

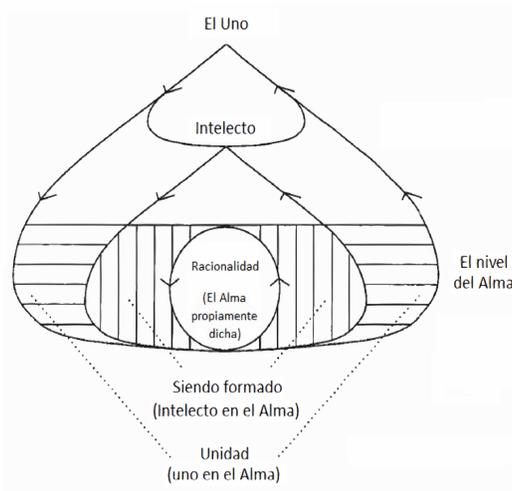


Figura 4: Capas del alma.

La jerarquía completa de la realidad puede entonces imaginarse como una pirámide, como la vemos en la figura 5 (el número de flechas expresa la fuerza de la potencia causal).

Además, Proclo considera que los ciclos más grandes son más importantes y poderosos que los más pequeños. Los niveles superiores poseen una mayor potencia causal y, por tanto, sus efectos tienen que ser más sustanciales que los de los niveles

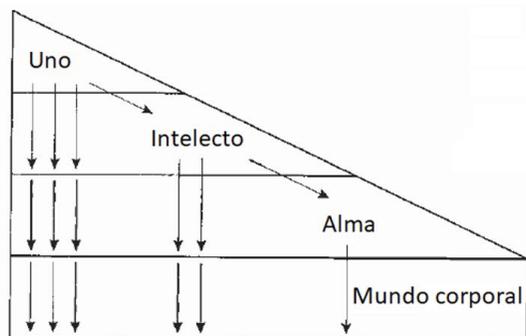


Figura 5: Grados de causalidad.

inferiores.¹ En efecto, los regalos de niveles superiores sirven de base firme, posibilitando el crecimiento de los efectos más complejos, pero menos estables, de los niveles inferiores (ET 71.1-10):

Entre las causas iniciales, todas aquellas que ocupan un rango más universal y más elevado devienen en los seres que son meta de su acción, por lo que concierne a la irradiación que de ellas procede, en un cierto modo el substrato sobre el cual se efectúa la donación de las causas iniciales más particulares. La irradiación que parte de las causas superiores recibe, haciendo de fundamento, los efectos que proceden de las causas secundarias, mientras que las causas superiores tienen en su base las secundarias; así, entre ellas el orden de precedencia de la participación es en los dos sentidos y, aunque se reflejan las unas en las otras, iluminan desde lo alto al mismo sujeto.

Como ejemplo podemos tomar al hombre. El hombre se mantiene en existencia gracias a su alma, y a primera vista podría parecer que es de esto de donde provienen la mayoría de sus características humanas. Sin embargo, si lo examinamos más de cerca, descubrimos que la mayor parte de lo que el alma le da al hombre no tiene su origen en el alma como tal, sino más bien en sus causas superiores. La función más elemental del alma es convertir al cuerpo en una unidad orgánica, asegurándose de que todas las células cooperen. Sin embargo, la verdadera fuente de esta unidad es el Uno (ET 1-5), siendo el alma sólo su transmisor. El alma además dota al cuerpo de forma y figura visible. Sin embargo, ni siquiera ésta es su única contribución: la forma también sólo otorgada por el alma desde su verdadera fuente, que es el intelecto. Lo mismo se aplica a la percepción, que no es más que el tipo más simple de cognición, y en este sentido puede verse como una imitación terrenal de la actividad del Intelecto. Incluso Proclo considera que la vida surge del intelecto, a pesar de que tradicionalmente se

¹ Ver Proclo, ET 56.1-3.

considera que proviene del alma. El único don verdaderamente específico del alma es la racionalidad, que en proporción a las demás características no es más que la cereza del pastel, siendo la característica más deslumbrante, pero menos duradera, de los seres humanos (ET 70.8-19):

En efecto, se pasa necesariamente, por ejemplo, primeramente al estadio del ser, después al del ser dotado de vida, después al de hombre. Y el ser humano no existe ya si resulta que falta la facultad lógica, pero existe aun el ser dotado de vida, pues resCausapira y siente. Y, todavía, si falta el acto de vivir, resta el ser (en efecto, aunque no viva, permanece el ser). Otro tanto se puede decir para todas las cosas. La razón está en el hecho de que la causa superior, estando dotada de una mayor eficacia, actúa primariamente sobre el participante (puesto que sobre una misma cosa actúa primariamente la causa más potente); y sigue actuando al mismo tiempo que la causa secundaria ejercita su propia acción, pues todo aquello que sea producto de la causa secundaria es generado al mismo tiempo también por parte de la causa antecedente. Y cuando falta la causa secundaria, la superior esta aun presente (dado que la donación de aquello que tiene más potencia, teniendo una eficacia mayor, abandona al participante más tarde; y es que la donación de la causa posterior no ha hecho sino reforzar la irradiación [de la Causa primera]).

El poder y la potencia causal de los niveles superiores se destacarán con más claridad si consideramos el mundo corporal como un todo. No podemos hacer otra cosa más que notar que la racionalidad como contribución específica del alma no es sólo el don menos permanente, sino también el menos habitual. Si bien el ser, por ejemplo, es característico de todo lo que existe en nuestro mundo, la racionalidad sólo concierne a un pequeño puñado de seres. Proclo formaliza esta intuición en los *Elementos de la Teología*, explicando que la actividad causal de los niveles más poderosos siempre llega más lejos que la de los niveles secundarios más débiles (ET 57.1-13):

Toda causa² está en acto antes que su consecuente y tiene la capacidad de hacer existir un mayor número de seres derivados. Porque si es causa, es más perfecta y está dotada de un poder mayor en comparación con su consecuente. Si esto es así, es causa de un mayor número de seres, pues es propio de una potencia mayor el producir más, de una potencia igual el producir en igual medida y de una potencia menor el producir menos; e igualmente la potencia que tiene la facultad mayor, tiene también la facultad menor, mientras que la potencia dotada de una facultad menor no tendrá necesariamente la facultad mayor. Así pues, si la causa tiene una potencia mayor, es capaz de producir un mayor número de seres. Por lo demás, también las potencias que posee lo causado están presentes en una medida mayor

² Nuevamente, el lector ha de recordar que, para Proclo, la causalidad es una categoría esencial vertical. Ser causa de algún efecto significa ser la fuente de su significado y existencia, y así está en un lugar más elevado, aunque sea en un solo nivel. (La habilidad de los niveles autoconstituidos para causarse a sí mismos en algún sentido se da en una extensión horizontal específica de su causalidad vertical básica, y Proclo, entonces, no lo toma en consideración en nuestro pasaje).

en la causa. En efecto, todo aquello que es producto de los seres derivados es en medida mayor producto de los seres anteriores y dotados de una causalidad superior. La causa coopera, pues, con su consecuente en el dar la existencia a cuanto este es capaz por naturaleza de producir.

Lo que quiere decir Proclo queda claro cuando la regla se aplica a la estructura de la realidad (*ET* 57.18-26):

A partir de aquí resulta evidente que de aquello de lo cual el Alma es causa también el Intelecto lo es, pero no al revés; de hecho, el Intelecto está en acto antes que el Alma, y aquello que el Alma dispensa a sus derivados, el Intelecto lo dispensa en mayor medida; cuando el Alma ya no está en acto, el Intelecto irradia sus dones sobre seres a los cuales el Alma no se los ha dado ella misma; en efecto, aquello que está privado de alma, en la medida en que participa de la forma, participa del intelecto y de la actividad creadora del Intelecto. Y además, de aquello de lo que es causa el Intelecto es causa también el Bien, pero no es verdad lo contrario. En efecto, también el acto de privar de la forma tiene como origen el Bien (todo tiene allí su origen), mientras que el Intelecto no es autor de tal privación, pues es forma.

Aquí también debemos recordar que todo el proceso tiene lugar de forma indirecta. La causa inmediata de todo lo que existe en nuestro mundo es el Alma, pero al producir todas las cosas utiliza varias partes de su ser. Mientras otorga racionalidad al mundo directamente desde su esencia psíquica más íntima, es sólo de segunda mano que el Alma lo dota de formas, que recibe del Intelecto (aunque dejando su propia huella psíquica en ellas). Lo mismo se aplica en un grado aún más fuerte a la creación de la materia: es aparentemente sólo en un estado de frenesí divino de “el uno en el Alma” que el Alma es capaz de engendrar su carencia de forma y su no diferenciación.³

Interpretando esto en un esquema (fig. 6), veremos la estructura piramidal de los niveles superiores de nuestro diagrama anterior reflejada en el mundo corpóreo.⁴

Vale la pena notar que la concepción total le da a Proclo otra oportunidad para mejorar el estado de la materia. En sus ataques contra la materia, Plotino a menudo hizo hincapié en el hecho de que la materia está a la máxima distancia del Uno, siendo el fondo mismo de la realidad. Proclo admite esto, pero se apresura a agregar que por esta materia está paradójicamente muy cerca del Uno, siendo producido por él sólo y sin rastros de los niveles inferiores (*ET* 72). Para visualizar esto, podemos volver a dibujar el esquema piramidal de la figura 6 usando una disposición diferente (figura 7 - las líneas completas significan la producción de características específicas para el tipo dado de términos terrenales).

³ Sin embargo, veremos más adelante (p. 133) que todo el proceso de causalidad es sólo indirecto desde nuestra perspectiva. Desde el punto de vista de los dioses (es decir, las hénadas) mismos, su causalidad es inmediata hasta el fondo mismo de las cosas.

⁴ El esquema es solo provisional; para su versión completa, consulte la figura 10.

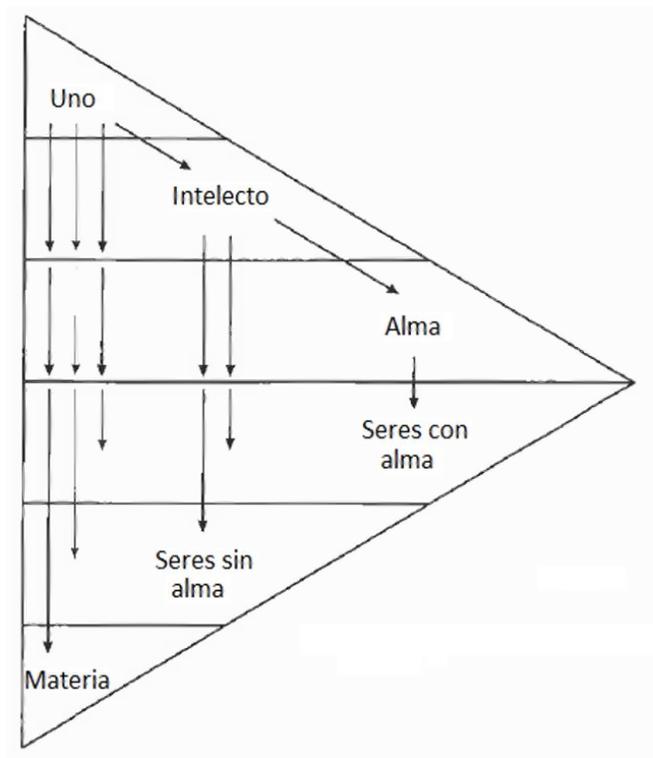


Figura 6: El mundo material reflejando los niveles superiores.

Las implicaciones de este esquema son más que interesantes. Indica que, aunque en un aspecto la materia está más alejada del Uno, en otro muestra una sorprendente semejanza inversa con ella. Al igual que el Uno, es del todo informe y simple. Es un sustrato neutro sin distinciones, que es comparado de manera pertinente por Platón en el *Timeo* (50e) con el líquido puro que debe ser completamente liberado de todo olor por los productores de perfume para que sirva de receptáculo adecuado para los aromas dulces que debe portar.⁵ En su simplicidad, la materia se parece mucho al Uno, excepto que su simplicidad es vacía y pasiva, mientras que el Uno es simple en su actividad y plenitud. Los dos polos extremos de la realidad también tienen en común su no ser, aunque el Uno es el no ser en el sentido de lo que es “superior al ser”

⁵ Platón todavía no habla de “materia” (el término *hylē* es aristotélico); sin embargo, el “receptáculo” (*hypodochē*) que describe en el *Timeo* es una de las dos fuentes principales (junto con la materia aristotélica en el sentido de potencialidad pasiva) del concepto neoplatónico de materia.

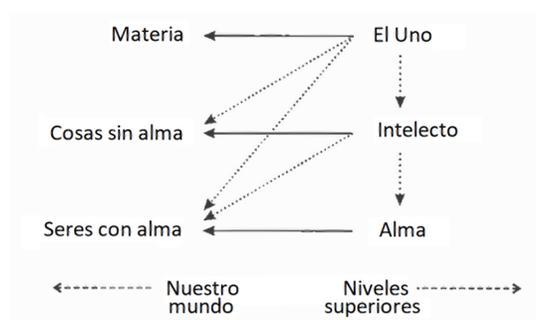


Figura 7: El uno y la materia como interconectados por casualidad.

(*ET* 138.13), mientras que la materia en el sentido de lo que es más débil que el ser.⁶ Proclo señala su semejanza como espejo en *ET* 59.1-12:⁷

Todo aquello que es simple en cuanto al ser o es superior a los compuestos, o es inferior. (...) también el último de los seres, al igual que el primero, es absolutamente simple, puesto que procede exclusivamente de aquello que es primero. Pero en un caso la simplicidad es debida al hecho de ser superior a toda composición, en el otro al hecho de ser inferior.

No menos interesante es la posición de las criaturas con alma. En el esquema piramidal, dentro de las entidades terrenales son las más cercanas a los niveles superiores. Ahora bien, por otro lado, los vemos como los más distantes del Uno, representando el tipo de existencia más complejo y, por tanto, el menos unificado. Una consecuencia práctica interesante de esto puede observarse en la teúrgia neoplatónica. Si los teúrgos atribuyen un gran poder a los objetos sin alma, que son los términos más bajos y simples de nuestro mundo, es justo porque son los más fáciles de usar para evocar la potencia divina que, por su sencillez, sobrepasa todas las intuiciones racionales.⁸ Aunque Proclo nunca dice esto de forma explícita, encontramos la idea claramente formulada por Jámblico, quien llama la atención sobre el hecho de que, para fines divinos, el poder divino a menudo se extiende a objetos inanimados, como piedras, varas o ciertas maderas. Al descender a los objetos materiales más bajos, Dios no

⁶ Para la materia como no-ser, ver Proclo, *In Parm.* 999.19. La semejanza entre la materia y El Uno ya es notada por Plotino (*Enn.* VI 7, 13.3-4), pero no la prosigue más.

⁷ Véase Proclo, *In Tim.* III 328.20-31.

⁸ Véase Dodds 1933, p. 233; Wallis 1972, pp. 156-157. Siorvanes (1996, pp. 187-188) cuestiona esta conclusión, argumentando que los teúrgos se esforzaron por ascender y si “intentaban alcanzar la divinidad a través de objetos materiales, su alma descendería a la oscuridad”. Sin embargo, esto es un malentendido, porque al manipular objetos materiales los neoplatónicos no se vuelven hacia la materia sino hacia los poderes divinos que estos “símbolos” materiales son capaces de evocar.

sólo demuestra su poder, sino que nos muestra algo aún más interesante (*De myst.* III 17.57-62):

Porque así como él hace declaraciones llenas de sabiduría a un ser humano ingenuo, mediante las cuales se hace evidente para todos que esto no es un logro humano, sino divino, así, a través de seres privados de conocimiento, revela pensamientos que sobrepasan todo conocimiento.

Los objetos inanimados más bajos son, por lo tanto, particularmente adecuados para manifestar lo divino, porque al estar privados de todo rastro de inteligencia, reflejan simétricamente lo que trasciende el Intelecto al otro lado de la escala de la realidad.⁹ Evocar la unidad divina sólo mediante la concentración psíquica sin la ayuda de objetos rituales externos, por otro lado, es mucho más difícil debido a la inmensa complejidad del alma, aunque veremos que, a los ojos tanto de Proclo como de Jámblico, una evocación de este tipo es más valiosa al final, siendo capaz de unir los polos más lejanos del universo, conteniendo en sí todos los demás tipos de unidad.

Los resultados teúrgicos del concepto de pasos causales de Proclo pueden no ser apreciados por todos, y es probable que sea más útil considerar algunas de sus implicaciones metafísicas más neutrales. Es posible que la más importante de ellas es el hecho de que cada nivel de la realidad está dividido en subcapas de una manera que refleja la estructura de la realidad en su conjunto. Proclo resume esto en una de las reglas más fundamentales de la metafísica neoplatónica tardía: “Todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza”.¹⁰ El mejor ejemplo es nuestro mundo, que en el esquema piramidal es un espejo exacto de los niveles superiores. Pero lo mismo ocurre con todos los niveles superiores. Así encontramos tanto el uno como el intelecto presentes en el Alma, aunque sólo de una manera apropiada para ella: el uno en el Alma no está tan unificado como el Uno como tal, y las Formas intelectivas también existen en el Alma de una manera mucho más desarrollada de lo que están en el verdadero Intelecto. Por analogía, en el Intelecto hay una capa correspondiente al Uno (“la flor del Intelecto”), aunque sólo representa una emulación intelectiva de la unidad que no puede igualar la verdadera unidad del Uno.

Podría parecer que en la otra dirección la regla de Proclo es más difícil de aplicar, ya que en el Intelecto no parece haber una capa correspondiente al Alma. No obstante, en opinión de Proclo, el Intelecto también contiene Alma, aunque sólo potencial y “secretamente”. Como conocemos en *ET* 56.1-3: “Todo aquello que es producido por parte de seres derivados es producido en una mayor medida por parte de los seres anteriores y dotados de causalidad superior, de los cuales también los seres derivados son un producto”. En otras palabras, cada causa contiene todos sus efectos en potencia, pero nuevamente solo “de acuerdo con su naturaleza propia” y, por tanto,

⁹ Es mediante el uso de imágenes monstruosas y perversas que los mitos son capaces de evocar la trascendencia divina.

¹⁰ Proclo, *ET* 103.1. Es una regla neoplatónica general que ya se encuentra en la *Sententiae* 10 de Porfirio.

con un grado de diferenciación menor que el que correspondería a los efectos mismos (PT III 9, 39.20-4): “En los niveles primarios de la realidad la multiplicidad está presente secretamente y sin separación, mientras que en los niveles secundarios está diferenciada. Cuanto más cerca esté un término al Uno, más esconde la multiplicidad dentro de sí mismo, definiéndose a sí mismo sólo por la unidad”. En efecto, el Intelecto también contiene Alma, pero está oculta dentro de ella, estando anticipada en potencia. De esta manera contiene incluso el mundo sensible (ET 173.15-17):

En conclusión, todo Intelecto es intelectivamente todas las cosas, ya sean las antecedentes a él, ya sean las consecuentes. Por lo cual, igual que posee los inteligibles según el modo intelectual, del mismo modo posee el mundo sensible.

De la misma manera, el Uno contiene todas las cosas en potencia, pero de una manera trascendente incomprendible para los seres inferiores.¹¹ Proclo resume la presencia mutua de todas las cosas en todas las cosas en ET 65:

Todo aquello que de cualquier manera existe, o bien existe bajo la forma de principio originario (archoeidōs), al nivel de la causa (kat’ aitian) *por la cual ha sido producido, o al nivel de su propia existencia* (kath’ hyparxin), *o bien por participación* (kata methexin), *como imagen reflejada*.

En efecto, o bien se considera en aquello que produce lo producido, preexistiendo, pues, en la propia causa, en cuanto toda causa precontiene en sí su consecuente, siendo a un nivel primario aquello que él es como derivado. O bien se considera en lo producido aquello que produce (lo producido, participando de aquello que lo produce, muestra en sí mismo a nivel secundario aquello que eso es a nivel primario). O bien se considera cada uno al nivel suyo propio, no en la causa ni en su efecto. En el primer caso, en efecto, está a un nivel superior al propio, en el segundo a un nivel inferior; por tanto, debe existir de alguna manera un modo de ser de un nivel equivalente al propio; y cada cosa está al nivel que le es propio con base en su existencia.

En consecuencia, Proclo afirmará que las hénadas preacogen todas las cosas “de una manera conforme a su unidad” (ET 118.8), mientras que todo “intelecto es intelectualmente idéntico tanto con sus antecesores por participación como con sus consecuentes como su causa. Pero como él mismo es un intelecto y su esencia es intelectual, define todo, tanto lo que es a modo de causa como lo que es por participación, en su propio modo de existencia”.¹²

1.3.2. Ser-Vida-Intelecto

En la sección anterior hemos visto surgir una serie de subcapas dentro de cada hipóstasis debido a su procesión simultánea desde todos los niveles precedentes a la vez. Sin

¹¹ Ver Proclo, ET 118. Para la incomprendibilidad con la que el Uno acoge todas las cosas, ver ET 123.

¹² Proclo, ET 173.1-5. Para una aplicación de la misma regla sobre el alma, ver ET 195.

embargo, las hipóstasis superiores no sólo proceden de sus causas; también están autoconstituidas, procediendo y regresando a sí mismas. Este ciclo autónomo genera una mayor estratificación dentro de cada nivel.

El ejemplo más importante de tal estratificación se encuentra en el plano del Intelecto. Su versión preliminar ya se puede ver en Plotino, quien de vez en cuando reflexiona sobre el hecho de que dentro del Intelecto existe una cierta dualidad: el Intelecto se define por su pensar, pero pensar implica la existencia de algo pensado como diferente de quien piensa.¹³ En varios pasajes, Plotino habla de estos dos aspectos como del Intelecto (el sujeto contemplativo) y el Ser (el objeto contemplado).¹⁴ No obstante, sigue a Aristóteles al insistir en que el Intelecto de verdad piensa por sí mismo, es decir, y aquí termina el paralelo con Aristóteles, a sus propias Formas.¹⁵ Lógicamente, el objeto contemplado debe preceder al sujeto contemplativo, y podríamos esperar que el ser sea anterior al pensamiento. Para Plotino, sin embargo, tal punto de vista no es más que una consecuencia de la divisibilidad y la discursividad de nuestro pensamiento: en el nivel del Intelecto no existe ninguna discursividad, y el ser y el pensar son dos caras de la misma moneda (*Enn.* V 9, 8.11-22).

Los neoplatónicos tardíos no están satisfechos con esta solución. Ellos también entienden el Ser y el Intelecto como dos aspectos de una y la misma hipóstasis, pero como les gustan las jerarquías claras, dan por sentado que los aspectos de la misma entidad pueden subordinarse entre sí con facilidad. Dado que todo sujeto pensante debe *ser* en primer lugar para poder *pensar*, por necesidad el ser debe venir antes que el pensar. Como resultado, Proclo trata con frecuencia al Ser como un nivel “inteligible” (*noēton*) independiente por encima del Intelecto, siendo contemplado por él. El Intelecto, por otro lado, estrictamente hablando se refiere a un nivel “intelectivo” (*noeron*), es decir, uno que tiene la naturaleza de contemplar el Intelecto. El lector podría estar desconcertado con razón por tal distinción, ya que parece contradecir nuestra exposición anterior que trataba al Intelecto como el primer nivel emergente después del Uno. La verdad es que Proclo usa el término Intelecto en dos sentidos diferentes según le convenga en sus análisis: (1) Siempre que una descripción básica es suficiente para él, usa “Intelecto” para designar la primera hipóstasis que viene después del Uno. (2) Siempre que necesita explicar algún problema sutil acerca de esta hipóstasis, cambia a un modo de resolución más alta, nombrando como “Intelecto” la capa inferior de esa primera hipóstasis dependiente, usando el término “Ser” para su capa superior. Cuál de los dos usos se aplica en cada caso particular debe deducirse del contexto. Si alguna vez necesito distinguir entre los dos Intelectos en mi exposición, calificaré al “intelecto” en el sentido (1) como “general”.

La distinción entre Ser e Intelecto es sólo una parte de la estratificación interna dentro del Intelecto general. El pensamiento de Proclo es en esencia triádico. Los neoplatónicos orientales se esforzaron por hacer que la jerarquía de la realidad fuera lo más continua posible, recurriendo a menudo a una estrategia designada por Dodds

¹³ Ver p. ej. Plotino, *Enn.* V 3, 10; v 6, 1-2.

¹⁴ Ver p. ej. Plotino, *Enn.* V 1, 4,26-33; V 2.1.11-13.

¹⁵ Ver p. Ej. Plotino, *Enn.* V 4, 2.43-48; cf. Aristóteles, *De anima* 430a2-5.

(1933: xxii) como la “ley de los términos medios”: si tenemos dos términos opuestos entre sí, debemos postular un tercer término mediador entre ellos que cerraría la brecha.¹⁶ Los neoplatónicos tardíos eligieron la Vida como mediador entre el Ser y el Intelecto. Su principal inspiración fue un pasaje clásico del *Sofista* de Platón 248e-249a, en el que la vida (junto con el pensamiento, el movimiento y el alma) se enumera como uno de los atributos básicos del ser. Por eso la vida ya aparece como un aspecto del Intelecto con Plotino, sin estar hipostasiado de ninguna manera, sin embargo.¹⁷ Fueron sólo los sucesores de Plotino quienes formalizaron por completo la presencia de la vida en el dominio inteligible, convirtiéndola en su término medio.¹⁸ Como explica Proclo en *PT IV I*, si el Intelecto es “intelectivo” y el Ser “inteligible”, la Vida debe ser “inteligible-intelectiva”. La vida representa el pensamiento como tal, “que se llena con los objetos del pensamiento mientras él mismo llena el Intelecto con sus contenidos” (7.22-3). Es una corriente de energía que une al sujeto pensante con el objeto del pensamiento, volviendo su relación dinámica. No es de extrañar que Proclo lo considere como la potencia (*dynamis*) del Intelecto general (7.26-8.4).

La tríada Ser-Vida-Intelecto es análoga a las dos tríadas anteriores que hemos encontrado. En primer lugar, corresponde a la tríada de permanencia-procesión-conversión. El Ser es Intelecto general en su aspecto de permanecer en sí mismo, la Vida corresponde a su procesión fuera de sí mismo, el Intelecto a su conversión a sí mismo (*PT IV I*, 7.9-13). No menos clara es la analogía con la tríada límite-lo ilimitado-mezcla. En este caso el Ser corresponde al límite, la Vida representa la corriente ilimitada de energía, el Intelecto la mezcla de los dos.¹⁹ De otra manera, podemos considerar al Ser como el momento de la “existencia” (*hyparxis*) del Intelecto general, la Vida como su “potencia” (*dynamis*), mientras que el Intelecto como su “actividad” (*energeia*).²⁰

Proclo a menudo trata al Ser, la Vida y el Intelecto como si fueran niveles completamente independientes. Sin embargo, todos están en realidad conectados sin posibilidad de separarse, estando todos contenidos uno en el otro. Proclo explica su relación en *ET* 103:

Todo está en todo, pero en cada cosa según su naturaleza: en efecto, en el Ser están la vida y el intelecto, en la Vida el ser y el pensar, en el Intelecto el ser y el vivir, pero todas las cosas en un caso están según la naturaleza del Intelecto, en el

¹⁶ Véase Wallis 1972, pp. 130-133, sobre la “ley de los términos medios” y la tendencia neoplatónica tardía a pensar en tríadas. Debe notarse, sin embargo, que los intérpretes modernos a menudo tratan esta “ley” de una manera demasiado formalista, causando la impresión de que las numerosas tríadas procleanas no son más que el resultado de su obstinada aplicación mecánica. En realidad, la mayoría de las tríadas tienen buenas razones internas, ofreciendo una forma elegante de resolver varios problemas específicos.

¹⁷ Plotino, *Enn.* I 6, 7,11; V 4, 2,43; V 6, 6,20-1; VI 2, 7; VI 6, 7.15-8.2. Cf. Hadot 1960.

¹⁸ Los académicos discuten si esta formalización fue realizada por Porfirio (en este modo, Hadot 1966), o si sólo surgió con Jámblico (en este modo, por ejemplo, Edwards 1997).

¹⁹ Debe decirse, sin embargo, que las sofisticadas simetrías de Proclo alcanzan aquí sus límites: si la Vida es “inteligible-intelectiva”, esperaríamos que corresponda más a la mezcla que a lo ilimitado.

²⁰ Ver Proclo, *In Tim.* II 138.6-14 (antes citado, p. 82), para esta tríada. En *PT IV I* Proclo sólo menciona *hyparxis* y *dynamis*.

otro según la naturaleza la Vida, y en el otro según la naturaleza del Ser. Puesto que, en efecto, cada cosa o está al nivel de la causa, o al nivel de la existencia en sí, o al nivel de la participación, y puesto que en el término primero los restantes están presentes a nivel de causa, en el intermedio el primero está presente a nivel de participación [ET 65], el tercero por contra al nivel de causa, y en el tercero los antecedentes están presentes a nivel de participación, de ello se deduce que en el Ser están también precontenidos la Vida y el Intelecto, pero puesto que cada cosa esta caracterizada en base a su existencia en sí y no a nivel de causa (porque es causa de otro distinto de sí) ni a nivel de participación (pues aquello de lo cual participa lo posee trayéndolo de otra cosa distinta de sí), allí el vivir y el pensar están presentes a nivel del Ser, como vida propia del Ser e intelecto propio del Ser; en la Vida el Ser está a nivel de participación, a nivel de causa el pensar, pero uno y otro según la naturaleza que es propia de la Vida (de este modo, en efecto, es su existencia); en el Intelecto ya sea la Vida, ya sea el Ser están a nivel de participación, y ambos según la naturaleza propia del Intelecto (pues el ser del Intelecto es cognoscitivo y la vida es conocimiento).

Sin duda esto hace que todo el modelo sea bastante complicado. El Intelecto, por ejemplo, se encuentra en el sistema de Proclo en no menos de cuatro variantes: además de la distinción antes mencionada entre el Intelecto general y el Intelecto intelectivo como el término más bajo de nuestra tríada, ¿debemos tener en cuenta la existencia del Intelecto inteligible al nivel del Ser y del Intelecto inteligible-intelectivo al nivel de la Vida?²¹ Estos dos Intelectos sólo están presentes en sus respectivos niveles de forma implícita (“en su causa”), pero esto no impide que Proclo los trate como entidades totalmente reales, analizando sus funciones con gran detalle. En la *Teología platónica*, dedica tres de los seis libros completos a tales análisis (III-V). Sin embargo, no lo seguiremos en estos matices, limitándonos a la observación de que, en consecuencia, el Ser, la Vida y el Intelecto se muestran con mayor fuerza como tres aspectos de la misma entidad. El Intelecto General de verdad forma una matriz de tres veces tres elementos (figura 8 - los términos en negrita están en su propio modo de existencia).²²

Desde el punto de vista del ciclo de procesión y conversión se puede representar la misma matriz como en la figura 9.²³

A los efectos de nuestro estudio introductorio, es más interesante considerar la forma en que la distinción Ser-Vida-Intelecto se proyecta en la estructura del mundo corporal. En opinión de Proclo, la esencia del alma es la racionalidad; el único efecto específico del alma en nuestro mundo es la razón humana, todos los demás dones son transmitidos por ella de manera secundaria. Tal idea puede parecer extraña, ya que,

²¹ Para la diferencia entre Intelecto inteligible e intelectivo, ver p. ej. Proclo, *PT* III 21, 74,23-75.23; para una combinación de los tres tipos, consulte *PT* V 12, 41.10-15.

²² De hecho, en *PT*, Proclo continúa introduciendo más subdivisiones dentro de esta matriz. Al final, asigna nueve miembros al Ser, veintisiete a la Vida (*PT* IV 3) y setenta y dos al Intelecto (*PT* V 2; Rosán 1949, p. 151 [2009, p. 147]).

²³ El esquema es una versión modificada del diagrama de Gersh 1978, p. 129.

	permanencia	procesión	reversión
permanencia	Ser Inteligible	Vida inteligible	inteligible Intelecto
procesión	Ser Inteligible-intelectivo	Vida Inteligible-intelectiva	Intelecto Inteligible-intelectivo
reversión	Ser Intelectivo	Vida Intelectiva	Intelecto Intelectivo

Figura 8: La estructura del intelecto general.

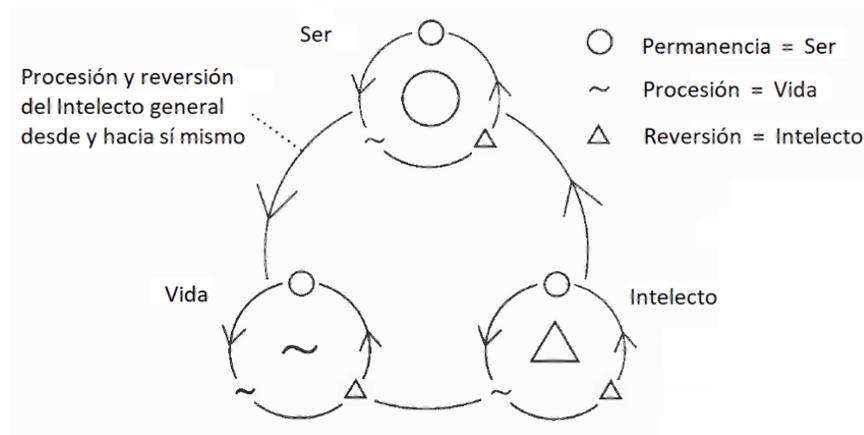


Figura 9: Intelecto general en su autoversión.

en consecuencia, la mayoría de las funciones psíquicas tradicionales se transfieren al intelecto, que a primera vista no parece ser un candidato ideal para ser la fuente de propiedades tales como la vida o el movimiento. La tríada Ser-Vida-Intelecto ayuda a resolver este problema de una manera elegante, que es sin duda una de las razones de su prominencia en la metafísica neoplatónica tardía.

Proclo presenta la versión más completa de su teoría en la *Teología platónica*, III 6, donde enumera todos los niveles de la realidad de forma sistemática. Su punto de partida es el nivel corpóreo, cuya existencia se evidencia en nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, todos los cuerpos reciben su ser del alma (ya sea individual o cósmica), que por tanto debe postularse como el primer nivel superior al mundo material. Sin embargo, el alma no puede ser el nivel más alto, ya que “no todos los seres participan en el Alma, que es capaz de vida racional; Por otro lado, el Intelecto y su emanación intelectual también es participada por seres que comparten algún tipo de

conocimiento” (21.27-22.1). Pero ni siquiera el Intelecto puede ser el primero (22.19-23):

Mientras que en el Intelecto sólo participan seres capaces de cognición, la vida pertenece incluso a aquellos que no comparten el conocimiento en absoluto; porque decimos de las plantas que están vivas. En consecuencia, más allá del Intelecto necesitamos situar el plano de la Vida que da lugar a un mayor número de efectos, irradiando sus propios dones hacia más seres que el Intelecto.

Sin embargo, esto todavía no puede ser la cima de la jerarquía, porque “aunque todos los seres vivos también poseen ser y esencia, muchas de las cosas que existen no tienen Vida. El plano del Ser, por tanto, debe constituirse antes que el de la Vida” (23.6-9). El Ser es causa de todo lo que es; en nuestro mundo, sin embargo, un papel no menos importante lo juega el no ser y la privación, que sin duda no puede ser producto del Ser. De ello se deduce que el principio supremo tiene que ser el Uno, que también puede dar lugar a privaciones (26.6-11). La jerarquía completa se puede representar en la figura 10.

Esta disposición jerárquica tiene claras consecuencias para la concepción del alma y su funcionamiento en los seres inferiores. Si bien a primera vista el alma puede parecer pertenecer a todos los seres capaces de moverse por sí mismos²⁴, Proclo ve las cosas más complicadas (*PT* III 6, 23.16-24.17):

Sólo los seres vivos racionales tienen en común el alma, pues estrictamente hablando es sólo el alma racional la que merece el nombre de “alma”, siendo la tarea del alma razonar e investigar las cosas que son, como dice Platón en la *República*.²⁵ Y “toda alma es inmortal”, como dice en el *Fedro* (245c), mientras que el alma irracional es mortal, como afirma el Demiurgo en el *Timeo* (41d). Y, en general, se desprende de una serie de pasajes que Platón sólo considera como alma a la racional, considerando que las otras almas son sólo sus semblantes, en la medida que son intelectivas y vitales, cooperando con poderes universales²⁶ para dar vida a los cuerpos. En cuanto a la participación en el intelecto, sin embargo, sin duda podemos atribuirle no sólo a los seres racionales, sino de igual manera a todos aquellos que poseen la facultad de cognición: imaginación, memoria y percepción (. . .) Porque toda cognición es engendrada por el intelecto, así como toda razón es una imagen del alma. Ahora bien, cualquier cosa que tenga intelecto, también debe tener vida: algunos seres de una manera más fuerte, otros de una manera más débil. Pero no todos los seres vivos también tienen en común la facultad intelectiva; porque, como dice *Timeo* (*Tim.* 77b), incluso las plantas son seres vivos, aunque no tienen ninguna porción de percepción o imaginación, excepto en el sentido de percibir placer y dolor. Y, en general, todas las facultades apetitivas son tipos de vida,

²⁴ Ver p. ej. Platón, *Phdr.* 245c-e, *Leges* 895e-896b, o las *Definiciones pseudoplatónicas* 4IIC: “Alma es aquello que se mueve a sí mismo, siendo la causa del movimiento vital de todos los seres vivientes”.

²⁵ Cabe suponer que Proclo piensa en *Resp.* 353d, donde se dice que la tarea del alma es “cuidar, gobernar, deliberar y todas esas cosas”.

²⁶ (. . .) *meta tōn holōn* es decir, con los poderes divinos que gobiernan el cosmos que participan en la Vida de una manera más universal (así Opsomer 2006: 137, n. 6); cf. Proclo, *In Tim.* III 237.31-238.2.

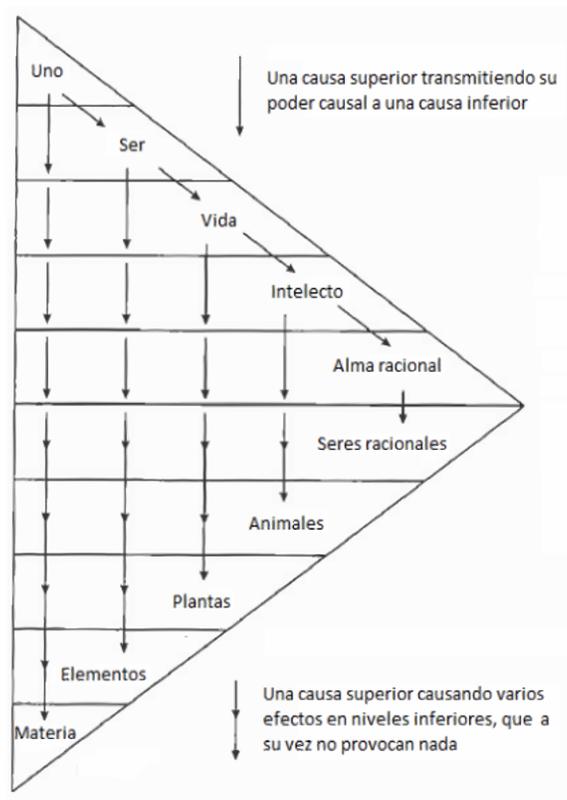


Figura 10: El mundo material reflejando los niveles superiores.

siendo los reflejos y efectos más bajos de la Vida universal, sin tener participación en sí mismas en la facultad de cognición. Por eso todas las apetencias no conocen medida ni límite por sí mismas, estando privadas de toda cognición.

En este largo pasaje tenemos una clara confirmación de lo que sólo insinuamos antes, a saber, que estrictamente hablando es sólo el alma racional la que puede designarse como “alma” de manera apropiada. Todas las funciones psicológicas inferiores no son dones del alma como tales, sino de los niveles superiores de los que depende el alma. El alma actúa como transmisor de estos dones superiores y, por ende, puede parecer también la verdadera fuente de vida y percepción. No obstante, la verdadera fuente de estas facultades “psicológicas” se encuentra en los planos del Intelecto y la Vida.

1.4. Niveles de participación

1.4.1. *El que participa-el participado-el no participado*

Hasta ahora hemos estado describiendo la relación jerárquica entre varios niveles de realidad sobre todo a través de la metáfora de “procesión” y “conversión”, así como las imágenes de “engendrar”, “producir” o “causar”. Todas estas metáforas son cruciales para la metafísica de Proclo, pero no son el único tipo de descripción disponible. El neoplatonismo oriental intenta describir la realidad desde muchos ángulos diferentes, cada uno asociado con metáforas un poco diferentes, lo que ayuda a capturar algunos detalles que son difíciles de discernir desde otras perspectivas. Una de las más importantes de estas metáforas es el concepto platónico tradicional de participación. Como es de esperar, los neoplatónicos tardíos lo han elaborado mucho, inventando sutiles herramientas conceptuales capaces de describir sus diversos aspectos.²⁷

El problema de la participación, tal como se formula de manera clásica en el *Parménides* de Platón (131), estriba en que, si una cosa va a participar en una Forma, la Forma debe ser inmanente hasta cierto punto, estando presente en su participante. Sin embargo, al mismo tiempo, esta presencia no puede agotarlo y debe permanecer íntegro e intacto por la participación. De ello se desprende que, de alguna manera, la Forma debe verse como inmanente y trascendente. Esto lo expresa Proclo con claridad en *ET 98*, donde conocemos que toda causa superior está “a la vez en todas partes y en ninguna”: está en todas partes, porque impregna todas las cosas que participan en ella; no está en ninguna parte, porque a pesar de impregnar todas las cosas, nunca se fusiona con ellas, permaneciendo del todo trascendente. Sin embargo, como verdadero neoplatónico tardío, Proclo no puede contentarse con una formulación tan simple, sintiendo la necesidad de explicar de forma sistemática cómo exactamente van juntos los aspectos inmanente y trascendente de la participación. El tema es crucial para él por el hecho de que, en su opinión, la participación concierne no sólo a la relación entre las Formas y la cosa sensible, sino más en general a toda relación de un nivel de realidad a un nivel superior a él (como el del Alma con el Intelecto o del Intelecto al Uno). La naturaleza precisa de la participación afecta así a toda la construcción del universo neoplatónico.

La solución de Proclo (ya diseñada por Jámblico²⁸) es típica del neoplatonismo tardío: consiste en la meticulosa diferenciación de varios aspectos del proceso de participación. Tomemos la Forma del Hombre como un simple ejemplo. Todos los hombres participan en ella, y cada hombre participante (*metechōn*) la lleva en sí mismo de manera inmanente. Sin embargo, esta presencia inmanente no agota la Forma, siendo su aspecto “participado” (*to metechomenon*). La Forma como tal es trascendente vis-à-vis a todos los hombres particulares, y no se ve afectada por la participación o, como diría Proclo, “no participada” (*amethektos*). El objeto real de participación es la irradiación más baja de la Forma. Proclo resume su concepción en el *Comentario de Parménides* (707.8-18):

²⁷ Sobre la participación en Proclo, véase Sweeney 1982; de Rijk 1992.

²⁸ Véase el relato de Proclo sobre la posición de Jámblico en *In Tim.* II 240.4-9.

Tanto Mire esto primero en el caso de las Formas; vea cómo el Hombre, por ejemplo, es doble, uno trascendente y uno participativo; cómo la Belleza es doble, una belleza antes de las muchas y una belleza en las muchas; y también Igualdad o Justicia. Por lo tanto, el sol, la luna y cada una de las otras formas en la naturaleza tienen una parte que está afuera y una parte que está en sí misma. Porque las cosas que existen en otros, es decir, los términos comunes y las formas en las que se participa, deben tener antes que ellas aquello que le pertenece a sí mismas y es total y no participado. Por otro lado, la Forma trascendente que existe en sí misma, por ser causa de muchas cosas, une y ata la pluralidad; y de nuevo, el carácter común en las muchas es un vínculo de unión entre ellas. Por eso el Hombre mismo es una cosa, otra es el hombre en los particulares; el primero es eterno, pero el segundo es en parte mortal y en parte no. El primero es un objeto de intelección, el segundo un objeto de percepción.

Mientras que la Forma del Hombre es no participada y por completo trascendente, en cada hombre particular encontramos como su reflejo la inmanente “forma en la materia” (*enhylon eidos*) que imprime de manera activa la forma humana en él.²⁹ Como ejemplo gráfico de todo el proceso podemos tomar el sol. Es “participado”, porque todas las cosas terrenales tienen participación en él. Sin embargo, el sol como tal no tiene contacto inmediato con nuestro mundo: es “no participado”, sólo se acerca a nosotros a través de la luz que emite. Lo importante es que, si bien el sol existe en sí mismo y para sí mismo, se puede considerar que su luz sólo existe *en relación* con nosotros. La luz del sol es el sol tal como aparece desde nuestra perspectiva. Si el sol ocupara todo el universo y no existiera ninguna otra cosa, la luz del sol tampoco existiría, porque no habría nada a lo que el sol pudiera aparecer en la forma de su luz solar. A modo de analogía, las versiones participadas inmanentes de las Formas sólo existen como consecuencia de ser participadas por algo inferior.

1.4.2. Participación y relación entre niveles de realidad

Como ya hemos indicado, para Proclo la participación es un proceso general que impregna todo, que involucra no sólo a la relación entre las Formas y los particulares, sino, lo que es aún más importante, a la relación de cada nivel de la realidad con otro nivel superior a él. Proclo explica esto de manera concisa en el seguimiento del pasaje del *Comentario de Parménides* antes citado (707.18-26):

Por lo tanto, así como cada una de las clases es doble, así también cada entero es doble [es decir cada plano de la realidad tomado como un entero]. Porque las clases son partes de enteros, y el entero no participado es distinto del participado. El Alma no participada es una cosa, la participada otra, la primera liga la pluralidad de almas, la segunda genera la pluralidad. Y el Intelecto no participado es distinto del participado, el segundo introduce la pluralidad inteligible, el primero la mantiene unida. De ahí que el Ser no participado del que proceden todos los seres, incluido el número total de ellos, es diferente del participado, que también es un ser; el

²⁹Para el concepto de “formas en la materia” en Proclo, véase Helmig 2006. Proclo se refiere a menudo a las formas inmanentes como *logoi*.

primero se ha “arrebatao”³⁰ por encima de los seres, en el segundo participan los seres.

Para comprender lo que Proclo quiere decir, podemos tomar el alma como el ejemplo más accesible. Como seres encarnados, conocemos al alma como es, inmanente presente en nuestro cuerpo que participa en ella. Pero, ¿esta alma participada es idéntica al alma como hipóstasis independiente? Con seguridad, para Proclo no: si lo fuera, el límite entre los niveles del cuerpo y el alma se desdibujaría. En realidad, no es el alma como tal (es decir, el Alma no participada) la que está presente en nuestro cuerpo, sino sólo el alma tal como aparece desde la perspectiva corporal, es decir, como un alma participada.

Este tema está relacionado muy de cerca con otra regla importante que Proclo formula en *ET* 21.1-3: “Todo orden tiene su principio en una mónada y se extiende hacia una multiplicidad que constituye una serie coordinada con esa mónada; por otro lado, la multiplicidad en todo orden retorna a una única mónada”. Por “mónada”, Proclo se refiere la “esencia” universal *no participada* de cada nivel (por ejemplo, el Intelecto universal), por “una multiplicidad” a la amplia gama de aspectos *participados* que el nivel en cuestión ofrece a algún nivel inferior para ser compartido por él, por ejemplo, una serie de intelectos particulares en los que participa el Alma (*ET* 21.22-33):

A partir de esto resulta evidente que a la naturaleza corpórea le pertenecen la unidad y la multiplicidad; una única naturaleza contiene las naturalezas múltiples conjuntamente conectadas; las múltiples naturalezas dependen de una única naturaleza, la del todo; es propiedad del orden de las almas el tener su origen en una única Alma, la primera Alma; y el descender hacia una multiplicidad de almas; y que esa multiplicidad retorne hacia una única Alma; el ser intelectual implica una mónada intelectual; y una pluralidad de intelectos que procede de un único Intelecto y retorna a aquella mónada; de lo Uno que es anterior a todos los seres depende la pluralidad de las Hénadas; es propio de las Hénadas la tendencia hacia lo alto en dirección a lo Uno. Así pues, después de lo Uno que es primero están las Hénadas, y después del Intelecto primero están los intelectos, y después del Alma primera están las almas, y después de la naturaleza universal están las naturalezas múltiples.³¹

De manera esquemática, podemos representar la jerarquía en la figura 11.

Una consecuencia significativa del modelo de Proclo es el hecho de que la participación siempre se da a través de la pluralidad. Si se dice que el nivel del alma “participa en el Intelecto”, en realidad no participa en el Intelecto como tal (es decir,

³⁰ Una alusión a los *Oráculos caldeos*, fr. 3.1.

³¹ Como señala Martijn (2010, p. 49), el hecho de que, a diferencia de las hipóstasis superiores, la Naturaleza no se caracterice como “primordial” (*prōtē*) sugiere que la Naturaleza monádica no es en realidad no participada, ya que es inseparable de los cuerpos. La verdadera causa trascendente de la Naturaleza es el Demiurgo.

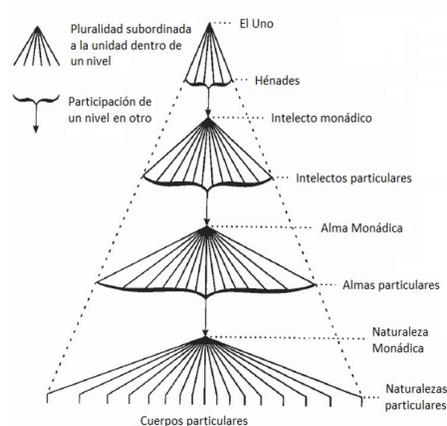


Figura 11: Jerarquía de participación.

en el Intelecto “monádico”), que es no participado, sino en sus diversos aspectos, es decir, en la pluralidad de intelectos particulares. Juntos, estos comprenden todos los aspectos del Intelecto monádico, pero cada uno captura un solo punto de vista intelectual. El Alma monádica es capaz de participar en todos estos puntos de vista a la vez, siendo su relación con el Intelecto compleja y bien equilibrada. Sin embargo, su visión del intelecto está necesariamente rota por una mayor pluralidad de la que pertenece al Intelecto mismo. Las almas particulares están en una posición aún peor, pudiendo relacionarse con el Intelecto sólo desde un ángulo específico, cada una a través del intelecto particular en el que participan; es sólo a través del medio del alma monádica que son capaces de obtener una visión más holística.³² Proclo captura la diferencia entre estas diferentes relaciones participativas al distinguir entre tres tipos de enteros (ET 67.I-II):

Toda entidad que constituye un todo o precede a las partes, o está constituida de partes, o se encuentra en una parte. Y es que o contemplamos en la causa la forma de cada cosa, y en tal caso llamamos forma preexistente en la causa a todo aquello que precede a las partes; o bien la contemplamos en las partes que participan de la causa y aquí pueden existir dos posibilidades: o la vemos en todas las partes en conjunto, y se trata entonces de un todo compuesto de partes, y la ausencia de una parte cualquiera de ese todo lleva a una disminución; o bien la vemos en cada una de las partes, considerando que también la parte ha devenido un todo por participación del todo, lo que efectivamente hace que la parte sea un todo, pero

³² Ver Proclo, ET 108.1-4: “Todo elemento individual de alguna clase puede participar de la mónada del grado inmediatamente superior de una de las dos siguientes maneras: o a través del propio universal, o a través del elemento individual contenido en la mónada y a él correspondiente en base a la relación analógica relativa a la serie en su conjunto”.

como lo puede ser una parte. Por consiguiente, el todo compuesto de partes es el todo considerado en el estadio de su existencia; el todo que precede a las partes es el todo considerado a nivel causal; el todo que se encuentra en las partes es el todo visto como participado (ET 65).

Desde esta perspectiva, la mónada no participada de cada nivel es un “entero antes que las partes”, mientras que la mónada del nivel subordinado inmediato sólo puede relacionarse con ella como un “entero-de-partes”, pudiendo participar en todos sus aspectos a la vez. En cuanto a los miembros particulares de este nivel subordinado, cada uno de ellos solo puede relacionarse con el plano superior a través de uno de los miembros particulares de este plano que refleja la mónada en sí misma al ser un “entero en la parte”.³³

Una consecuencia sorprendente de este modelo es que los miembros particulares pluralistas de cada nivel sólo existen como entidades independientes desde el punto de vista de algún nivel subordinado que participa en ellos. Así, es sólo en relación con los cuerpos participantes que existen almas particulares, por ejemplo, mientras que en sí misma el Alma es siempre monádica. Tal idea puede parecer sorprendente, ya que implica que sin su cuerpo ningún alma particular podría existir. Por extraño que parezca, es justo lo que Proclo cree, con el importante apéndice de que los propios cuerpos son, por supuesto, producidos por el Alma. Uno podría preguntarse si esto no es un peligro para la inmortalidad y el carácter imperecedero del alma individual. Los neoplatónicos tardíos son conscientes del problema y lo resuelven introduciendo otro tipo de cuerpo diferente al físico, un cuerpo sutil e invisible que pueden participar en el alma incluso después de la muerte del cuerpo físico (ET 196):

Toda alma participada hace uso de un cuerpo, no derivado sino primero, el cual es eterno y tiene una hipóstasis inengendrada e incorruptible. Porque si toda alma es eterna por esencia y gracias a su propio ser es la fuente primera que hace animado a alguno de los cuerpos, lo haría animado perpetuamente, pues el ser de toda alma está exento de cambio. Si esto es así, también el cuerpo animado es animado perpetuamente y perpetuamente participa de la vida (...). Por otro lado, toda alma participada tiene como participante directo un cuerpo, si es verdad que está participada y no es imparticipable, y que gracias a su mismo ser anima a su participante. Por lo tanto, toda alma participada dispone de un cuerpo primero, no derivado, eterno, no generado e incorruptible por esencia.

Proclo a menudo llama a este primer cuerpo perpetuo un “vehículo” (*ochēma*) del alma, designándolo como “astral”, “luminiscente” o “etéreo”³⁴, en contraste con el

³³ Ver Proclo, *In Parm.* 703.9-25; ET 24.II - 13.

³⁴ Ver p. Ej. Proclo, *In Tim.* III 195,5 (*ochēma astroeides*); II 81.20-1 (*ochēma to augoeides*); I 5-15 (*ochēma aitherion*).

cuerpo físico que es “terrenal” y “parecido a una ostra”.³⁵ Incluso el alma irracional necesita tener un cuerpo sutil propio. Es cierto que las almas irracionales no son inmortales y, en teoría, podrían perecer después de la muerte de nuestro cuerpo físico. En este caso, sin embargo, sería difícil dar sentido a los mitos de Platón que describen el destino de las almas entre encarnaciones, aparentemente dando por sentado que las almas llevan consigo toda su irracionalidad; de lo contrario, no tendría sentido castigarlas y no cometerían tantos errores desconsiderados en la elección de vidas en el Mito de Er en la *República*. En consecuencia, Proclo asume la existencia de un cuerpo “neumático”, que no es perpetuo, sino que sobrevive a través de una serie de reencarnaciones hasta que el alma pasa por todo lo que se requiere de ella para purgarse a sí misma de su propia irracionalidad.³⁶ III 236,32-237,9; 299.27-300.13. Cf. Opsomer 2006, p. 147-151. Para conocer los antecedentes históricos del concepto de cuerpo astral y neumático, consulte el “Apéndice II” en Dodds 1933.

La postulación de tres tipos de cuerpos es un ejemplo típico del enfoque filosófico de los neoplatónicos orientales. Los lectores acostumbrados a Plotino o a la tradición platónica más antigua tal vez consideren esto como una complicación innecesaria, que conduce a una multiplicación interminable de capas de realidad al introducir entidades cada vez más elevadas (que, en este caso, además, recuerdan desconcertantemente al espiritismo moderno). Para Proclo, sin embargo, es un paso lógico inevitable sin el cual no podría llevar el problema de la participación a todas sus conclusiones lógicas. Mientras Proclo intenta describir la realidad por medio de un modelo lógico por completo coherente, no puede evitar hacer su esquema demasiado complicado en detalles. La relativa simplicidad de la metafísica de Plotino sólo fue posible a expensas de no luchar por la coherencia absoluta, confiando en varias ideas particulares que no siempre tienen que ser compatibles de manera lógica. Los neoplatónicos tardíos ya no están satisfechos con un enfoque tan flexible, considerándolo demasiado vago y abierto. En cambio, toman el camino de la consistencia lógica estricta, sin importarles el hecho de que a veces les lleva a proposiciones que hacen que los lectores modernos se sientan más bien mareados.

³⁵ Ver p. ej. Proclo, *In Tim.* I 5,16 (*ochēma gēinon*); III 298.27-9 (*ochēma ostreōdes*). El cuerpo “parecido a una ostra” se refiere al *Fedro* 250c6 de Platón: los humanos estamos “unidos a nuestro cuerpo a la manera de las ostras”.

³⁶ Ver Proclo, *In Tim.*

1.4.3. Grados de participación

Hasta ahora hemos presentado el modelo de participación de Proclo en su forma más simple, describiéndolo tan sólo mediante tres términos: la mónada no participada, sus aspectos participados y los términos participantes en el nivel inferior. Sin embargo, en su perfeccionismo, Proclo no siempre se contenta con un esquema tan simple, y para análisis más detallados necesita introducir otras distinciones sofisticadas que puedan capturar varios matices jerárquicos sutiles. Este refinamiento concierne sobre todo al término medio de nuestra tríada. Si bien hasta ahora hemos tratado los aspectos participados de cada nivel como una categoría monolítica, en realidad existe una jerarquía completa de términos participados. Dentro de esta jerarquía, la distinción más importante es entre dos tipos de entidades (ET 64.1-12):

Toda mónada-principio hace existir una doble serie de realidades, una de hipóstasis que existen en sí completas, otra de irradiaciones que tienen la propia existencia en otra cosa distinta de sí. Porque si la procesión es descendente, y pasa por los grados propios de las causas constitutivas, de los seres completamente perfectos proceden los perfectos y a través de estos como grado intermedio los imperfectos, según el orden debido; de modo que unos serán seres que existen en sí completos, los otros por el contrario serán imperfectos. Y estos últimos nacen ya perteneciendo a sus participantes (en efecto, siendo imperfectos tienen necesidad de un substrato para poder existir); sin embargo, aquellos hacen que los participantes sean sus partes integrantes (porque siendo perfectos los llenan de sí mismos y los establecen en sí mismos, y no requieren en absoluto de seres inferiores para su propia existencia).

En ET 82 aprendemos además que este tipo más poderoso de entidades participadas también son capaces de autorconversión, lo que en otras palabras significa que son autoconstituidas. Sin embargo, tal capacidad implica una separación esencial de los términos participantes (ET 82):

Todo ser incorpóreo, teniendo la facultad de volverse hacia sí mismo, si es participado por otros, lo es permaneciendo separado. Si suponemos que no se da separación, su actividad no estará separada de lo participante, y tampoco su ser. Pero si esto es así, no realizará una conversión hacia sí mismo, pues en tal caso se encontraría separado de lo participante, dado que se trata de dos cosas distintas. Si puede entonces volverse hacia sí mismo, es participado permaneciendo separado, en el caso de que sea participado por otros.

Tal proposición parece sorprendente, pues parece estar en contradicción con lo antes dicho. ¿Cómo pueden cualquier término participado separarse

de sus participantes, si la esencia misma de la participación consiste justo en una relación entre el participante y el participado, siendo, por tanto, imposible sin la presencia de algún término participante? La respuesta es que la “separación” no puede tomarse aquí de manera literal. Así como podemos decir de los niveles autoconstituidos que se “producen a sí mismos” (ET 40-1), aunque desde una perspectiva diferente son engendrados por niveles superiores a ellos, de manera similar la separatividad de “sustancias completas en sí mismas” (*autoteleis hypostaseis*) debe verse sólo como relativa. En realidad, ellos tampoco pueden existir a menos que estén participados por algo, pero a diferencia del tipo inferior de entidades participadas, tienen sus términos de participación por completo bajo control y no se ven afectados por ellos. Proclo expresa muy bien esta distinción al final de la proposición 64 antes citada: la presencia de términos de participación es requerida por los dos tipos de entidades participadas, pero los inferiores “pertenecen a sus participantes”, siendo asimilados a ellos, mientras que los superiores “hacen que los participantes les pertenezcan”, permaneciendo totalmente dominantes. Las sustancias completas en sí mismas dependen, por tanto, de sus participantes sólo con respecto a su existencia (porque no existirían sin ser participadas), pero en su comportamiento permanecen por completo independientes, imprimiendo sus propiedades en los participantes sin ser susceptibles a ninguna influencia de parte de ellos.

Pero, ¿qué quiere decir Proclo con esta distinción en realidad? La respuesta se puede encontrar en la continuación de la proposición 64 (ET 64.19-26):

A partir de esto resulta evidente que también las Hénadas proceden de lo Uno, en parte como perfectas en sí mismas, en parte como irradiaciones (*ellampseis*) de unificaciones; los intelectos en parte son sustancias en sí perfectas, en parte son una suerte de proceso perfectivo de orden intelectual; las almas en parte se pertenecen a sí mismas, en parte pertenecen a los cuerpos que animan, por lo cual no son sino imágenes de almas. Así, no toda Hénada es un dios, sino que lo es sólo la Hénada perfecta en, por ejemplo, las Inteligencias, que poseen un ser y una actividad eternos.

Mientras que en las secciones anteriores simplificamos las cosas al considerar a las entidades participadas como reflejos inmanentes de un nivel superior en uno inferior, para Proclo esto sólo representa un aspecto de la participación. Si de esto se tratara toda la participación, sólo existiría la mónada en cada nivel, existiendo realmente todos los aspectos participados en un nivel

inferior como estados inmanentes de sus términos de participación. Proclo está convencido, sin embargo, de que además tiene que existir una serie de términos particulares independientes en cada nivel. Así, además de las almas como estados irradiados presentes en los cuerpos, tiene que existir una categoría de almas como entidades separadas que todavía son participadas, pero que, sin embargo, retienen cierta trascendencia relativa, y nunca se convierten en una propiedad del nivel corpóreo.

Sin duda podemos preguntarnos cómo una entidad participada puede ser trascendente (aunque en un sentido relativo), cuando la misma distinción entre no participado, participado y participante sirve principalmente para reconciliar la trascendencia de las causas superiores con su inmanencia: toda entidad superior es trascendente en su núcleo no participado, pero inmanente en sus aspectos participados. ¿No es, por tanto, un término participado ya inmanente por su definición? Proclo admite esta objeción, pero logra sortearla mediante la siguiente proposición (*ET* 81):

Todo aquello que, manteniéndose separado, es participado está presente en lo participante gracias a un poder no separado que le concede. Si, en efecto, [lo participado] está en sí separado de lo participante y no está en él, dado que posee en sí su propia hipóstasis, hay necesidad de un intermediario entre ellos que los conecte, más semejante a lo participado, pero encontrándose propiamente en lo participante. Y es que, si aquel está separado, ¿cómo puede este participar, no poseyendo ni directamente lo participado, ni otra cosa que provenga de aquel? Por lo tanto, una potencia y una irradiación, procediendo de lo participado en lo participante, los harán entrar en conexión.

En otras palabras, una sustancia completa en sí misma sólo puede ser participada a través de su propio estado irradiado (*ellampsis*) que está presente de manera inmanente en el término participante. El problema se puede demostrar mejor en la relación entre cuerpo y alma, que sin duda es la razón principal por la que Proclo introduce esta sutil distinción. ¿Qué queremos decir exactamente cuando decimos que el hombre “tiene alma”? En el nivel más básico, queremos decir que el cuerpo del hombre participa en el alma. Proclo, sin embargo, considera que tal afirmación es demasiado vaga y necesita hacerla más precisa. Al final, conceptualiza la relación entre cuerpo y alma como involucrando no menos de cuatro entidades. El primero es el cuerpo que participa en un alma racional particular. Sin embargo, esta última es “completa en sí mismo y “separada”, por lo que no puede entrar en una relación directa con

el cuerpo. En consecuencia, como imagen o “semblante” en sombras, hace surgir el alma irracional que actúa como mediadora. El alma irracional puede estar fácilmente presente en el cuerpo, ya que tiene el estatus de un “estado irradiado” que pertenece al cuerpo participante. El cuarto término es el Alma monádica, desempeñando el papel de garante trascendente de todo el proceso de participación: al no ser participada en sí misma, no tiene relación con el cuerpo particular, pero sí tiene relación con el alma racional particular, que es su aspecto participado (con más precisión, el alma particular tiene una relación con él, el Alma monádica queda absorta en sí misma). Todo el proceso se muestra en la figura 12.

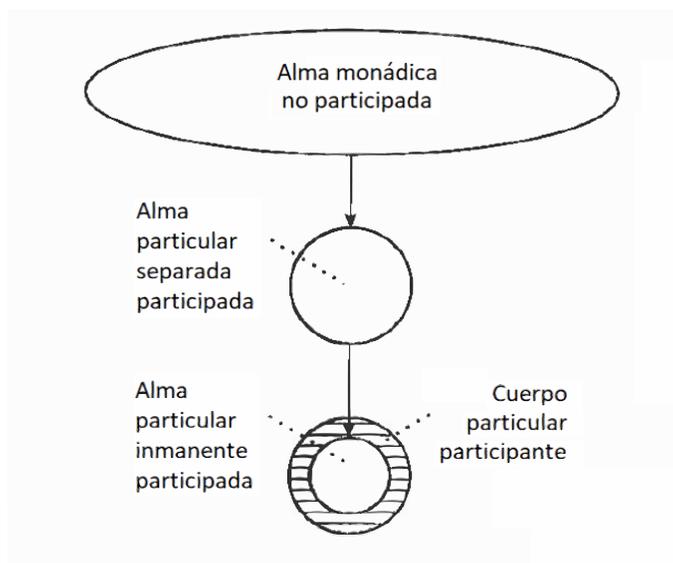


Figura 12: Participación del cuerpo humano en el alma

Sin embargo, es sólo con los términos más elevados de cada nivel (es decir, en este caso con cuerpos humanos) que encontramos esta versión completa de participación. La razón se da en la proposición 62: “Toda multiplicidad, si está más cerca de lo Uno, es menor en cantidad con respecto a aquellas que están más lejos, pero es mayor en potencia”. De ello se deduce que “las naturalezas corpóreas son más numerosas que las almas, que éstas son más numerosas que los intelectos, que los intelectos a su vez son más numerosos que las Hénadas divinas” (ET 62.9-11). Proclo infiere de esto que en cada

plano inferior tiene que existir una serie de términos que no tienen conexión directa con los términos del nivel supraordenado (*ET* 110.1-5):

De todos los elementos ordenados en cada serie, los primeros y estrechamente conectados a su mónada pueden participar de los miembros inmediatamente sucesivos de la serie superior en virtud de la analogía, mientras que los menos perfectos, distantes de su propio principio en varios grados, por su naturaleza no gozan de tal privilegio.

Un ejemplo típico son los cuerpos: son más numerosos que las almas, por lo que no todos los cuerpos poseen un alma propia. Según Proclo, sólo los humanos como criaturas racionales tienen su propia alma, pudiendo relacionarse con las almas “completas en sí mismas”, es decir, con las almas racionales. Los otros seres vivos sólo poseen almas en el sentido de “estados irradiados”, sin ningún vínculo con ningún alma verdadera (es decir, separada).³⁷

La idea de que los animales tengan sólo un rastro inferior de alma es algo con lo que incluso Plotino estaría de acuerdo.³⁸ Sin embargo, se negaría enérgicamente a aplicar la misma regla a todos los niveles superiores, que es justo lo que hace Proclo en *ET* 111.I-6:

Toda la serie intelectual está constituida por las Inteligencias divinas, las cuales han recibido participación de los dioses, y por Inteligencias puras; toda la serie psíquica está constituida por Almas intelectivas, que dependen de intelectos que les son propios, y por Almas puras; y toda la naturaleza corpórea está constituida por naturalezas dotadas de un alma que está al mando de ellas y que tiene origen lo alto, y por naturalezas puras, a las cuales no les ha tocado en suerte la compañía de un alma.

Desde la perspectiva de los humanos, es principalmente el nivel del alma lo que es muy interesante. Proclo reconoce tres tipos básicos de almas: almas divinas, demoníacas y humanas. Mientras que los dos primeros poseen intelectos propios, las almas humanas, que se encuentran en el nivel más bajo de la jerarquía, no tienen esa suerte (*ET* 181-3). Así como los animales sólo tienen una apariencia de alma, los humanos sólo tienen una apariencia de intelecto. Ni siquiera los filósofos son una excepción, como explica Proclo en el *Comentario al Cratilo* (64):

³⁷ Ver *PT* III 6, 23.16-17: “Sólo los seres vivientes racionales tienen una participación en el alma, porque estrictamente hablando es sólo el alma racional la que merece el nombre de *alma*”.

³⁸ Véase Plotino, *Enn.* VI 4, 15,8-17; IV 4, 18,6-9.

El Intelecto esencial contiene como un todo, todo junto y en realidad la verdadera comprensión de toda la realidad. El intelecto del filósofo, sin embargo, como no es esencial sino una iluminación del intelecto y, por así decirlo, una imagen del intelecto, piensa en el nivel particular y comprende la verdad sólo de manera intermitente.

Si Plotino se veía a sí mismo firmemente enraizado en el dominio inteligible en el verdadero núcleo de su ser, logrando en ocasiones unificarse incluso con el Uno como tal, la visión neoplatónica tardía es más modesta: se considera que el filósofo se encuentra en la interfaz del cuerpo y alma, que no tiene acceso directo a ningún nivel superior. La actividad intelectual puede ser simplemente emulada de manera psíquica por los seres humanos. La verdadera intuición intelectual sólo pertenece a dioses y demonios.

Nada de esto significa, por supuesto, que no debamos esforzarnos en absoluto por la percepción intelectual. El filósofo es consciente de sus propios límites, sabiendo que su intelecto psíquico es sólo una imitación del verdadero. Sin embargo, sabe que incluso esta actividad intelectual derivada es buena para el alma. En realidad, según Proclo, el hecho de que sólo tengamos un acceso indirecto a la actividad intelectual hace que sea aún más importante para nosotros aspirar a ella. Las entidades participadas “completas en sí mismas” están disponibles para sus participantes en automático, por así decirlo. Al ser capaces de autorconversión (*ET* 82), son autoconstituidas (*ET* 42-3) y, por ende, también son perpetuas (*ET* 45-6). De esto se deduce que son participadas por sus participantes apropiados de manera continua, porque si su participación fuera interrumpida por un solo momento, se desvanecerían y se fusionarían con su mónada. En el caso de los estados irradiados, sin embargo, no existe tal necesidad de participación: dado que pertenecen a sus participantes, al no tener su ser en sí mismos, pueden originarse y perecer libremente, y la participación en ellos puede interrumpirse con facilidad.

En el universo de Proclo, esto sólo puede suceder a nivel del alma. Los niveles superiores no tienen forma de poner fin a su participación, siendo por completo inmutables (*ET* 76). El alma es inmutable y eterna también en su esencia, pero está sujeta al tiempo en su actividad (*ET* 191), por lo que es capaz de cambiar. De todas las clases de almas, sólo las humanas hacen uso de esta desafortunada habilidad. Como las primeras entidades cambiantes (*ET* 184), las almas humanas son capaces de descender de manera abrupta de la irradiación intelectual que se les ofrece de manera perpetua desde arriba, con-

virtuéndose este “descenso” en una fuente de maldad. En efecto, es tanto más importante cultivar nuestra actividad intelectual, porque es sólo por medio de ella que podemos reconectarnos con nuestras causas superiores. Los neoplatónicos tardíos pueden carecer de la confianza olímpica de Plotino, pero su esfuerzo por vincularse con los niveles superiores no es menos intenso, aunque en su opinión, esta vinculación sólo puede lograrse de manera indirecta.

Bibliografía

- Bussanich, J., (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill.
- Carabine, D., (1995), *The Unknown God: Tegative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Peeters Press, Louvain.
- Cleary, John J. (ed.), (2000), “The Role of Mathematics in Proclus’ Theology”, in Segonds and Steel, (2000), pp. 65-90.
- Dillon, J., (1996b), “Damascius on the Ineggable”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, pp. 120-129 (reprinted in Dillon 1997).
- , (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347- 274 BC)*, University Press, Oxford.
- Dodds, E. R., (1933), *Proclus: The Elements of Theology*, (2nd edn with adenda 1962), Oxford University Press, Oxford.
- Edwards, M. J., (1997), “Being, Life and Mind: A Brief Inquiry”, in Blumenthal and Finamore (1997), pp. 191-205.
- Festugière, A. J., (1955), *Epicurus and his Gods*, trans. By C.W. Chilton, Blackwell, Oxford.
- , (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation in the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden.
- Hadot, P., (1966), “La métaphysique de Porphyre”, in *Porphyre, Entretiens sur l’antiquité classique*, 12, Fondation Hardt, Vandoeuvres – Geneva, pp. 127-163.
- , (1988), *Plotin: Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Cerf, Paris.
- , (1995), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. By Michael Chase, Blackwell, Oxford, (French orig. 1987).
- Hanneder, J., (1998), *Abhinavagupta’s Philosophy of Revelation*, Egbert Forsten, Groningen.
- Helmig, Chr., (2006), “Die atmende Form in der Materie: Einige Überlegungen zum enulon eidos in der Philosophie des Proklos”, in Perkams and Piccione (2006), pp. 259-278.
- Hoffmann, Ph., (1997), “L’expression de l’indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius”, in C. Levy and L. Pernot (eds.), *Dire l’évidence philosophie et rhétorique antiques*, Harmattan, Paris, pp. 335-390.
- , (2000), “La tríade chaldaïque ἔρωσ, ἀληθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius”, in Segonds and Steel, pp. 459-489.

- Llyod, A. C., (1967), "The Later Neoplatonists", in Armstrong (1967a), 272-2330.
 —, (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford.
- MacIsaac, D. G., (2001a), "The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus", unpublished Ph. D. dissertation, University of Notre Dame, Notre Dame.
- Mansfeld, J., (1993), "Aspects of Epicurean Theology", *Mnemosyne* 46, pp.172-210.
- Martijn, M., (2010), *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill, Leiden.
- Meijer, P. A., (1992), *Plotinus On the Good or the One*, J.C. Gieben, Amsterdam.
 —, (2003), "'Proclus', Introduction of the One in his Theologia Platonica: Some Unorthodox View son the Nature of the One", *Ancient Philosophy*, 23, pp. 395-414.
- O'Brien, D., (1999), "La matière chez Plotin. Son origine, sa nature", *Phronesis* 44, pp. 45-71.
- Opsomer, J., (2001), "Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)", *Phronesis* 46, pp. 154-188.
 —, (2006), "Was sind irrationale Seelen?", in Perkams and Piccione (2006), pp. 136-166.
- Rist, J. M., (1962), "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus", *Classical Quarterly* 12, pp. 99-107.
 —, (1964a), "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", *Hermes*, 92, pp. 213- 25.
- Rosán, L. J., (1949), *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Anciens Thought*, Cosmos, New York, (2nd edn Prometheus Trust, Westbury, 2009).
- Saffrey, H. D., (1986), "Neoplatonist Spirituality II: From Iamblichus to Proclus and Damascius", in A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge, London, pp. 250-265.
- Schroeder, F. M., (1996), "Plotinus and Language", in Gerson (1996), pp. 336-355.
- Siorvanes, L., (1996), *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Yale University Press, New Haven and London.
- Steel, C., (1996), "Puissance active et puissance receptive chez Proclus", en F. Romano and R. L. Cardullo (eds.), *Dunamis nel neoplatonismo*, La Nuova Italia Editrice, Florence, pp. 121-137.
 —, (2005a), "Theology as First Philosophy: The Neoplatonic Concept of Metaphysics", *Quaestio* 5, pp. 3-21.
 —et al., (2006), "Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung", in Perkams and Piccione (2006), pp. 230-255.
- Sweeney, L., (1982), "Participation and the structure of Being in Proclus", in R.B. Harris (ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, State University of New York Press, Albany, pp. 140-155.
- Trouillard, J., (1972), *L' Un et l'âme*, Les Belles Lettres, Paris.
- Van Riel, G., (2001a), "Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter", *Phronesis* 46, pp. 129-153.
- Wallis, R. T.,(1972), *Neoplatonism*, Duckworth, London.

Whittaker, J., (1975), "The Historical Background of Proclus' Doctrine of the $\Lambda\theta\theta\upsilon\pi\sigma\iota\alpha$ ", in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'antiquité classique 21, Fondation Hardt, Vandoeuvres and Geneva, pp. 193-237.