

Henadología y ontología, o los dioses y las formas: la metafísica binaria y erótica de Proclo

Henadology and ontology, or the gods and the forms: Proclus's binary and erotic metaphysics

José Manuel Redondo Ornelas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

Este artículo se propone mostrar el complejo proyecto metafísico de Proclo: tanto una metafísica de la unidad como una metafísica del ser, lo que implica una distinción entre henadología y ontología, respectivamente. Dicha distinción pone seriamente en entredicho la reductiva caracterización moderna acerca de la metafísica occidental como exclusivamente una metafísica del ser. La henadología de Proclo ofrece otra manera de pensar actualmente la necesidad de la metafísica más allá de las postulaciones modernas de una superación de la misma. Se trata de una metafísica cuya orientación es un radical monismo no-dual, resultante en una apreciación asimismo radicalmente positiva respecto al mundo y el cuerpo, a la imaginación y a las emociones. Asimismo, este artículo pretende presentar la actual revaloración del pensamiento de Proclo, uno de los filósofos (neo)platónicos más notables y reconocidos de la antigüedad e influyente en la posteridad bizantina, medieval, renacentista, hasta la filosofía idealista alemana.

Palabras clave: Proclo, henadología, metafísica del ser, neoplatonismo, monismo no-dual

Abstract:

This article intends to show Proclus's complex metaphysical project: both a metaphysics of unity and a metaphysics of being, which implies a distinction between henadology and ontology, respectively. This distinction seriously questions the

reductive modern characterization regarding western metaphysics as exclusively a metaphysics of being. Proclus's henadology presents a way to think about the necessity of metaphysics beyond modern postulates about the overcoming or the death of it. This is a metaphysics whose orientation is a radical non-dual monism, resulting in an equally radical positive appreciation of the world, the body, the imagination and the emotions. Moreover, this article pretends to present the actual revaluation of Proclus's thought, one of the most notable and acknowledged of the (neo)platonian philosophers of antiquity as well as influential in byzantine, medieval, and renaissance posterity up to German idealist philosophy.

Keywords: Proclus, henadology, metaphysics of being, neoplatonism, non-dual monism

Activo durante el dramático siglo v de nuestra era,¹ Proclo fue uno de los filósofos (neo)platónicos² más notables y reconocidos de la antigüedad e influyente en la posteridad bizantina, medieval, renacentista, e incluso en la filosofía idealista alemana.³ Proclo nació en Constantinopla, pero, habiendo hecho estudios previamente en Alejandría, desarrolló toda su carrera filosófica en Atenas, donde fue el "diádoco" o "sucesor", el director de la Academia o escuela de filosofía platónica, la más prestigiosa de su tiempo.⁴ Proclo expondrá la versión más sistemática del

¹ * Las traducciones del griego al español, salvo cuando se indica otro autor, son mías. En el caso de las transliteraciones, sigo los criterios más comunes; asimismo, he decidido no acentuar las transliteraciones.

Para una breve pero concisa exposición del turbulento contexto histórico del siglo v, véase Digeser (2010). Sobre la antigüedad tardía en general, contexto histórico del pensamiento de Proclo, ver Bowersock, Brown y Grabar (2001); ver también Clark (2011) y Cameron (2001).

² El término "neoplatonismo" obscurece más antes que aclarar, como afirma Gerson (2007); ver también Gerson (2013). Ver Ramos (2006). La categoría "neoplatonismo" es una categoría moderna, formulada principalmente por teólogos protestantes alemanes del siglo xviii. Fue utilizada inicialmente como una categoría polémica con una clara intención peyorativa que buscaba separar a quienes fueron los más duros críticos del cristianismo durante los primeros siglos de nuestra era; se intentaba aislarlos de Platón, interpretado éste como una especie de pensador cristiano antes de Cristo.

³ Particularmente en el caso de Hegel, lo que se ha ocupado de señalar, entre otros, Giovanni Reale, en ocasiones incluso recurriendo al alemán para explicar el proyecto filosófico procliano. Véase Reale (2005), (1989) y (1996).

⁴ Lucas Siorvanes indica que en 415 fue promulgada una ley que excluía a los helenos del servicio imperial y del ejército, por lo que es razonable asumir que devotos helenos como los padres de Proclo se fueran de Constantinopla, volviendo a Janto, en Licia, en el Asia menor. Tiempo después, el joven Proclo fue enviado a Alejandría para estudiar retórica y derecho romano. En Alejandría, Proclo se relaciona con autoridades culturales bizantinas, parte de la reorganización de las escuelas de

platonismo tardío, considerada uno de los sistemas metafísicos más complejos desarrollados en Occidente.

En las últimas décadas, observamos una revaloración o cambio significativo en el modo en que es considerada la filosofía de Proclo.⁵ Particularmente, cabe destacar el renovado interés que ha causado su sofisticado y revolucionario proyecto metafísico, su *henadología*. Se trata de una metafísica cuya orientación es un radical monismo no-dual, resultante en una apreciación asimismo radicalmente positiva respecto al mundo, a la imaginación, a las emociones y al cuerpo. La recuperación de la *henadología* de Proclo —se la ha llamado también *henología*—, pone seriamente en entredicho la famosa y reductiva caracterización hecha por Heidegger, en *Ser y Tiempo*, acerca de la historia de la metafísica occidental como *ontoteología*, como una metafísica del ser, el modelo procliano siendo una metafísica doble, tanto una metafísica de la unidad como una metafísica del ser. Dicha recuperación también es paralela al actual interés general por la antigüedad tardía misma y, naturalmente, el neoplatonismo.⁶ Proclo pertenece a una corriente de platonismo inaugurada por Jámblico y desarrollada por Siriano que diverge del platonismo de Plotino y Porfirio en algunas cuestiones fundamentales, principalmente con respecto a la naturaleza del alma y su estatuto ontológico.

El platonismo tardío, particularmente el de Proclo, aunque influenciado en esto por su querido maestro Siriano, concibe la filosofía de Platón como una síntesis y reforma de sabiduría antigua que adapta y transmite el conocimiento de Orfeo y de Pitágoras, en consonancia (*symphonian*) con la sabiduría de los egipcios y los caldeos, así como con Homero y Hesíodo. La filosofía es presentada como *análoga* a las tradiciones místicas, y Platón es considerado como un *mistagogo* que se expresa de

Constantinopla por Teodosio II alrededor del 425 —reorganización con la que de alguna manera se ve involucrado Proclo dada su relación con el reconocido sofista Leonas—. Es cuando viaja a Constantinopla que, de acuerdo con Marino, Proclo tiene la visión de Atenea, quien le indica ir a Atenas a estudiar filosofía (Siorvanes, 1996: 2-4) (Marino de Néapolis, 1999: VI y IX). Sobre la Atenas del siglo V como un pueblo universitario, véase Siorvanes (1996: 20, ss). Por lo anterior, puede inferirse que Atenas aún era predominantemente pagana. Siorvanes asevera que las escuelas neoplatónicas eran centros de educación avanzada, los cuales proveían no sólo la posibilidad del estudio y la investigación sino también el acceso a toda una cultura y vida civilizada (Siorvanes, 1996). Si bien la Academia ateniense aparentemente estuvo inactiva por algunos siglos, revivió bajo la dirección de Plutarco (c. 350-430), miembro de una familia ateniense prominente, la cual desde hacía mucho tiempo había tenido un rol importante en la vida religiosa tradicional de la ciudad, nos dice DePalma Digeser. La Academia de Plutarco se convirtió rápidamente en uno de las principales escuelas del platonismo jambliquano, atrayendo a diversos y notables estudiantes de todo el Mediterráneo (Digeser, 2010: 587).

⁵ Véase Gersh (2014); Butorac y Layne (2017); D'Hoine y Martijn (2017).

⁶ Véase Remes y Slaveva-Griffin, 2014; Romano, 1998, y Gerson, 2010. Sobre la antigüedad tardía ver las referencias de la nota 1.

diversos modos, recurriendo al mismo tiempo a diferentes tipos de discursos: científicos, teológicos, poéticos, etcétera. Esto se refleja en la extensa obra de Proclo que aún se conserva y que incluye desde diversas obras científicas propias (sobre astronomía), comentarios a diálogos platónicos, obras de hermenéutica teológico-filosófica, composiciones de himnos a los dioses, hasta obras notoriamente sistemáticas y complejas que implican un intrincado sistema unitario y coordinado de metafísica, teología, lógica, ética, epistemología, filosofía de la naturaleza (cosmología, física y matemáticas) y estética. Es decir, la propuesta filosófica de Proclo recurre a la expresión multimodal de diversas perspectivas de investigación, presentando diferentes discursos (míticos, científicos, poéticos, lógicos, simbólicos, etcétera) concebidos como complementarios y simultáneos —algo que, de acuerdo con nuestro filósofo, hace el mismo Platón (Proclo, 2005: I, 4; 1864: 646, 16-647, 15)—.⁷

Metafísica de la participación y la singularidad: el Uno, las hénadas y la ontología

De acuerdo con la concepción holística de la filosofía que caracteriza al neoplatonismo, donde las diferentes disciplinas filosóficas están todas relacionadas habiendo una interdependencia entre unas y otras, particularmente la metafísica y la lógica se hallan íntimamente vinculadas en la obra de Proclo. Lo inteligible es presentado como lógicamente consistente, pero la estructura ontológica de la realidad tiene además rasgos fundamentalmente dinámicos, vivos y eróticos. Todos los niveles de la realidad están constituidos por la tensión dialéctica de los principios del Límite y lo Ilimitado, los cuales surgen del primer principio de todo, la unidad, el Uno. Es el principio del Límite lo que le da a la realidad su arreglo racional y orden lógico preciso, pero lo Ilimitado provee de esa abundancia sin fin que fluye a través del universo como vida y poder (Chlup, 2012: 47-48).⁸

⁷ De ahora en adelante, *Teología Platónica* (2005) se abreviará como *TP*. Sobre los diferentes métodos de instrucción usados por Platón en sus diálogos, de acuerdo con el platonismo tardío, ver también Anonymus (2011: XI), donde se enumeran quince métodos diferentes: 1) profecía inspirada (*to enthousiastiko*), 2) demostración, 3) definición, 4) división, 5) análisis, 6) evidencia indirecta (*to tekmeriotei*), 7) imagen o metáfora (*to eikoniko*), 8) ejemplo (*to paradeigmatiko*), 9) inducción, 10) analogía, 11) aritmética, 12) abstracción (*to kata aphairesin*), 13) suma o adición, 14) historia y 15) etimología. Sobre el recurso discursivo multimodal de Proclo, ver Gersh (2000).

⁸ Chlup se refiere a esto como “la naturaleza dinámica de todas las estructuras ontológicas”. Estos dos principios (el Límite y lo Ilimitado) se asocian, en el platonismo, con las llamadas doctrinas no-escritas de Platón. Véase Platón (1998).

A diferencia de Plotino, los platónicos posteriores hacen mayor énfasis en la radical inefabilidad y misterio que el Uno es para el pensamiento, desarrollando la teología negativa hasta el extremo; pero al mismo tiempo enfatizan la presencia radicalmente inmediata, de alguna manera, del Uno en todas las cosas. Así pues, el Uno no es simplemente una remotísima abstracción metafísica sino, de hecho, un poder que, siguiendo la descripción de Chlup, podemos concebir como el horizonte de todas las cosas así como de toda nuestra experiencia (Chlup, 2012: 50); es decir, el problema de la relación entre la unidad y la multiplicidad es pensado tanto ontológica como epistemológicamente, siendo la unidad la precondition necesaria tanto para el ser como para el conocer. La unidad hace al cosmos accesible al pensamiento, al mismo tiempo manteniendo la identidad de todas las cosas. Podemos decir que en el caso del platonismo tardío tenemos una *epistemología metafísica*, donde los diferentes niveles metafísicos son al mismo tiempo niveles de conocimiento y de conciencia (Plotinus, 1966-68: I, 10, 5-10).⁹

El Uno es el principio que contiene, como un marco, todas las cosas, convirtiéndose así al universo en una totalidad unificada. Este primer principio tiene una función teleológica: paradigma de la perfección, todo aspira y tiende hacia la unidad. A todas las cosas las dota de coherencia siendo al mismo tiempo el Bien hacia lo que todo tiende. El primer principio, siendo también llamado el Uno-Bien, en el platonismo tardío, la búsqueda o tendencia hacia lo bueno se concibe como la iniciativa básica que dirige la realidad en su totalidad; el Bien es la plenitud suprema hacia la que todo aspira. Dado que todo tiende hacia la unidad, hacia la auto-preservación, dicha aspiración que todo ser muestra implica la existencia del Bien como tal (Proclo, 2017: 8, 1). El Uno, primer principio de todo, es reconocido en rigor como radicalmente incognoscible e inefable; sin embargo, para intentar hacernos una cierta idea, podemos pensarlo como (el) absoluto, razón por la que podemos considerarlo como hallándose más allá de la oposición trascendencia-inmanencia. Por un lado, podemos pensarlo como inmanente, dado que, por definición, aquello absoluto abarca todo, está presente en todas las cosas, pero al mismo tiempo e igualmente, por definición, se halla más allá de todas y cada una de las cosas. Así pues, expresada su radical inefabilidad, se insiste en su presencia inmediata: la unidad como aquello más inmediato y vivo, enmarcando la presencia de todas las cosas, de todas las unidades de las que se compone la multiplicidad, y, a la vez, aquello que de manera definitiva es imposible conocer o nombrar, y de lo que el platonismo post-plotiniano llegará incluso a decir que ni siquiera realmente es uno sino algo superior a esto, más allá de cualquier determinación (Proclo, 2005:

⁹ Plotino llega a aseverar que las hipóstasis están en nosotros en Plotinus (1966-68: V, 1, 10, 5-10).

III, 8, 31, 12-18; 1864: 1196, 22-31). Lo que mejor expresa entonces al primer principio es el silencio. Por ello, si bien hay un desarrollo en el platonismo tardío de la teología negativa hasta sus últimas consecuencias, ésta tiene una función preparatoria y catártica: desnudar al alma de todo discurso positivo o negativo llevándola hacia un silencio pleno, lleno de sí, más allá del sentido de conocer, desbordando al pensamiento —algo que también se concibe como una simplificación y como una unificación (*henosis*)—. ¹⁰

Pero si por un lado es imposible decir algo acerca de la esencia del Uno, por el otro es posible, en cierto sentido, revelarlo significativamente a partir de sus manifestaciones inmediatas: las *hénadas*. Proclo postulará las hénadas o unidades, especie de subunidades dentro del Uno o que participan en éste de alguna manera, como su primera e inmediata manifestación, las cuales, si bien son incognoscibles en sí mismas, pueden ser conocidas por medio de sus efectos (Proclo, 2017: 123). Estas hénadas son identificadas con los dioses tradicionales. Metafísicamente, funcionan estableciendo una simetría completa entre el Uno y los órdenes inferiores, siendo unidades intermediarias participadas que vinculan, unificando a todas las realidades subsiguientes al Uno; por ello, además de ser concebidas como unidades también pueden serlo como *unificaciones* —es decir, como una potencia unificante infinita similar a la del Uno—. En cierto sentido, las hénadas son como el Uno en relación con todo lo demás, si bien en sí se encuentran más allá de todo —al igual que el Uno, allende la esencia y la existencia—.

La obra de referencia básica para la metafísica de Proclo es *Elementos de teología (ET)*. Particularmente nos referiremos a esta obra en lo que toca a la ontología de Proclo, pues su metafísica comprende tanto una ontología como una henadología en calidad de dos “sistemas paralelos” y simultáneos. En cuanto tratado sistemático, *ET* compendia 211 demostraciones metafísicas elementales de acuerdo con el modo geométrico de Euclides (metodología que anticipa, notablemente, la *Ética* de Spinoza). ¹¹ De manera progresiva, en *ET* se hacen demostraciones acerca de la prioridad e independencia de la unidad con respecto a la multiplicidad, la naturaleza de las causas, el orden y la relación entre grados de realidad, la procesión y la reversión o movimiento dinámico de los principios, las realidades auto-constituidas, el tiempo y la eternidad, etcétera. Se busca analizar la estructura causal de toda la

¹⁰ Sigo en parte a Chlup, quien a su vez refiere a Steel. Para Steel, en Proclo no hay teología negativa si por esta entendemos un discurso negativo que busca expresar por medio de negaciones qué es la divinidad. El hecho de que podamos pensar al Uno no quiere decir que lo comprendamos como tal, algo que se concibe como imposible. Véase Chlup (2012: 58), y Steel (2005: 20).

¹¹ Por otro lado, la *Ética demostrada según el orden geométrico* es una obra mucho más conocida que la de Proclo por parte de la filosofía moderna. Sobre Proclo y Spinoza, véase Trouillard (1982).

realidad, así como la naturaleza de la relación causa/efecto en todo su espectro de despliegue o actividad, desde su origen en la unidad hasta su auto-constitución como ser inteligible, que irradia como *logos* contemplado por el alma, causa de la formación de lo sensible, siendo éste efecto de lo inteligible.¹² Chlup observa que las leyes elementales del universo de Proclo son limitadas en número pero todas refieren una a la otra, siendo difícil el comprenderlas por separado; cualquier explicación lineal acerca de ellas sería extremadamente ardua, pues idealmente el lector necesitaría poder ver o comprender todos los principios simultáneamente. Chlup describe la metafísica de Proclo como un sistema lógico armónico; la presentación de un todo coherente, de acuerdo con una filosofía esencialmente holística. Asimismo, advierte que, al estudiar la metafísica de Proclo, un enfoque exagerado en el aspecto formal de su pensamiento tiene el desafortunado efecto de convertir su metafísica en una estructura abstracta cuya única finalidad sería una coherencia interna; sin embargo, en tal caso, queda eclipsado su carácter fundamentalmente dinámico. Pues para Proclo, nos dice Chlup, las elaboradas estructuras lógicas describen la estructura de la realidad como tal, y en este sentido sirven como una red de canales fijos que posibilitan el flujo de la energía divina, que es energía erótica.

Lowry (1980) señala con acierto que, a diferencia de otras obras de Proclo, en *ET* no se apela a la autoridad de ningún filósofo ni a mito o enseñanza revelada alguna, sino al puro pensamiento. El texto de *ET* se halla construido formalmente de un modo proposicional donde las proposiciones precedentes son la base de las consecuentes. La lógica formal del sistema así expresado pertenece a un orden que es una totalidad; de este modo, las relaciones lógicas expresan las relaciones entre un fenómeno y la totalidad, siendo la relación lógica su propia expresión; es decir, existe una estructura común al cosmos y al pensamiento. Lowry observa que la “geometría cosmológica” que estructura *ET* expresa una reflexión completa sobre el fundamento, naturaleza y causa de todos los fenómenos. Se trata de un compendio de demostraciones metafísicas elementales, en el sentido de un *ABC* de la metafísica según Proclo, pero sobre todo en el sentido de que se exponen cuáles son los elementos básicos constituyentes de la realidad misma así como la dinámica causal que la sostiene.¹³ Dinámica creativa considerada como eterna y continua

¹² Como señala L. Siorvanes, a pesar de toda su complejidad, la filosofía de Proclo está compuesta por unos pocos motivos fundamentales, formulados a través de nociones y términos técnicos del platonismo, del aristotelismo, de la escuela pitagórica y del estoicismo (Siorvanes, 1996: 48).

¹³ *Stoicheiosis* refiere a *stoicheion*, “elemento”, término que también designa a las letras del alfabeto, y por ello, *Stoicheiosis theologike* se puede traducir literalmente como el *ABC de la teología* (teología en el sentido aristotélico de metafísica). James Lowry critica la evaluación que Dodds hace de Proclo, para

dado que el modelo metafísico aquí expuesto implica a su vez un modelo cosmológico del universo como eterno y del tiempo, como cíclico.¹⁴

La ontología de Proclo es expresada por medio de una reflexión rigurosa y muy minuciosa que sigue el modo matemático demostrativo para pensar la estructura inteligible de la realidad, la cual es concebida como una jerarquía descendente y en cierto sentido en movimiento; una estructura dinámica concebida como actividad cíclica o dinámica causal que permita explicar tanto la trascendencia como, al mismo tiempo, la inmanencia de las formas inteligibles. Éste es un problema que ocupa al platonismo tardío, el cual, para poder afirmar a la vez la participación de las formas en lo sensible, como su independencia con respecto a las realidades corporales, expone un modelo de lo inteligible cuya dinámica causal y creativa ocurre en tres “tiempos”: un primer momento o permanencia del efecto en la causa (*mone*), un permanecer en sí mismo del principio; un segundo momento o partida del efecto desde la causa (*prodos*), una procesión desde el principio (que habría que entenderse como *multiplicación*, no como división); y un tercer momento de conversión hacia el principio, el regreso o reversión del efecto a la causa (*epistrophe*, que también ha de ser entendida como *transvaloración*). Giovanni Reale habla de la “permanencia”, “procesión” y “retorno” como las leyes metafísicas ternarias de la dialéctica de Proclo (Reale, 2005: XXXV-XXXVI);¹⁵ la ley suprema ternaria que gobierna la derivación de la realidad desde el Uno.

En gran medida, Proclo continuará fundamentando su metafísica en una jerarquía de principios que, en lo básico, son los mismos que las hipótesis de Plotino. Pero como es característico del platonismo tardío, cada principio es concebido como una tríada o analizado bajo tres aspectos, y luego, a su vez, cada uno de estos

quien *ET* sería una especie de nota escolástica a Plotino, producto de un filósofo que no es ni original ni creativo. Frente a este tipo de apreciaciones llenas de prejuicios basados en una exagerada exaltación de Plotino, Lowry afirma el carácter extraordinario, original y creativo de *ET*, los cuales persiguen sistemáticamente la consistencia y no contradicción (Lowry, 1980). Frente a evaluaciones como la de Dodds, para Giovanni Reale, por ejemplo, Proclo fue “la última voz original en la antigüedad pagana”, quien “se distinguió por una profundización en las leyes que rigen la procesión de la realidad” (Reale y Antiseri, 2007: 311). Cabe observar, junto con Lowry, el carácter único de *ET* en relación con todos los demás textos de metafísica antigua que conocemos. Además, hay que notar también que ni Proclo ni Plotino pretenden ser originales. Hay que notar asimismo que la edición, traducción y anotaciones de Dodds a *ET* sigue siendo una obra de referencia indispensable en inglés para el estudio de Proclo.

¹⁴ Acerca de la eternidad del cosmos en Proclo, ver Redondo (2015).

¹⁵ Para Reale, la grandeza de Proclo no está en la ejecución refinada del modelo que muestra, sino en la profundización de las leyes que fundan y gobiernan la procesión de la realidad —es decir, en la profundización de lo que llama el nexo estructural dinámico-relacional—.

aspectos es nuevamente concebido como triádico.¹⁶ Así, los principios y niveles ontológicos se multiplican en lo que podríamos describir como un análisis metafísico microscópico, a diferencia de la llamada *exposición telescópica*, aquella que hace Porfirio de las hipótesis plotinianas, las cuales parecen colapsar unas en otras (Lloyd, 1970: 283-301).¹⁷ Tenemos entonces un primer principio, o primera realidad, que trasciende toda causalidad en su autoidentidad independiente y perfecta. A continuación, se halla un segundo principio, la realidad inteligible, causada por sí (aunque originada en el anterior, que se halla más allá de lo causal), autoconstituida o autoidéntica, causa del tercer principio o realidad dependiente o causada por otro. Del primer principio, que dijimos que trasciende toda causalidad, se puede decir en todo caso que es la causa de la causalidad, su raíz u origen. La dinámica causal así concebida implica un principio de continuidad metafísica entre todos los entes relacionados causalmente por un principio de semejanza operado a partir de la llamada “ley de términos medios”: entre dos distintos tipos de realidad, hay un estado intermedio que comparte características de ambos.¹⁸ De este modo, una característica de toda relación es la similitud (*homoiotes*), aquella entre la causa y el efecto; se puede decir que la causa implica al efecto por similitud.¹⁹

Pero es necesario elaborar más sobre el importante concepto platónico de participación (*methexis*), pues la relación causal es analizada por Proclo en términos de participación.²⁰ Mencionamos que el proceso causal en Proclo es cíclico (*energeia kuklike*); un circuito o camino circular del efecto, el cual consta de una estructura triádica: 1) dado que el efecto tiene siempre potencial de existir, podemos decir que permanece (*moné*) en la actividad de la causa; 2) hay una procesión (*prodos*) o sa-

¹⁶ Algunas de las formas triádicas más comunes en Proclo son las de permanencia-procesión-reversión, imparticipado-participado-participante, existencia-poder-actividad. Respecto a los arreglos triádicos en Proclo, véase Rosán (2009: 92-93). El investigador nos dice que hay dos triadas a las que se reducen todas las demás: existencia-poder-actividad e imparticipado-participado-participante. El arreglo triádico, afirma Rosán, supone una relación equilibrada y de balance.

¹⁷ Dicho análisis microscópico supone para Proclo —si continuamos con la analogía— la necesidad de ser complementado no solamente por una exposición telescópica, sino también por lo que podríamos llamar una *experiencia telescópica*, la finalidad de la práctica ética de la teúrgia.

¹⁸ “Ley de términos medios” es una caracterización que propone Dodds. Véase Proclo (2017: 28, 14, 40, 55, 63, 64, 132, 166 y 181).

¹⁹ Rosán refiere a Proclo (1864: 911), donde nuestro filósofo distingue dos tipos de similitud: aquella entre un superior y un inferior (entre la causa y el efecto), y la similitud entre iguales. Rosán señala que en (1864: 744-745), Proclo entiende la *hénosis* o unificación como una forma de similitud que en cierto sentido es superior a la similitud misma. Véase Rosán (2009: 67 nota 28) y Proclo (2017: 29 y 28).

²⁰ Para la noción de participación (*methexis*) en Proclo, véase Rosán (2009: 75-80). En la nota 54, p. 75, Rosán hace útiles aclaraciones sobre el término griego *metejo*; véase también nota 59, p. 76 sobre *methexis* en Proclo (1864).

lida cuando el efecto es producido de manera activa; 3) tan pronto como el efecto parte, busca volver hacia su origen o causa, esto es, el retorno o conversión (*epistrophe*). En este ciclo los pasos de salida se corresponden con los de la vuelta. Al volver a la causa donde permanece el efecto, éste se perfecciona. Para Proclo, el retorno del efecto a la causa constituye el principio de individuación de dicho efecto. La causa, en cuanto origen de la existencia del efecto, es su causa formal; en cuanto origen de su perfección es su causa final.²¹

La relación posibilita la predicación de algo (características, atributos, etcétera) (Proclo, 2017: 75-80), la cual es analizada por el filósofo en términos de participación. Para Proclo, la participación tiene tres aspectos: 1) las características participadas (*metejomenon*), poseídas por 2) un participante (*metejon*), quien posee por participación, valga la redundancia, dichas características, y 3) la participación misma en sí. Dado que todo participante tiene sus características por participación, no por su propia existencia, Proclo lo considera como un sustrato (*hipokeimenon*).²²

Todas las características participadas por una clase son idénticas; forman por identidad (*tautotes*) una sola clase (*taxis*); identidad presente en cada característica particular y en la clase como en un todo: “Todo lo que primitivamente es inherente a cualquier clase natural de seres se encuentra presente en todos los miembros de esta clase por igual, y en virtud de su definición común” (Proclo, 2017: 19). La causa de dicha identidad no es la identidad misma ni la clase en su totalidad ni ninguna característica participada, sino algo anterior y más allá de las características participadas; se trata de la causa de la característica participada por una clase, no de la característica participada misma; esta causa es aquello llamado, en términos de participación, lo imparticipado (*amethekton*). Puede haber diferencias en el grado de perfección de una característica participada dentro de una misma clase;

²¹ Rosán señala que la identificación de la causa en estos dos aspectos se halla expresada cosmológicamente en la ecuación Uno=Bien. La cosmología se corresponde, nos dice Rosán, con la salida de la existencia a partir del primer principio, la ética, por lo que entonces se corresponde también con la vuelta o el regreso. Véase Proclo (2017: 31 y 34). Para el principio de individuación, véase Proclo (1864: 813). Véase Rosán (2009: 69).

²² Rosán expone el ciclo de la relación completa de participación, que consta de una característica participada o causa, su poder para ser participada, su actividad o participación, el poder de su actividad o potencia de ser participada para resultar como efecto en un participante, el poder potencial del participante para ser tal y el poseedor o participante mismo. Rosán pone como ejemplo el modo en que toda alma conoce participando del *Nous*, el cual, participado por el alma, es la causa de que ésta pueda conocer (Rosán, 2009: 77). Por otra parte, Siorvanes resume la estructura básica de la participación, donde distinguimos tres aspectos (imparticipable-participable-participante) del siguiente modo: el imparticipable es el arquetipo de la serie. El participable es el tipo distribuido e instanciado en la serie participante. Y los participantes son las especies que tienen en sí el tipo en diferentes modos y grados. Es necesario considerar que el participable es él mismo una serie (Siorvanes, 1996: 82).

esta diferencia en perfección se debe a la diferencia en poder interno que cada característica participada tiene. Por lo tanto, esta diferencia de poder establece una jerarquía de potencia que refiere ya no a la serie vertical causa-efecto, sino a la horizontal, a las series (*seira*), pues ocurre dentro de cada clase.²³ Como señala Rosán, en Proclo, a veces las clases son divididas en primeras-últimas, pero la distinción más importante es aquella entre las características participadas independientes (*autarcheis*) y autosuficientes (*autoteles*), eternas, y aquellas que son irradiaciones (*elampseis*), consideradas también como imágenes temporales, las cosas sensibles (Rosán, 2009: 79-80). Así, las propiedades participadas son como irradiaciones del arquetipo imparticipado, las cuales también son consideradas por Proclo como reflejos (*eidola*), imágenes (*eikones*) y apariencias (*indalmata*).

Proclo indica que “[t]odo lo que no es participado produce, a partir de sí mismo, lo participado; y todas las sustancias participadas están vinculadas por una tensión ascendente a las existencias no participadas” (Proclo, 2017: 23). Esto es expresión de un principio general en la metafísica de Proclo, donde cada grupo o totalidad (*plethos*) o clase surge de su causa única apropiada (*monas*) o mónada, así como la pluralidad deriva de la unidad (Proclo, 2017: 22-21, 100), la cual trasciende toda la clase. Aquello imparticipable (*amethekton*) no puede ser conocido en sí mismo sino por medio de sus efectos, pues es lo que es sólo como la causa de sus efectos. Proclo afirma que:

Todo aquello que de cualquier manera existe, o bien existe bajo la forma de principio originario, al nivel de la causa por la cual ha sido producido, o al nivel de su propia existencia, o bien por participación, como imagen reflejada [...] 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 es a nivel primario). (Proclo, 2017: 74)

²³ Siorvanes indica que en la metafísica de Proclo hay dos cadenas de subordinación. La primera de ellas consiste en una propiedad y los participantes que se hayan subordinados a ésta, esto es, la cadena de participación; ésta se identifica hasta cierto punto con la procesión. La otra cadena de subordinación consiste en una propiedad y sus formas específicas clasificadas en la misma cadena. En esta cadena no hay alteración de la sustancia, como ocurre en la cadena de participación, sino que se presenta la primera multiplicación explícita, donde la propiedad monádica se traduce en una multitud (*plethos*) que puede ser instanciada en los participantes. Éstas son las llamadas cadenas vertical y horizontal en la metafísica de Proclo, nociones discutidas por los especialistas y que también pueden considerarse como análogas a las referidas en Jámblico entre las cadenas de la *philia* (vertical) y de la *sympatheia* (horizontal). Ahora, nótese que no es que sean literalmente dos órdenes, así como dos sistemas, sino el correlato de lo que en la metafísica de Proclo es lo henadológico y lo ontológico, respectivamente, según veremos; desde la perspectiva intelectual-ontológica, son dos; desde la perspectiva henadológica, es uno: así que es doble, simultáneamente unidad-multiplicidad (Siorvanes, 1996: 79-80 y 112, n. 25).

Solamente lo imparticipable, o característica no participada, es la causa real del participante en la medida en que es la causa de las jerarquías verticales y horizontales mencionadas; por ello, las características participadas son consideradas como causas segundas o auxiliares (*sinaition*) del participante, también considerado como el resultado o producto (*apotelesma*).²⁴ Éste será el caso de las hénadas, en relación con el Uno, y de las formas, en relación con las hénadas, de este modo pudiendo ser consideradas como causas secundarias, así como las causas físicas son secundarias con respecto de las causas inteligibles; así, en este último caso, la causalidad inteligible puede entonces ser considerada como primaria. La causa no participada es unitaria, la característica participada es unitaria primariamente pero secundariamente plural dada su asociación con el participante, el cual es primariamente plural pero secundariamente unitario, siendo compuesto por naturaleza pero unificado por la característica participada.²⁵

La monadología y el código binario metafísico: las hénadas o unidades

No me extenderé aquí respecto a lo que por otro lado es un modelo muy intricado de niveles y subniveles ontológicos, pero cabe decir que para Proclo, si bien no utiliza un sólo modelo, éste consta básicamente de seis niveles, del mismo modo que su modelo causal implica tanto seis “momentos” en la dinámica causal como seis tipos de causas. Las seis hipóstasis básicas de su ontología son el Uno, el Ser, la Vida, el Intelecto, el Alma y la Naturaleza,²⁶ las hénadas hallándose entre el Uno y las demás hipóstasis.²⁷ Ahora bien, a pesar de la gran complejidad que la caracteriza,

²⁴ Sobre causas secundarias como accesorias o contribuyentes o como condiciones, véase Platón (2010a: 46; 1988: 281; 2010b: 519b) y Aristóteles (1998: 1015 a 21 y b 23). Véase además Proclo (2017: 75).

²⁵ Rosán señala que, en relación a la participación, Proclo considera tres tipos de totalidad (*holotes*): lo imparticipado (*amethekton*), totalidad anterior a las partes; lo participante (*metejomemon*), totalidad compuesta de partes; el participante (*metejon*), totalidad como parte de un todo. Tenemos pues las características participadas individuales e inmanentes y la causa no participada trascendente de todas las características participadas de una clase; lo cual, observa Rosán, supone la conciliación de Aristóteles y Platón. Véase Rosán (2009: 85).

²⁶ La enumeración más completa que hace Proclo se halla en Proclo (2005: III, 6). Siorvanes traduce el término hipóstasis como sustanciación, en la medida en que significa tanto sustancia como fundamento, aquello que constituye a la realidad y justifica el conocimiento verdadero. Véase Siorvanes (1996: 84).

²⁷ Como ilustración y complemento de este esquema básico, cabe añadir muy brevemente algunas observaciones sobre las hipóstasis de la Inteligencia y del Alma. En ambos casos, hay una articulación de estas esferas en varias hipóstasis. A las hénadas siguen las hipóstasis del mundo del *Nous*, que Proclo subdivide. Distingue tres grandes esferas del mundo inteligible: 1) la esfera “inteligible”; 2) la “inteligible-

esta ontología reconoce que su primer principio se halla más allá de lo ontológico.²⁸ Al polemizar con las exposiciones de Plotino y Porfirio, la tradición posterior a partir de Jámblico afirma, por un lado y de diversos modos, una mayor trascendencia y radical inefabilidad del Uno, pero por otro lado y al mismo tiempo afirma una mayor inmanencia y radical presencia viva y cercanía del Uno para con todas las cosas, en particular en relación con la materia y lo sensible. Proclo llevará la reflexión acerca de la unidad hasta sus últimas y más radicales consecuencias. Es probable que ya en Jámblico se prefigure, al menos, la concepción metafísica de las hénadas o unidades, especie de aspectos del Uno en relación con todo lo demás, siendo el Uno en sí mismo absolutamente trascendente.²⁹ El platonismo post-plotiniano llegará a sugerir que al primer principio no hay que llamarlo Uno como tal; o bien que por encima del Uno hay otra especie de Uno solamente llamado Inefable.

intelectual”; 3) la “intelectual”. Estas hipóstasis de la esfera del *Nous* serán distinguidas por Proclo en “triadas” ulteriores (en la tercera hipóstasis emergen también subdivisiones en “hebdómadas”). Véase Proclo (2005: V, 2 ss). De acuerdo con Reale, a quien sigo en parte en esta exposición sintética, estas hipóstasis corresponden a las tres características esenciales con las cuales Plotino había buscado definir el *Nous* —esto es, el “Ser”, la “Vida” y el “Pensamiento” o “Inteligencia”—. Pero, según Reale, mientras en Plotino éstas eran distinciones conceptuales y *connotaciones definitorias de la misma hipóstasis* del *Nous* (sigo sus cursivas), en Proclo son, por el contrario, otras tantas hipóstasis (Reale refiere a Proclo [2017: 101]). Dado que “todo está en todo”, las hipóstasis están entre ellas estrechamente ligadas, y presentes una en la otra *en modo apropiado*: en el ser están la vida y la inteligencia, a su vez en la vida están el ser y el pensar, y en la inteligencia están el ser y el vivir. Pero no se trata de una mera mescolanza, nos dice Reale, sino de un nexo metafísico con especificación dinámico-racional: todas las cosas en la inteligencia están presentes en modo apropiado, o sea, al nivel de la inteligencia; en el ser todas las cosas están presentes en modo apropiado, o sea al nivel del ser, etcétera (Reale, 2005: XXXI-XXXII y XL). La esfera del Alma también será concebida como una pluralidad de hipóstasis: “almas divinas”, “almas daimónicas” y “almas parciales”. A partir de estas distinciones, Proclo lleva a cabo aún ulteriores distinciones. En particular, en el ámbito de las almas divinas, él distingue triadas de “dioses psíquicos”, con diversas funciones y calificaciones. El filósofo divide después los Daimones o “almas daimónicas” en tres clases: “Ángeles”, “Daimones” propiamente y “Héroes”. Las “almas parciales”, o “particulares”, son aquellas que admiten cambio de la inteligencia a la insensatez (y de la ignorancia al conocimiento), y viceversa; a este grupo pertenecen las almas de los seres humanos (Reale, 2005: XXXII y ss.).

²⁸ Se ha dicho con mucha razón que el neoplatonismo, en cierto sentido, se desarrolla como un ejercicio de interpretación del *Parménides* platónico (pero también de exégesis del *Timeo*). Lo Uno —objeto de las hipótesis planteadas en el diálogo— es identificado con el primer principio de la metafísica platónica, llamado en la *República* el Bien. Véase Proclo (2017: 12 y 13; 1864: 6, 1043, 9-24; 7, 1144, 16-20 y 511, 63-70; 2005: 2, 5-6).

²⁹ Aunque John M. Dillon argumenta convincentemente que la noción de las hénadas se origina en Jámblico, otros, como Henri-Dominique Saffrey, atribuyen esto a Siriano. Hay que notar que, como le es característico, Proclo desarrolla con rigor escolástico sistematizante y minucioso (para algunos, a veces fastidioso) los planteamientos de filósofos anteriores. La propuesta procliana de las hénadas no pierde valor por tener su origen en Jámblico, pues en éste no encontramos nada como lo que presenta Proclo, aun cuando se pueda efectivamente encontrar aquí su prefiguración. Véase Dillon (1972: 102-106; 1993).

Quizás podríamos pensar el Uno en términos matemáticos ya sea como *cero* o como *uno*: ambos son principios o primeros, el *cero* como principio, pero anterior e independiente a toda numeración, en cierto sentido conteniendo en sí potencialmente toda la numeración; el *uno* como primero de una serie donde si bien es relativamente independiente del resto de dicha serie, la presupone como su principio. “Toda multiplicidad participa de alguna manera de la unidad”, siendo así toda multiplicidad a la vez una y no una; esto es, las múltiples unidades —que como tales no son una sino muchas— al mismo tiempo forman un solo conjunto, la multiplicidad como tal que es una sola (Proclo, 2017: 1-2). Haciendo un señalamiento fundamental, Lowry indica que en *ET* no se parte de la premisa de la existencia del Uno como tal sino de su existencia, si es que existe algo como la multiplicidad. La totalidad del orden cósmico tiene su origen y estructura en la unidad y el ser. Hay unidad y luego multiplicidad que es diferenciada progresivamente en hénadas, inteligencias/formas, almas y cuerpos. Para Lowry, Proclo reconoce que la comprensión de la realidad es una comprensión lógica en la cual la unidad de lógica y realidad, si es comprensiva, toma necesariamente la forma de un sistema. En *ET* la tensión entre la lógica y el contenido de la misma es la tensión entre la lógica y la unidad inefable o incomprensible; es decir, dicha tensión expresa la determinación de pensar un primer principio que se halla más allá del pensamiento: comprender racionalmente una totalidad cuyo principio original se halla más allá de la razón. En este sentido, encontramos una metafísica de la unidad en Proclo, no sólo una metafísica del ser, la unidad trascendiendo al ser como una radical lejanía, pero, simultáneamente, siendo la presencia más íntima e inmediata de todo, misteriosa y silenciosamente presente en todo: patente en cada *una* de las cosas, hasta en la unidad sensible más ínfima. Proclo presenta una de las más notables culminaciones del proyecto filosófico helénico para el cual la unidad tiene preeminencia sobre al ser, por lo que necesariamente dicho proyecto no puede reducirse a una ontología, sino que ésta es superada, al mismo tiempo que integrada, por la henadología o metafísica de la unidad. El Uno es aquello desde lo cual todo tiende, por cuanto hace ser y salvaguarda todas las cosas buenas y perfectas. Ninguna cosa tendría “ser” si no tuviera “unidad”.

Podemos decir entonces que la metafísica de Proclo es doble: tanto una ontología como una henadología, cuyo objeto son las hénadas o unidades, las cuales son como participaciones del Uno o una especie de aspectos del Uno en relación con todo lo demás, siendo a su vez identificadas con los dioses, y así entonces, el Uno es también míticamente referido como el *dios de dioses*. Para nuestro filósofo, la realidad en su totalidad es doble en cuanto que está compuesta por dos polos en relación dialéctica: la unidad y la multiplicidad (o el Límite y lo Ilimitado, como

señalamos anteriormente), cuya interacción estructura y dinamiza desde los primeros hasta los últimos niveles metafísicos. Utilizamos una metáfora espacial para decir que dicha interacción se da en una especie de horizonte negativo, plenitud total, ilimitada e incomprensible, origen de todo; digamos que un aspecto del Uno-Bien, unidad tan simple y perfecta, tan radicalmente trascendente y por lo tanto inefable, que ni siquiera podríamos llamarlo Uno-Bien.³⁰ Las hénadas se hallarían entre *aquello* y todo lo demás, si volvemos a usar una metáfora espacial; se hallarían como participaciones, mediaciones y hasta como anticipaciones de todo lo demás, conteniéndolo todo, dándole unidad; es decir, participando en todo, tanto en lo inteligible como en lo sensible, participándolos de la unidad, de la divinidad, que de este modo, todo lo permea, desde lo primero hasta lo último y en cuyo seno la distinción entre lo inteligible y lo sensible colapsa. Así, *la unidad, lo divino, está presente en todas las cosas del mismo modo, tanto para lo inteligible como para lo sensible*. Las hénadas, los dioses en el discurso mítico, son imaginados como potencias eróticas, un fuego divino cuyos lazos unifican todas las cosas.

Las hénadas, al igual que el Uno, se hallan más allá de la esencia y la existencia, originando a las mismas; en sí incognoscibles, aunque cognoscibles a partir de sus participaciones correspondientes en los niveles inferiores, siendo la unidad la característica estructurante más básica de toda la realidad, desde la unidad primera hasta las unidades sensibles. Así pues, la henadología procliana, más allá de lo ontológico, supone un sistema paralelo y continuo con lo ontológico tanto como inconmensurable con el mismo, pues propiamente, más que ser otro sistema, las hénadas se hallan como “fuera del sistema”. Anotamos que la unidad puede ser concebida como la hiper-realidad, la cual origina a la realidad (inteligible) de lo real (sensible). Las hénadas serán para Proclo la interfase, digamos, entre lo ontológico y lo teológico, suponiéndose así una continuidad entre el discurso filosófico, que concibe al Uno como hipóstasis, el primer principio que sostiene su sistema ontológico (Proclo, 2017: 21) (por ejemplo, el Uno como mónada de las hénadas), y el discurso teológico, que, si se considera junto con su hermenéutica poética (mítica), interpreta cada hénada como correspondiente a una de las diosas o dioses del panteón helénico. La peculiaridad individual de cada hénada es una característica que se expresa en la singularidad o individualidad única de cada divinidad en los mitos y cultos locales, así como en la individualidad peculiar de cada unidad

³⁰ En términos simples, digamos que, por lo menos ya desde Plotino, se perfila este doble aspecto del Uno: el Uno como principio, como primero de una serie y el Uno como aquello anterior, el origen de la serie, en cierto sentido más allá de la misma. O siguiendo una analogía numérica muy básica a la que referiremos más abajo, podríamos pensar en el Uno como 1 (uno) y el Uno como 0 (cero).

sensible, que conforme con este “sistema paralelo”, se convierte entonces en un símbolo vivo de una determinada divinidad de acuerdo con una serie de correspondencias tradicionales, reveladas por los mismos dioses, afirmándose así la inmediata presencia y cercanía divina.³¹

En cierto sentido, el Uno es la causa primera y única del cosmos. Aquello que inmediatamente procede del primer principio es la materia, la cual, si bien puede ser concebida como el polo extremo del Uno, al mismo tiempo, es lo más cercano a éste, haciendo participar misteriosamente a lo sensible del Uno. Dicho de otra manera, al concebirse una relación dialéctica entre la unidad y la multiplicidad, casi pareciera que la unidad necesita de la multiplicidad, convirtiéndose así en la primera unidad de la multiplicidad, la cual es perfecta en su imperfección. La realidad no sería perfecta, no estaría completa sin la imperfección de la multiplicidad. La perfección de la unidad se expresa en su analogía creativa, en las unidades o en la multiplicidad; siendo plenitud total, siendo aquello completo y perfecto, el Uno-Bien es productivo por naturaleza (Proclo, 2017: 25; 2005: 1, 22); produce su imagen, la multiplicidad, que como tal es una, un todo o totalidad.

Podemos concebir la metafísica de Proclo como una monadología, donde la realidad toda está estructurada a partir de la unidad, un sistema de unidades dentro de unidades, dentro de unidades; cada principio superior, causa de uno inferior, le da a éste unidad, integrándolo al tiempo que lo supera.³² De la Unidad de unidades surgen, como dos primeros aspectos o diferenciaciones de la misma, el Límite y lo Ilimitado, especie de hénadas supremas cuya interacción conforma toda realidad subsiguiente. Imaginemos un sistema binario (como el 0, 1 que habíamos mencionado), un código metafísico que estructura dinámicamente la realidad entera, un código binario que en su dinamismo se vuelve triádico, siendo el tercer término la relación misma o participación. Una muy importante consecuencia teológica de este tipo de planteamientos es que la divinidad no es entitativa (más allá del ser), pero al mismo tiempo permea todos los niveles ontológicos, dándoles unidad, incluido el sensible. “Todo está lleno de dioses”, dirá Proclo haciendo eco —herme-

³¹ Por ejemplo, Zeus es la bóveda celeste diurna y el rayo y el toro y el roble, etcétera.

³² A todo orden y serie causal corresponde una unidad (*monás*), causa de todo lo ordenado bajo la misma: bajo el Uno se hallan la hénadas, bajo la Inteligencia se hallan las inteligencias, bajo el Alma las almas, etcétera. Proclo llama mónada al “todo anterior a las partes”. Si bien Platón usa mónada y hénada de manera intercambiable (Platón, 2010a: 15), para Proclo, las mónadas son totalidades indivisas, pero como tales, contienen partes; es decir, no son unidades puras como las hénadas. Sin embargo, mónada y hénada llegan a coincidir, o se vuelven sinónimos, como cuando Proclo se refiere a la mónada de la unidad, en relación al Uno; o bien, cuando enfatiza que la unidad se halla en el centro de todo ser, incluida la mónada. Ver Proclo (2017: 21-23).

néutico— de las tradiciones de sabiduría helénicas más antiguas (Bernabé, 2003: 49).³³ Siorvanes ha observado que, en Proclo, podemos decir que lo que percibimos y llamamos como cosas diferentes pueden no ser más que una sola sustancia en condiciones diversas y con propiedades diferentes. Si esto fuera así, sería muy consistente con la metafísica neoplatónica, la cual está centrada en el Uno. Según Proclo, las cosas en sí mismas han procedido, y, sin embargo, es como si nunca hubieran procedido, permaneciendo simultáneamente en los dioses, en la unidad (Proclus, 1903-06: I, 209, 24-210, 9). Observaciones como ésta, asevera Siorvanes, sugieren fuertemente un sistema donde el Uno es la sustancia única y todos los grados del ser son meramente sus calificativos, incluyendo la existencia (Siorvanes, 1996: 64). De este modo, metafóricamente hablando, podemos decir que esta unidad, *Dios de dioses*, tiene una inteligencia, un alma y un cuerpo, el cosmos.

Las hénadas, los dioses y los particulares sensibles: la prioridad de la unidad sensible frente al universal inteligible

Entre los trabajos de comentaristas recientes acerca de la filosofía de Proclo, Edward Butler (junto con Chlup, quien también refiere al trabajo de Butler) ha sido de los pocos que claramente han señalado la importancia de la distinción entre henadología y ontología en la metafísica de Proclo,³⁴ así como el importante hecho de que es este contexto metafísico el que está presente, o encuentra su *aplicación práctica*, en la teúrgia. Butler denuncia la pobreza con que la función de las hénadas en la metafísica de Proclo ha sido comprendida hasta recientemente; cómo es que apenas se dimensiona la gran revolución filosófica que supuso la introducción de las hénadas en la metafísica de la antigüedad tardía. Y esto cuando ha llegado a ser propiamente comprendida y no vista simplemente como una barroca extensión de la ontología de Plotino. También Reale ha señalado el olvido de la henología en los estudios sobre filosofía antigua hasta la mitad del siglo pasado.³⁵ Para este investi-

³³ Para Proclo, ver Proclo (2005: III, 27, 98, 23; 1977: 16, 10; 2017: 145; 1936: 40). Sobre cómo todos los niveles participan de la unidad (y de un modo *uniforme*), desde el ser hasta los cuerpos, Proclo (2017: 139).

³⁴ Para la diferencia entre henadología y ontología en Proclo, véase el importante trabajo de Butler (2008: 93-114; 2005: 73-87; y 2014).

³⁵ Reale prefiere hablar de “henología”, en vez de “henadología”. Para Reale, aun cuando el paradigma metafísico henológico tiene una estructura teórica e histórica muy visible, en los tiempos modernos ha sido escasamente reconocido, poco estudiado y poco comprendido. Nos dice que la causa de esto la podemos encontrar en Aristóteles, y sobre todo en la historia de los influjos y de las consecuencias de su pensamiento. Según Reale, los lectores que afronten la lectura de la *Metafísica* con “pre-juicios”

gador la “henología” es vista como un paradigma metafísico alternativo al de la “ontología”. Reale afirma que es necesario distinguir adecuadamente entre la “metafísica del uno” (henología) y la “metafísica del ser” (ontología) para comprender la metafísica de los griegos en general y de los neoplatónicos en particular (Reale, 2015: XXIII-XXIV). Reale explica que, a nivel ontológico, el discurso metafísico “protológico” (sobre los primeros principios) se funda sobre los conceptos del ser y aquellos otros estrechamente conectados con éste. A nivel “henológico”, por otra parte (implícitamente ya en Platón, pero explícitamente en los neoplatónicos, asevera Reale), el discurso metafísico a nivel protológico se coloca sobre un plano que podríamos llamar “metaontológico”, o sea *más allá del ser* (2015).³⁶

Por otra parte, Butler argumenta en sus obras que solamente reconociendo la individualidad concreta de las hénadas como *individuos únicos* y como los verdaderos agentes de la causalidad atribuida al Uno, podemos comprender el verdadero significado de la procesión en la metafísica de Proclo. La procesión, en el sentido primario del término, es desde un modo de unidad a otro —lo que Butler concibe como la procesión de una *totalidad policéntrica* de hénadas individuales autárquicas a la *unidad monocéntrica* de las formas—. De este modo, tanto a lo supra-esencial como a lo óntico corresponde una forma de organización distinta, la organización óntica emergiendo de la supra-esencial por medio de una dialéctica inmanente a la naturaleza de las hénadas. La *organización policéntrica henádica*, afirma Butler, dado que es una organización de individuos únicos, es irreductible a lo ontológico en cuanto que éste está compuesto de universales. Así, la independencia de la teología (y de la henadología) de la ontología en Proclo es una cuestión de “diferencia estructural” (Butler, 2008: 93-95).

Butler también refiere a Lowry, señalando que este tipo de interpretaciones necesariamente comienzan reconociendo que la ontología en Proclo se halla infra-

(entendiendo este término propiamente en el sentido hermenéutico propuesto por Gadamer, aclara Reale), o sea con “pre-supuestos” y “pre-conocimientos” derivados de una metafísica de carácter ontológico, dejan inevitablemente de lado las cuestiones sobre el uno, por cuanto no perciben desde el punto de vista hermenéutico propio esta temática, que constituye una suerte de “alteridad” conceptual, difícilmente comprensible y perceptible respecto al paradigma alternativo que Aristóteles propone, sobre todo con los desarrollos y las consecuencias históricas que tuvo. Véase Reale (2015: XXIV-XXV).

³⁶ Para Reale, la henología procliana ha de ser comprendida como un sistema dinámico-relacional de la unidad: “El “sistema” procliano no debe ser interpretado como un conjunto monolítico y estático, estructuralmente rígido, sino como la orgánica efectucción de una *compleja trama de relaciones*, articulada de diversas maneras en el sentido triádico [...], y entendido como un *movimiento espiritual*.” (“Il “sistema” procliano non dev’essere interpretato come un insieme monolítico e statico, strutturalmente irrigidito, bensì come l’organico attuarsi di una *complessa trama di relazioni*, variamente articolata nel senso triádico come vedremo, e inteso come un *movimiento spirituale*.”) (Reale, 2015: XXVII). Sobre el *movimiento spiritual* en Proclo, véase Gersh (1973).

determinada (*underdetermined*) en relación con su contenido. El problema, dice Butler, está en las hénadas mismas, en su individualidad y pluralidad; en que sustancialmente no difieren una de otra, dice con Lowry. Pero entonces, ¿cómo es que se halla en ellas inmanente el principio de la división? Aquí yace la cuestión de la productividad del Uno (en virtud de la dialéctica de particularidad y universalidad inmanente a ellas). En todo caso, lo que hay que resaltar, junto con Butler, es la diferencia fundamental entre los *modos de unidad henádico y óntico*, que son dos tipos de totalidad constituidos, respectivamente, por hénadas y por seres o formas: las hénadas, siendo una totalidad en un todo, o como un todo, y las formas, participando una de la otra. Parece que se trata de algo similar al problema ya prefijado en la metafísica de Plotino, del Uno como hipóstasis, como principio inteligible, y el Uno como algo más allá del ser y por lo tanto más allá de ser un principio inteligible o hipóstasis, sino el principio de lo inteligible mismo.

En la metafísica procliana, la manera en que las formas se hallan todas relacionadas unas con otras distingue categóricamente su modo de existencia del de los dioses en cuanto que cada forma implica a las otras, cada forma siendo, por lo tanto, mediada en y por su propio ser, a diferencia de la unidad de las hénadas, donde el todo se halla en todo (todas se hallan en cada una), la individualidad de cada una de ellas resulta así más “robusta” que la individualidad de las formas, al decir de Butler, quien cita a Proclo: “la individualidad de cada una de ellas [las hénadas] es algo mucho más perfecto que la otredad de las formas” (Butler, 2008: 97).³⁷

³⁷ Con respecto a lo que Butler llama la diferencia fundamental entre los *modos de unidad henádico y óntico* (o la distinción entre lo henadológico y lo ontológico, como aquí también lo hemos llamado), cabe hacer una breve mención de las interpretaciones de Henry Corbin, en parte basadas en Proclo (así como en los autores de la mística del islam sobre los que influyó). Refiriendo directamente a Proclo, Corbin expone las consecuencias que tenía la distinción, o la falta de la misma, entre lo henadológico y lo ontológico, en la teología y mística islámica, lo que llama *la paradoja del monoteísmo*, un monoteísmo ideológico, el cual deviene en una “idolatría metafísica” cuando no hay una teología negativa que refiera a la causa más allá de todos los causados, al Uno absoluto más allá de todos los unos, etcétera. Una metafísica como la de Proclo, para Corbin, resuelve lo que llama la “paradoja del monoteísmo”, por medio de la simultaneidad, “la *compresencia* del Dios Uno y las figuras divinas múltiples”: “En la visión de Proclo está el Dios Uno y los Dioses múltiples. El Dios Uno es la hénada de las hénadas. La palabra *Uno* no nombra lo que es, sino que es el símbolo de los absolutamente Inefable. Lo Uno no *es* uno, no posee el atributo uno. Es esencialmente *uni-fico*, *unificante*, constitutivo de todos los seres que no pueden ser ente más que siendo cada vez *un* ente —es decir, unificados, constituidos en unidades precisamente por el Uno unífico—. Es este sentido *unífico* del Uno el que se vincula en Proclo con la palabra *hénada*. Cuando esta palabra se emplea en plural, designa no producciones del Uno, sino manifestaciones del Uno, “henofanías”. Dándose los caracteres por añadidura de la Unidad, son los Nombres divinos, y esos Nombres rigen la diversidad de los seres. A partir de los seres que le están unidos es posible conocer las sustancias divinas, es decir, los Dioses que en sí mismos son inconcebibles” (Corbin, 2003: 21-22; 13-58; 131-137).

Como pretendo mostrar, la distinción metafísica entre lo henadológico y lo ontológico, cuando ha llegado a ser atendida, parece que ha sido de un modo muy literal, lineal, como si primero viniera lo henadológico y después lo ontológico —las hénadas, según esto, por encima de lo inteligible (y por ello lo henadológico primero y lo ontológico después, en un sentido vertical)—. Sin embargo, más que ser dos aspectos diferentes, uno primero que el otro, me parece que es posible que Proclo pensara en ambos como simultáneos. De hecho, si lo puedo poner así, a la vez sucesivos y simultáneos.

Respecto a todo esto, el problema de la relación entre los dioses y las formas es de gran relevancia. Las formas son las causas de lo sensible y las hénadas o unidades divinas —los dioses— pueden ser pensadas como las causas de las formas. Sin embargo, esta atribución hecha a las hénadas solamente puede ser llevada a cabo por analogía; esto es, las hénadas no pueden ser identificadas simplemente como causas, pues la causalidad pertenece a las formas, y además estaríamos duplicando el sistema formal causal. Así que las hénadas y las formas son de alguna manera continuas, pero también paralelas o incluso simultáneas. No son reducibles las unas a las otras; o lo son y no lo son, al mismo tiempo —dos aspectos que, según Proclo, incluso son reflejados por los mismos seres humanos: “nosotros somos a la vez representaciones de las esencias intelectivas e imágenes de los signos desconocidos” (Proclo, 1991: V, 211, 18-25)—. Pareciera que, para Proclo, la analogía entre los dioses y las formas siempre se mantiene como tal, sin que ambos términos sean identificados por completo. Esta relación analógica es metafísica, pero no ontológica, dado que los dioses, si los concebimos como representaciones mitológicas de las hénadas, como tales, se hallan más allá del ser; su naturaleza resulta entonces incognoscible. Sin embargo, pueden ser conocidos por sus efectos, por medio de la analogía y la similitud, por medio de sus propios símbolos y señales, aquellos que transmite la tradición. No obstante, para los platónicos no será cuestión de intentar pensar acerca de ellos —los dioses— por medio de sus símbolos, sino por medio de sus símbolos poder experimentarlos, buscar unirse con ellos, algo que ocurre más allá del pensamiento, y de ahí el recurso, racionalmente necesario, a la teúrgia, por parte de la filosofía.³⁸

³⁸ La teúrgia se comprende como una especie de *performance* simbólico, una actividad imaginativa que emplea un lenguaje poético, analógico y simbólico donde la imaginación capacitada, educada intelectual y éticamente, formada piadosa y filosóficamente, la llamada imaginación intelectiva, es el medio de intervención divina, de participación con la divinidad. Teúrgia, esto es, trabajo u obra divina (*theios ergon*): actividades u obras de los dioses (*Teúrgia*) que se manifiestan por medio de los ritos u obras de los teúrgos para con los dioses (*teúrgia*). Para los post-plotinianos, la teúrgia solamente de manera secundaria podrá ser comprendida como una técnica, primariamente se entiende como una

Me gustaría observar que, al respecto de estos aspectos alternos pero complementarios y simultáneos de la metafísica de Proclo, la investigación actual ha dependido, quizás excesivamente, de lo que ha sido llamado en inglés como el modelo *top-down*, “de arriba abajo”, acerca de la metafísica platónica. Una lectura muy literal de esta descripción sitúa a las hénadas hasta arriba, por encima de la jerarquía inteligible. Pero las hénadas, al igual que el Uno, estrictamente hablando, no tienen “lugar” en la estructura; se hallan “fuera” del esquema ontológico, pues no son precisamente un nivel ontológico: se puede decir enigmáticamente que se hallan por encima de éste al igual que por debajo del mismo, abarcándolo todo alrededor desde su mismo centro. Diversos grupos de dioses son relacionados por Proclo con los diferentes niveles ontológicos. Pero los dioses, no importa que sean los dioses asociados con los niveles inferiores, son hénadas o unidades, las hénadas cósmicas siendo las inferiores, pero no literalmente “inferiores”. Como afirma Proclo, todos los niveles participan de la divinidad, desde el ser hasta las naturalezas corporales (Proclo, 2017: 139). Lo divino está presente a todas las cosas del mismo modo, tanto para lo inteligible como para lo sensible; de hecho, esta distinción se colapsa en la unificación divina, en la hénada.

En cierto sentido, puede decirse acerca de la totalidad de las cosas, que tiene su origen directamente en los dioses, sin intermediación alguna, paralelamente o junto con el complejo proceso de causación formal. “Pues no solamente la procesión continua de los seres es completada cuando cada uno de ellos obtiene sucesivamente su subsistencia de su causa próxima, sino que también es a partir de los dioses mismos que, en cierto sentido, todas las cosas son generadas” (Proclus, 1903-06: I, 209, 14-210, 3).³⁹ Todo tiene su raíz en los dioses; de alguna manera misteriosa, en realidad, nada se ha separado surgiendo de ellos. “De un modo sorprendente, por lo tanto, todas las cosas, tanto han surgido en la procesión, como no”.⁴⁰ De esto resultará que las unidades sensibles son causadas por las formas inteligibles, pero en cuanto que participan de las hénadas, que dan unidad a todo, tanto a lo inteligible como a lo sensible, las unidades sensibles son “causadas” por los dioses;

actividad divina, la misma que sustenta a la existencia, al cosmos (teúrgia=demiurgia), actividad que es tanto imitada como implementada por el teúrgo. La teúrgia sería algo así como metafísica y cosmología aplicadas, filosofía práctica; una aplicación de la noción filosófica de la manía asociada con una concepción crítica acerca de los límites de la razón y del lenguaje, los platónicos reconociendo en el rito un valor tanto noético como ético. Ver Redondo Ornelas (2019).

³⁹ “οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ συνέχειαν ἐπιτελεῖται τὸν πραγμάτων πρόοδος, ἀεὶ τῶν ἐξῆς ἀπὸ τῶν προσεχῶς αἰτίων ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ αὐτόθεν ἀπὸ τῶν θεῶν ἔστιν ὅπῃ γεννᾶται τὰ πάντα” (Proclus, 1903-06: I, 209, 15-18).

⁴⁰ “θαυμαστὸν οὖν τὴν τρόπον καὶ προήλθε πάντα καὶ οὐ προήλθεν” (Proclus, 1903-06: I, 209, 28-29).

se revelan como imágenes o símbolos de la divinidad, y por ello se emplean en la teúrgia: ésta será la base de *sympatheia* que articula a las correspondencias entre los diferentes niveles cósmicos y los dioses, las cuales aplican los teúrgos;⁴¹ *sympatheia* también expresada poéticamente como los vínculos de Eros. Según indicamos al inicio de este artículo, el proyecto metafísico de Proclo es el de un estricto monismo no-dual, resultante en una apreciación radicalmente positiva respecto al mundo, a la imaginación, a las emociones y al cuerpo.

Se trata de algo así como de una *reversión* o un *contrapunto metafísico* a la ontología, en donde se afirma la prioridad de la unidad particular sensible frente al universal inteligible —por ello contrapunto, pero también complementariedad, o como afirman los platónicos, unidad dialéctica de los opuestos—. Un contrapunto similar lo hallaríamos en Platón al contraponer el *Simposio* con el *Fedro*: en el primero, se afirma una prioridad del universal sobre el particular, el amado específico y particular apenas teniendo importancia para el amante quien ama a su propia alma; en el segundo, la específica particularidad del amado es el medio único que se transforma en expresión viva de la individualidad divina del alma, de su propia unidad, como una estatua ritual animada por la divinidad individual del alma, producto de la manía erótica, que culmina en la unión del alma con lo divino.

Pero también es expresión de una idea antigua tradicional, defendida por los helenos, acerca del vínculo íntimo entre diversas divinidades y regiones de la tierra específicas; entre el paisaje, ciertas localidades y lugares, y los dioses, tanto fuera de las ciudades como dentro de éstas —incluso ciudades enteras les son consagradas—, así como en las casas particulares; práctica común para las culturas mediterráneas y medio-orientales de la antigüedad. Los numerosos festivales (religiosos) integrados al Imperio alcanzan su mayor expresión en el siglo iv d. n. e., los cuales incluían procesiones, sacrificios y banquetes, así como juegos y espectáculos, revelando la vitalidad y flexibilidad del helenismo durante la antigüedad tardía, el cual continúa expresándose vigorosamente, en algunos casos, tan tarde como el siglo ix.⁴²

⁴¹ Sobre la *sympatheia* en Proclo, véase Proclo (2017: 97, 120, 123, 125 y 128). Véase Proclo (2017: 120-125) para las hénadas y sus correspondencias con los diferentes ámbitos cósmicos y naturales.

⁴² Véase Caseau (2001). Caseau indica que, a lo largo de todo el Imperio romano, los cultos locales eran mantenidos siguiendo la *interpretatio romana*, mientras que los cultos orientales eran introducidos en Roma y las provincias occidentales. Caseau también indica cómo las estrictas prohibiciones de los sacrificios “paganos” siguieron una serie de pasos intermedios hasta concluir con la total prohibición oficial de las formas públicas y privadas de sacrificio pagano a finales del siglo iv, lo cual minó el aspecto público y consensual de la religión en el Imperio romano, llevando así a la desacralización del Estado (Caseau, 2001: 29). Un nuevo mundo sería creado, nos dice Caseau, a partir de las ruinas del antiguo. El cambio religioso será acompañado por un cambio más amplio en la percepción y el uso del espacio; surge un modo específicamente cristiano de sacralizar el espacio y el tiempo. Al contrario que los “lugares

Entonces, ¿no deberíamos hablar en Proclo, tanto de una metafísica “de arriba abajo” (*top-down*) como de una metafísica “del centro hacia afuera”? Las hénadas y las formas no encajan ni perfecta ni exactamente unas en las otras; se puede decir que son proporcionales o análogas, pero también inconmensurables, y, sin embargo, forman una unidad, la cual también abarca los cuerpos. Los dioses no son entonces simplemente expresiones en sentido figurado de conceptos metafísicos a los cuales corresponden, como me parece que erróneamente asevera Reale (2015: XXXI-XXXII). Parece que una potencial solución a la cuestión de la relación entre los dioses y las formas se halla en el irreductible “elemento empírico” de estas metafísicas, al que había señalado brillantemente Lloyd —una generación académica atrás—, elemento que necesariamente ha de complementar el sistema filosófico no-empírico, o el aspecto no-empírico del sistema filosófico (neoplatónico). De manera muy ingeniosa, Butler adapta a la metafísica de Proclo la interpretación de Lloyd, originalmente relacionada con Plotino (la noción de que las hipóstasis están en nosotros) (Plotinus, 1966-68: V, 1, 10, 5-10). El “elemento empírico” referirá específica y necesariamente al contenido cultural determinado, tal como se expresa en las mitologías y prácticas rituales de culturas específicas, todas estas formas de culto concebidas como reveladas directamente por los dioses mismos.⁴³ Para Butler, los símbolos (*symbola*) y contraseñas (*synthemata*) empleados en la teúrgia serían directamente el “elemento empírico” aludido, expresión de ese sistema alternativo o paralelo (las hénadas y la henadología) criticado por los investigadores quienes no lo comprendían plenamente en términos de la metafísica de Proclo y

santos naturales paganos”, la geografía sagrada cristiana sería móvil e independiente del lugar (dependiendo de las reliquias albergadas por una iglesia); ya no habría ninguna determinación cósmica acerca de la santidad de un lugar (2001). Por otra parte, Bowersock, quien refiere a varios ejemplos, muestra cómo durante el siglo vi d. n. e. en el Asia menor, aún se mantenían diversos festivales, santuarios y ritos, incluyendo miles de devotos. En algunos casos se trata de cultos con una continuidad documentada de más de mil años, como es el culto a Apolo en Magnesia en una cueva sagrada donde se encontraba una antigua imagen del dios anterior a los tiempos de Darío el Grande (vi a. n. e.). A finales del siglo v y principios del siglo vi d. n. e., el filósofo Damascio todavía da noticias de este culto. Bowersock también refiere a un culto en el sur de Siria a un dios local llamado Theandrites, esto es, “el dios-hombre”. Su culto puede ser rastreado atrás en el tiempo por siglos, según el historiador, extendiéndose hasta el norte de África. Pero Theandrites no sólo era un dios local, sino internacional, dice Bowersock, quien indica cómo es que Marino nos refiere que Proclo le rendía culto a Theandrites en Atenas. Véase Bowersock (1990: 2-4).

⁴³ Lo que más arriba indicamos como las unidades sensibles que se revelan como imágenes de la divinidad, y que por ello se emplean en la teúrgia; afirmación de la prioridad de la unidad o el particular sensible frente al universal inteligible. Referimos a Proclo (2017: 120-125) para las hénadas y sus correspondencias con los diferentes ámbitos cósmicos y naturales. Por su parte, Butler refiere como ejemplo a Proclus (1908: 71 y 87).

lo veían simplemente como una extravagante alternativa que buscaba justificar la todavía más extravagante alternativa de la teúrgia frente a la filosofía.⁴⁴

Para Proclo, una cosa es hablar de los dioses en términos míticos, en términos de sus individualidades características y específicas, y otra cosa es hablar de los dioses en términos de especies y clases, esto es, taxonómicamente; esto permite hablar filosóficamente de los dioses, “científicamente” —es decir, ontológicamente—. En la obra de Proclo, ésta sería la diferencia entre *TP* y *ET*, los cuales no contienen ningún nombre particular de ningún dios y se habla de las hénadas únicamente en términos universales, como principios.⁴⁵ Esto es distinto a lo que ocurre en *TP*, donde la doctrina abstracta de las hénadas recibe sustancia a partir de abundante material mitológico, a decir de Butler (Butler, 2008: 98),⁴⁶ quien refiere a *Decem dubitationes* x, 63 (2008), donde Proclo nos dice que “de acuerdo con la existencia”, el Uno es “cada dios, pues cada uno de ellos es uno y bueno existencialmente”: *el Uno es cada dios*. Para Butler, la distinción entre la perspectiva que toma a cada dios individualmente y aquella que trata a los dioses taxonómicamente, tiene como raíz la misma naturaleza del primer principio y es la llave para comprender la verdadera y significativa distinción entre el ser y lo hiperesencial. Butler también refiere a *TP*, III, 86, donde se dice que las potencias (*dynamai*) de los dioses son aquello por medio de lo cual los dioses producen al ser y/o seres; es así como, por medio de sus poderes, los dioses mismos pueden ser tratados como seres y agrupados en clases (2008). Clasificación entonces compatible con la concepción según la cual los dioses rebasan lo ontológico, siendo imposible delimitarlos por completo ontológicamente; superan y permean todos los límites entre las hipóstasis (Proclus, 1903-06: I, 209, 13-25): los claros límites de lo inteligible *existiendo* solamente desde la perspectiva ontológica, la cual se disuelve en las individualidades o unidad divinas.

⁴⁴ Butler subraya que la propia *facticidad* del mito le permite a éste, en el uso de Proclo, funcionar como un instrumento de individuos divinos supra-esenciales y únicos. Las distinciones míticas se vuelven de este modo el soporte de las distinciones ontológicas (Proclo, 2005: VI 8, 34-42; VI 11, 50; 1908: 150, 85, 18-23.), lo cual no es una mera sutileza alegórica, dice Butler, sino un modo en que Proclo negocia una relación ontológica entre el mito y la razón. Para Proclo, la ontología sin teología es algo vacío, en la medida en que la teología no consiste en un conjunto de proposiciones universales acerca de la naturaleza de la divinidad, sino en un amasijo de mitos, rituales, nombres e iconografía (Butler, 2008: 104, 108-109). Butler refiere que a partir de Andrew Smith (Smith, 1974) hay una comprensión más adecuada de la henadología como sistema alternativo o paralelo a lo ontológico; tal como es reflejada por los pasajes de Proclo (1991: V).

⁴⁵ Por ello la interpretación parcial de Reale, para quien la comprensión de los dioses en Proclo parece reducirse a este aspecto.

⁴⁶ “[...] lo cual sustenta la doctrina abstracta con respecto a las hénadas con una riqueza de material concreto de ‘teólogos’ [en su mayoría helénicos]” (Butler, 2008: 98).

De este modo, podemos decir que en Proclo encontramos una teología metafísica doble, correspondiente a la distinción metafísica referida, por lo que la teología se desarrolla, a su vez, tanto poética o míticamente, sustentada por su correlación ontológica (*TP*, los *In Platonis Cratylum commentaria* y los ensayos sobre diversos temas de la *República* platónica; igualmente importante a este respecto son sus propios himnos a los dioses), como científicamente (*ET* e *In Platonis Parmenidem*) de acuerdo con un método hermenéutico analógico, que depende de la analogía básica Unidad=Dios=Bien/hénadas=dioses=bondades, y que a su vez permite vincular teología y cosmología (término que como tal, desde luego, Proclo no usa) incluso en un mismo análisis (como es el caso del *In Platonis Timaeum commentaria* y *Los dieciocho argumentos sobre la eternidad del cosmos*); como también en un mismo análisis pueden complementarse y traslaparse el desarrollo mítico y el científico.⁴⁷ Si “Uno” y “Dios” significan la primera causa, entonces, para Proclo, la discusión dialéctica del *Parménides* platónico como teológica, es clara (Proclo, 1864: I, 641, 6-8).⁴⁸

⁴⁷ Como el traslape notable entre la *TP* y el *In Parm.*

⁴⁸ Para el Bien como idéntico a Dios, véase Proclo (2017: 113). Para los dioses como los principios primordiales y autosuficientes de los seres y la teología como la ciencia de estos principios o exégesis de su sustancia intelectual, véase Proclo (2005: I, 3, 13, 4-5 y 6-8). Para la teología como investigación científica sistemática de las primeras causas y los principios o dioses, Proclo (2005: I, 3, 13, 6-8; 2017: 11). Con respecto a las clases de dioses y seres semi-divinos (ángeles, daimones, héroes), véase Proclo (2005: II, 12, 71, 13-17; 72, 4-7). Kutash refiere a los dioses como extensión semiótica dada a las categorías platónicas cuando son vistas en un registro teológico: el contexto hierático de todos los textos neoplatónicos; el texto como soporte para la visión. Así apunta al *In Tim.* como lectura posible tanto en un registro metafísico como teológico. Hay una analogía entre la ontología platónica que explica el mundo sensible matemáticamente y la teología de entidades trascendentes. El mundo es inteligible gracias al Ser, pero éste se origina en una realidad que no es inteligible: “La equivocidad entre dios y concepto es omnipresente en la literatura neoplatónica” (Kutash, 2011: 35).

Bibliografía

- ANONYMUS. (2011). *Prolegomena to Platonic Philosophy* (L. G. Westerink, Trad.). Reino Unido: The Prometheus Trust.
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- BERNABÉ, Alberto (Trad.). (2003). *De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- BOWERSOCK, G. W.; Brown, P.; y Grabar Oleg (Eds.). (2001). *Interpreting Late Antiquity. Essays in the Postclassical World*. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BOWERSOCK, G. W. (1990). *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BUTLER, Edward. (2008). "The Gods and Being in Proclus". *Dionysius*, xxvi, 93-114.
- BUTLER, Edward. (2011). "Plato's Gods and the Way of Ideas". *Diotima: Review of Philosophical Research*, 39 (Atenas, Hellenic Society for Philosophical Studies, 2011), 73-87.
- BUTLER, Edward. (2014). *Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus*. Nueva York: Phaidra Editions.
- BUTORAC, D. y Layne, D. (Eds.). (2017). *Proclus and his Legacy*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- CAMERON, Averil. (2001). *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-700*. London: Routledge.
- CASEAU, Béatrice. (2001). "Sacred Landscapes". En G. W. Bowersock, Peter Brown y Oleg Grabar (Eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays in the Postclassical World* (pp. 21-59). Cambridge-Massachusetts-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CHLUP, Radek. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLARK, G. (2011). *Late Antiquity. An introduction*. New York: Oxford University Press.
- CORBIN, Henry. (2003). *La paradoja del monoteísmo* (María Tabuyo, Trad.). Madrid-Buenos Aires: Losada.
- D'HOINE, P. y Martijn, M. (Eds.). (2017). *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press.
- DIGESER, Elizabeth DePalma. (2010). "From Constantine to Justinian". En Lloyd P. Gerson (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (pp. 585-607). Cambridge: Cambridge University Press.

- DILLON, John. (1972). "Iamblichus and the origin of the doctrine of Henads". *Phronesis*, 17, 102-106.
- DILLON, John. (1993). "Iamblichus and Henads Again". En H. J. Blumenthal y E. G. Clark (Eds), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. Londres: Bristol Classical Press.
- GERSH, Stephen. (1973). *Kinesis Akinetos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden: E. J. Brill (Philosophia Antiqua. A series of Monographs on ancient philosophy).
- GERSH, Stephen. (2000). "Proclus Theological Methods. The Program of *Theol. Plat.* I. 4". En A. P. Segonds y C. Steel (Eds.), *Actes du colloque international de Louvain (13-16. Mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westernik* (Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 26). Leuven-Paris: Leuven University Press-Les Belles Lettres.
- GERSH, Stephen. (2014). *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERSON, Lloyd P. (2002). "The Study of Neoplatonism Today". *The Journal of the International Plato Society*, 2.
- GERSON, Lloyd P. (Ed.). (2010). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERSON, Lloyd P. (2013). *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.
- KUTASH, Emilie. (2011). *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*. Nueva York: Bristol Classical Press.
- LLOYD, A. C. (1970). "Part IV: The Later Neoplatonists". En A. H. Armstrong (Ed.), *The Cambridge history of later Greek and early Medieval Philosophy* (pp. 283-301). London: Cambridge University Press.
- LOWRY M. P., James. (1980). *The Logical Principles of Proclus' Stoicheiosis theologike as Systematic Ground of the Cosmos*. Ámsterdam: Rodopi.
- MARINO DE NÉAPOLIS. (1999). *Proclo o De la felicidad* (Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, Trads.). Irún: Iralka.
- PLATÓN. (1988). "Político". En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político* (Álvaro Vallejo Campos, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1998). *Doctrinas no escritas* (J. R. Arana Marcos, Comp.). Bilbao: Servicio editorial-Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- PLATÓN. (2010a). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias* (Francisco Lisi, Trad.). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2010b). "Gorgias". En *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo* (J. L. Calvo, Trad.). Madrid: Gredos.

- PLOTINUS. (1966-68). *Enneads (I-VII)* (A. H. Armstrong, Trad.). Cambridge: The Loeb Classical Library-Harvard University Press.
- PROCLUS. (1864). *In Platonis Parmenidem* (V. Cousin, Ed.). Paris: Durand.
- PROCLUS. (1936). "Proclus: Peri tes hieratikēs teknes" (J. Bidez, Ed.). *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 4, 85-100.
- PROCLUS. (1991). *Oráculos Caldeos Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico.- Numenio de Apamea* (García Bazán, Trad.). Madrid: Gredos.
- PROCLUS. (2005). *Teología Platónica* (M. Abbate, Trad.). Milán: Bompiani.
- PROCLUS. (2017). *Elementos de Teología. Sobre la providencia, el destino y el mal* (José Manuel García Valverde, Trad.). Madrid: Trotta.
- PROCLUS. (1903-06). *Diadochi In Platonis Timaeum commentaria* (Ernst Diehl, Ed.). Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- PROCLUS. (1908). *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria* (G. Pasquali, Ed.). Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- PROCLUS. (1977). "De decem dubitationibus circa providentiam q. 3,11-14" (F. Brunner; Trad.). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 112-164.
- RAMOS, Enrique A. (2006). *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griego*. Madrid: Síntesis.
- REALE, G. (1989). *Introduzione a Proclo*. Roma: Laterza.
- REALE, G. (1996). *A History of Ancient Philosophy IV. The Schools of the Imperial Age* (John R. Catan, Trad.). New York: State University of New York Press.
- REALE, Giovanni y Antiseri, Dario. (2007). *Historia de la filosofía I. Filosofía pagana antigua* (Jorge Gómez, Bogotá, Trad.). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- REALE, Giovanni. (2015). "Introduzione". En Proclo, *Teología Platónica* (M. Abbate, Trad.). Milán: Bompiani.
- REDONDO ORNELAS, José Manuel. (2015). "Proclo". En Ernesto Priani (Coord.), *Sobre la eternidad del mundo* (Ciclo de Conferencias). México: Bonilla Editores.
- REDONDO ORNELAS, José Manuel. (2019). "Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía". *Nova Tellus: Revista semestral del Centro de Estudios Clásicos*, 37, 1, 73-98. doi: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.nt.2019.37.1.806>.
- REMES, P. y Slaveva-Griffin, S. (Eds.). (2014). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York: Routledge.
- ROMANO, F. (1998). *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci editore.
- ROSÁN, Laurence Jay. (2009). *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. Westbury: Prometheus Trust.
- STORVANES, Lucas. (1996). *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven: Yale University Press.

- SMITH, Andrew. (1974). *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*. La Haya: M. Nijhoff.
- STEEL, C. (2005). "Theology as first philosophy. The Neoplatonic concept of Metaphysics". En P. Porro (Ed.), *Quaestio 5. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale* (pp. 3-21). Turnhout: Brepols.
- TROUILLARD, Jean. (1982). "Proclus et Spinoza". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 2, 435-448. doi: <https://www.jstor.org/stable/41093343>.