

DIALÉCTICA Y TIEMPO EN PROCLO

DIALECTICS AND TIME IN PROCLUS

JESÚS DE GARAY

Resumen: Según Proclo, la dialéctica es la ciencia propiamente humana, que se despliega de un modo esencialmente temporal. El alma humana entiende de un modo parcial y temporal. Su conocimiento está limitado a aspectos parciales y temporales. Lo característico del alma frente al intelecto es su temporalidad. Su conocimiento es *logos*, decir, que implica transitividad, paso sucesivo de unos pensamientos a otros. La dialéctica es *logos* que permite superar la unilateralidad de una sola perspectiva temporal. El tiempo es un orden lógico, intelectivo, anterior tanto al alma como al universo.

Palabras llave: Proclus, Dialectica, tiempo, intelecto.

Abstract: According to Proclus, dialectics can be considered the properly human science, one which departs from an essentially temporal way. The human soul's understanding is based on a partial and temporal way. Her understanding is limited to partial and temporal aspects. Temporality is thus the main feature of the soul as far as the intellect is concerned, and her understanding is *logos*, i.e., transitivity, the succession of thoughts which pass one to the other. Dialectics is *logos* that makes possible the overcoming of the unilaterality of a single temporal perspective. Time is a logical order, intellective, prior to the soul as it is prior to the universe.

Keywords: Proclus, Dialectics, time, intellect.

1. LA DIALÉCTICA

La lectura de los escritos de Proclo presenta algunas peculiaridades. Ante todo, pretende ofrecer una interpretación sistemática y fiel de toda la obra de Platón, dentro de la tradición platónica. De ahí que sus interlocutores principales sean autores como Ático, Plotino, Porfirio, Jámblico, Teodoro de Asiné o Siriano. Muchos de sus textos son comentarios a los diálogos de Platón (con especial atención al *Parménides* y al *Timeo*) o a otros textos considerados próximos al platonismo, como los *Oráculos Caldeos* o los *Elementos* de Euclides.

* Jesús de Garay é professor na Universidade de Sevilla, Espanha. E-mail: jgaray@us.es

La dialéctica ocupa un lugar central en la filosofía de Proclo¹, precisamente porque es el método científico seguido por Platón². El objetivo de la dialéctica remite a la ciencia aristotélica: expresar las causas de cada cosa³, y su encadenamiento necesario. De ahí el intento de Proclo de presentar lo esencial de su doctrina de un modo axiomático (κατὰ τῶν γεωμετρικῶν τρόπων)⁴ en los *Elementos de teología*. Frente a Aristóteles, Proclo insiste en el carácter de ciencia de la dialéctica, y no de mera opinión probable⁵.

Los procedimientos básicos de la dialéctica son el análisis, la demostración, la definición y la división⁶, aunque todos ellos orientados siempre por el análisis, esto es, por el descubrimiento de los principios primeros de lo real⁷. Es decir, la dialéctica procede desde lo más conocido por nosotros hasta lo más inteligible en sí mismo.

El inicio de la reflexión dialéctica está en el conocimiento de uno mismo. La vía de la conversión (ὁ κατ' ἐπιστροφὴν τρόπος) es la vía seguida por Platón⁸. Precisamente la diferencia entre la Naturaleza y el alma radica en que el alma vuelve sobre sí, pero la Naturaleza no⁹. A partir del puro conocimiento de uno mismo (ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν καθαρὰς γνώσεως), aparece “el uno de sí mismo”¹⁰: τὸ ἑαυτῆς ἓν. Pero más allá de la unidad de uno mismo, la reflexión dialéctica está orientada hacia la búsqueda del “uno en nosotros” (ἐν ἡμῖν ἓν)¹¹. Esta unidad primera, según Proclo, no es el “Uno en sí”, Dios, sino la unidad primera desde la que se unifica toda la reflexión. Por consiguiente, la reflexión dialéctica está orientada siempre hacia la unificación. Toda causa es principio de unidad de una pluralidad, por lo que la búsqueda de las causas se corresponde con la búsqueda de unidades.

¹ Cf. BEIERWALTES W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a.M.: 1979; sigue siendo la obra de referencia acerca de la dialéctica en Proclo.

² Cf. *In Tim*, I,236. Salvo que se indique expresamente otra cosa, todas las citas de Proclo corresponden al *Comentario al Timeo (In Platonis Timaeum Commentaria*, DIEHL E. (ed.), Lipsiae: B. G. Teubner, 1903-6.). Me ha sido especialmente útil (notas y versión francesa) la edición de A.J. Festugière, París: Vrin, 1966-1968. La traducción, en cualquier caso, es mía.

³ Cf. *In Parm*, V,1006,26-29

⁴ I,258,12

⁵ Cf. *In Parm*, V,984,24-985,11

⁶ Cf. *In Parm*, V,1003,2-9

⁷ Cf. *In Parm*, V,982,21-28

⁸ II,113,19

⁹ I,10

¹⁰ II,287,30

¹¹ Cf. *Eclogae de philosophia chaldaica*, 195 Pitra J. B. (ed.) (cf. *Oráculos caldeos*, García Bazán, F. (ed.), Madrid: Gredos, 1991. p.121).

Los principios que se van descubriendo y estableciendo son hipótesis, principios hipotéticos. “Platón procede a la manera de los geómetras, cuando asume definiciones e hipótesis antes de las demostraciones”¹². Las hipótesis se van proponiendo y modificando según avanza el razonamiento en busca de lo anhipotético.

La dialéctica, en tanto que implica mediaciones y procesos, adolece de una limitación intrínseca, que le impide captar y expresar la esencia simple de cualquier realidad. El alma no es capaz por naturaleza de captar la esencia de otras realidades (οὐδὲ τὴν ἄλλων πραγμάτων οὐσίαν πέφυκεν), ni mediante un nombre, ni mediante una definición, ni por razonamiento científico (δι' ἐπιστήμης) sino solamente por la intelección (ἀλλὰ διὰ νοήσεως μόνης). Pero, en cualquier caso, si encuentra la esencia, no puede expresarla por medio de nombres y verbos, porque el discurso se realiza mediante una composición, y no puede mostrar la esencia unitaria y simple (ἡ γὰρ ἐν συνθέσει φερομένη διέξοδος ἀδυνατεῖ τῆν ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν παριστάνειν φύσιν)¹³.

La reflexión dialéctica es un movimiento circular: una continua vuelta hacia el punto de partida. La dialéctica nunca culmina, sino que siempre se mueve circularmente alrededor de las esencias inteligibles. El λόγος se mueve circularmente alrededor de lo inteligible, como su centro¹⁴. El λόγος en un sentido procede desde los principios o primeras hipótesis (κατὰ πρόοδον) para explicar las realidades físicas. Pero en otro sentido procede por conversión (κατ' ἐπιστροφήν), buscando hipótesis más firmes¹⁵.

El movimiento dialéctico progresa por medio de la negación. Pensamos en tanto que negamos. El modelo es Sócrates¹⁶, con su pertinaz crítica de toda afirmación. La dialéctica es un constante volver sobre las ideas propias y ajenas, para negarlas y superarlas. La dialéctica es camino hacia la ciencia por medio de la negación y de la crítica; y también es la ciencia misma, en cuanto presenta la realidad articulada según esas mismas negaciones y divisiones.

En este sentido la realidad misma es dialéctica: el mundo es un *kósmos dialektikós*¹⁷.

Puesto que todas las cosas proceden del Uno y de la Díada posterior al Uno, están unidas unas a otras de algún modo y tienen una naturaleza antitéti-

¹² I,236,15-17

¹³ I,303,9-17

¹⁴ I,248,1-2

¹⁵ II,102,30-103,2

¹⁶ I,223,5-11

¹⁷ *Teol.Plat*,1,53,20

ca. Del mismo modo, también en los géneros del ser hay cierta oposición entre la identidad y la diferencia (ταύτου πρὸς θάτερον), entre el movimiento y el reposo. Y como todas las cosas que están en el Cosmos participan de estos géneros, estaría bien considerar la oposición extendiéndose a través de todas las cosas (καλῶς ἂν ἔχοι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν ἐναντίωσιν θεωρεῖν)¹⁸.

La guerra está presente en toda la naturaleza¹⁹, como también en todos los asuntos humanos²⁰. Hay una total oposición por todas partes²¹, una oposición cósmica²². Hay una correspondencia entre las oposiciones reales y las negaciones conocidas. Por eso, Atenea es llamada simultáneamente amante de la guerra y amante de la sabiduría²³, porque mantiene unida la oposición e ilumina la unidad (τὴν ἐναντίωσιν συνέχει καὶ τὴν ἔνωσιν ἐλλάμπει) en las cosas separadas²⁴. Es amiga de la guerra, pero conserva unidas las oposiciones que están en cualquier totalidad²⁵.

La noción platónica de participación ilustra esta unidad de las oposiciones. Participación significa “en parte sí, en parte no”. En un sentido sí, pero en otro no. En un aspecto sí, pero en otro no. Son diferencias de sentido: en un sentido esto es A, pero en otro sentido no es A. Como señala Dillon: “*It is best, perhaps, to see the Platonic Forms as distinct “points of view” within an integrated system, each containing the whole, but from a unique perspective*”²⁶. Ya en la proposición n.2 de los *Elementos de Teología* Proclo afirma: “Todo lo que participa del Uno, es uno y no es uno”. En un sentido, desde una perspectiva, algo es uno; pero en otro sentido, desde otra perspectiva, eso mismo no es uno. Participar es ser bajo un cierto aspecto (πῆ) pero no absolutamente (ἀπλῶς)²⁷. La dialéctica es precisamente el saber capaz de unificar simultáneamente afirmaciones opuestas²⁸.

¹⁸ I,78,6-11

¹⁹ I,78,13

²⁰ I,78,2-3; 25-26; 79,25-26

²¹ I,94,10-11

²² I,130,12-13

²³ I,166,17-18

²⁴ I,167,33-168,1

²⁵ I,168,14-15

²⁶ DILLON, J. M.-MORROW, G. R. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1987. p.97. Cf con más detalle, TROUILLARD, J.: La Monadologie de Proclus, *Revue Philosophique de Louvain*, 1955. pp. 309-320.

²⁷ II,303,15-304,1

²⁸ Cf *In Parm*, V,989,20-29

Conserva toda su validez el principio aristotélico de no contradicción, que proclama la imposibilidad de afirmar simultáneamente los contrarios en el mismo sentido²⁹. Pero la dialéctica lleva a la razón más allá del principio de no contradicción, en cuanto es capaz de pensar los contrarios, en sus diferentes sentidos³⁰. La búsqueda de la unidad de los opuestos (esto es, la unidad de las diferencias de sentido) permite superar la unilateralidad de una única perspectiva. Frente a la parcialidad del conocimiento particular, la dialéctica posibilita un conocimiento universal, en tanto unifica los conocimientos parciales.

La diferencia de sentidos permite pensar dialécticamente, pero define también la realidad misma. En tanto que todas las relaciones entre los seres tienen un carácter causal, en esa misma medida la relación de un ser con otro es diferente en un sentido y en otro: la relación del padre con el hijo no es la del hijo con el padre. Son sentidos diferentes pensados desde una misma relación causal. De ahí la reiterada insistencia de Proclo en pensar la participación y la causalidad según un triple sentido³¹: ser según la causa (*κατ' αἰτίαν*) es distinto de ser según la existencia (*καθ' ὑπαρξιν*) y es distinto a su vez de ser según participación (*κατὰ μέθεξιν*). Se trata de la misma realidad causal, pero que es diferente según se considere en la causa, en la causación y en lo causado.

2. LIMITACIÓN DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Cualquier realidad está relacionada con la totalidad de lo real. Depende causalmente de otras muchas realidades y, a su vez, otras muchas realidades dependen causalmente de ella. Y al modo leibniziano, cualquier realidad refleja a su manera la totalidad de lo real. “Todo está en todo, pero en cada cosa lo está según el modo propio de cada cosa”³². En particular, el ser humano refleja la totalidad de lo real de un modo específicamente humano. Es decir, hay un punto de vista, una perspectiva típicamente humana, diferente a la del resto de realidades.

Toda realidad, a su modo, es un microcosmos, en tanto remite a la totalidad, pero de modo muy especial el alma humana es un microcosmos, en

²⁹ Cf *In Parm*, II,726,41-727,2

³⁰ Cf *In Parm*,727,35-38

³¹ Cf *El.th*.65

³² *El.th*.103

tanto que ocupa un lugar intermedio entre lo material y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno: “el alma ocupa el centro del universo (τὸ μέσον τοῦ παντός)”³³. El hombre es un microcosmos, repite frecuentemente Proclo³⁴. El alma, volviendo sobre sí misma, se conoce a sí misma y a todas las cosas en ella (νοοῦσα ἑαυτὴν καὶ ἑαυτὴν εὐρίσκουσα τὰ πάντα). La conversión circular del alma (στρέφεσθαι) implica tanto vida como inteligencia: tanto la automoción propia de la vida como la capacidad de razonar restableciendo una y otra vez el punto de partida (τὸ νοερόν ἅμα καὶ ἀποκαταστατικόν)³⁵.

En cualquier caso, el alma humana es un alma parcial (μερική ψυχή), es decir, su referencia a la totalidad de lo real es una referencia unilateral, particular, adecuada al modo de ser humano. Según Proclo, una realidad se distingue de otra por su forma de conocer. Las realidades son tanto más perfectas cuanto más perfecto es su conocer. El alma humana ocupa un lugar intermedio en el Universo, y por tanto también su modo de conocer es intermedio entre lo inteligible y lo sensible. Conocemos de un modo humano y filosófico (ἀνθρωπίνως δὲ καὶ φιλοσόφως)³⁶. El alma humana se encuentra entre la eternidad del mundo inteligible y la temporalidad del mundo físico: al igual que toda alma, tiene una esencia eterna, pero una actividad temporal³⁷.

Esta doctrina acerca del carácter intermedio del alma humana es compartida por los pensadores neoplatónicos. Sin embargo, Proclo, siguiendo a Jámblico³⁸, rechaza la interpretación que Plotino y otros neoplatónicos, como Teodoro de Asiné, hacen de la centralidad del alma. Plotino habría introducido una doctrina revolucionaria (νεώτερος) apartándose de Platón³⁹, ya que consideraba que una parte del alma permanece siempre en el mundo inteligible⁴⁰, aunque haya caído en el mundo físico.

Frente a esta tesis, Proclo afirma que “toda alma particular, cuando descende al mundo de la generación, descende completamente (ὅλη κάτεισι). No hay una parte de ella que permanece arriba, y otra parte de ella que descende (οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν). Pues si una parte

³³ II,284,9-10

³⁴ I,5,11; I,33,24-25; I,202,26-27

³⁵ II,286,12-21

³⁶ III,12,28

³⁷ Cf. *El.th.*120-121; *In Tim.*II,125-129

³⁸ Cf. IAMBlichus. *De anima*. Text, translation and commentary by J.F. Finamore and J.M. Dillon. Leiden/Boston: Brill, 2002.

³⁹ III,323,5

⁴⁰ III,333,23-25

del alma permaneciese en lo inteligible, entonces o bien entendería siempre sin transición, o bien transitivamente (ἢ ἀμεταβάτως νοήσει αἰεὶ ἢ μεταβατικῶς). Pero si entiende sin transición, entonces será una inteligencia y no una parte del alma (νοῦς ἔσται καὶ οὐ μέρος ψυχῆς)⁴¹.

Es decir, según Proclo, el alma humana no conoce lo inteligible, más que de un modo transitivo (μεταβατικῶς). “En nosotros no hay nada mejor que la ciencia (οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἐστί κρεῖττον ἐπιστήμης)”⁴². Lo propio de la inteligencia es conocer de una vez (τὸ ἀθρόον). Pero mientras que la inteligencia conoce todo a la vez (ὅλον ἅμα), lo propio de la ciencia es conocer a partir de la causa (ἀπ’ αἰτίας), mediante la composición y la división (ἢ σύνθεσις καὶ ἡ διαίρεσις)⁴³.

En especial, las almas humanas (τὰς μερικὰς ψυχὰς) –a diferencia de otras almas superiores, como las almas hipercósmicas-, participan de una única inteligencia (νοῦς), y por ello entienden de un modo parcial y temporal (μερικὰς καὶ ποτὲ νοούσας)⁴⁴.

Así, cuando el hombre trata de explicar las realidades cósmicas, Proclo admite resignadamente que “los dioses conocen estas cosas de un modo mejor, pero nosotros tenemos que contentarnos con acercarnos a ellas (ἡμῖν δὲ ἀγαπητόν, εἰ καὶ ἐγγὺς αὐτῶν βάλλομεν). Pues somos hombres y estamos puestos en un cuerpo, presentamos una forma parcial de vida (μερικὸν εἶδος ζωῆς) y estamos enteramente contaminados de probabilidad, de tal modo que nos expresamos con verosimilitud y de forma semejante a los mitos. Pues nuestro discurso (ὁ ἡμέτερος λόγος) está infestado (ἀναπεπλησμένος) de mucha necedad y confusión (πολλῆς γὰρ τῆς παχύτητος καὶ τῆς ἀλογίας), como muestra el mito. Es preciso disculpar (Ὀ) a la naturaleza humana”⁴⁵.

Proclo subraya repetidamente los límites del conocimiento humano, de modo especial cuando se ocupa de las realidades físicas, debido a la inestabilidad causada por la materia⁴⁶. El tratado sobre el cosmos es sólo una explicación verosímil (εἰκοτολογίαν)⁴⁷. Así, al explicar los movimientos de los

⁴¹ *El. th.* 211

⁴² I,342,26-27

⁴³ II,313,8-11

⁴⁴ II,144,32-145,4

⁴⁵ I,353,22-29

⁴⁶ I,345ss

⁴⁷ I,355,27-28

cuerpos celestes, únicamente podemos “salvar los fenómenos”⁴⁸ y decir lo que sucede la mayoría de las veces (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)⁴⁹.

3. CONOCIMIENTO Y ΛÓΓΟΣ

El alma humana se define por el *lógos*. “La palabra ‘decir’ (λέγειν) significa de forma natural la intelección propia del alma (τὴν ψυχικὴν νόησιν). El alma es *lógos*. Y la obra del *lógos* es el decir (λόγος γὰρ ἐστὶν ἡ ψυχὴ, λόγου δὲ ἐνέργημα τὸ λέγειν), así como la obra del intelecto es entender, y de la naturaleza es engendrar”⁵⁰. “El decir es la operación de lo que es esencialmente *lógos*. Por ello, el alma, siendo *lógos* y siendo intelecto discursivo (νοῦς λογικός), dice y entiende (λέγει καὶ νοεῖ)”⁵¹.

El término ‘*lógos*’ puede entenderse en tres sentidos diferentes: enunciación (ὁ προφορικός), discurso a través de los elementos (ἡ διὰ τῶν στοιχείων διεξοδος) y explicación de las diferencias de cada cosa respecto a las demás (ὁ τῶν ἐκάστου πρὸς τὰ ἄλλα διαφορῶν παραστατικός). Pero en los tres sentidos, ‘*lógos*’ significa composición y división, y no es adecuado para comprender los seres eternos⁵².

El *lógos* expresa adecuadamente la mediación del alma entre lo divisible y la indivisión, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno. “El conocimiento del alma se despliega y se da en razonamientos (ἀνελίττεται καὶ ἐν διεξόδοις ὑφέστηκε), porque los λόγοι del alma mediante los que conoce las cosas, tienen esa misma naturaleza”⁵³.

En el alma hay dos formas de *lógos* (οἱ λόγοι διχῶς): dianoéticos (διανοητικοί) y opinativos (δοξαστικοί). Unos se refieren a lo inteligible, mientras que los otros a lo sensible. Están en correspondencia con el círculo de lo Mismo y el círculo de lo Otro. Pero así como la esencia del alma es una, también su actividad es una y su conocimiento es uno. Este conocimiento uno del alma es denominado por Platón *lógos*, y conoce a la vez lo indivisible y lo dividido. Es un conocimiento transitivo (γνώσις μεταβατική) y común a los dos círculos, y por eso el alma es a la vez una y dos⁵⁴.

⁴⁸ I,353,11

⁴⁹ I,353,2

⁵⁰ II,300,19-22

⁵¹ II,301,5-7

⁵² I,246,12-16

⁵³ II,299,1-4

⁵⁴ II,299,4-32

“Toda nuestra esencia es *lógos*” (*πάσα δὲ ἡμῶν ἡ οὐσία λόγος ἐστίν*)⁵⁵. En el alma hay *dóxa*, *diánoia* y *noûs*, que se expresan en los correspondientes *lógoi*. El *lógos doξαστικός* atiende a las realidades sensibles y no es apto para conocer lo inteligible. Tampoco el *lógos διανοητικός* o *ἐπιστημονικός* es adecuado para pensar las realidades inteligibles, porque marcha hacia la multiplicidad y la división. Queda el *lógos* intelectual (*λόγος νοερόν*) o *noûs*, que no es sino lo más alto de la *diánoia* (*τὸ τῆς διανοίας ἀκρότατον*): esto es también lo más alto del alma y más semejante al Uno (*τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἐνοειδέστατον τῆς διανοίας*)⁵⁶.

En resumen, la serie de potencias cognoscitivas del alma humana son las siguientes: 1º) la intelección (*ἡ νόησις*), que está por encima del *lógos* y no es discursiva (*ὑπὲρ λόγον οὐσα καὶ ἀμετάβατος*); 2º) el *lógos*, que es una intelección de nuestra alma que comprende los entes transitivamente (*ὅς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡμῶν νόησις μεταβατικῶς ἐφαπτομένης τῶν ὄντων*); 3º) la *dóxa*, que es un conocimiento de lo sensible *κατὰ λόγον*; y 4º) la sensación, que es un conocimiento *ὁ* de lo sensible⁵⁷.

Así pues, el alma humana – y su conocimiento – es esencialmente *lógos*. La intelección humana está siempre mediada por el *lógos*, y del mismo modo la referencia al mundo sensible se expresa mediante el *lógos*. Por tanto, el conocimiento humano es primariamente *lógos*: esto es, implica siempre no sólo composición y división, sino también transitividad, paso sucesivo de unos pensamientos a otros. *Lógos* asimismo implica un decir, esto es, una expresión articulada de conceptos, expresión a la vez sensible e inteligible.

4. ALMA Y TIEMPO

El alma contiene ya en su esencia toda la actividad que despliega en el tiempo⁵⁸. “El alma es el primero de los seres que se generan (*τῶν γιγνομένων*), en tanto que ella vive en el tiempo y en tanto que el tiempo es connatural a sus actividades”⁵⁹. “Lo propio del alma es obrar a través del tiempo (*ἴδιον γὰρ τοῦτο ψυχῆς, τὸ διὰ χρόνον ἐνεργεῖν*)”⁶⁰. Frente al intelecto, la actividad del alma es transitiva (*μεταβατικὴν*)⁶¹.

⁵⁵ II,246,22-23

⁵⁶ II,246,19-31

⁵⁷ I,248,30-249,4

⁵⁸ II,131,20-23

⁵⁹ I,235,5-7

⁶⁰ II,243,23-24

⁶¹ II,243,22; II,289,30-290,1

“El alma es incapaz de recibir toda la infinitud del ser a la vez (ἅμα). En todo caso, ella muestra que vive según una transitividad y una proyección (κατὰ μετάβασιν καὶ προβολήν) de unos *lógoi* y de otros, pero sin tener toda la vida infinita presente a la vez (ἅμα)”⁶². Así pues, lo característico del alma frente al intelecto –repite continuamente Proclo– es su temporalidad: su incapacidad para presentar toda la realidad infinita, contenida dentro de sí, de una sola vez. Lo propio del alma es presentarla sucesivamente: primero unos *lógoi* y después otros.

Proclo afirma que vemos con toda evidencia esas características del alma en nosotros: la temporalidad, la transitividad, la parcialidad⁶³. Cuando se habla de “intelección” del alma humana, ha de interpretarse siempre que el ser humano entiende desde estas características propias del alma humana. Por eso, si ‘intelección (νόησις)’ se dice en varios sentidos, hay un sentido específico de ‘intelección’ que corresponde a la intelección del alma humana:

“Del mismo modo que se dice que el alma racional (ἡ λογικὴ ψυχή) es inteligencia, así también su conocimiento es νόησις, esto es, una intelección transitiva (μεταβατική), y que tiene el tiempo como concomitante natural (τὸν χρόνον ἔχουσα συμφοῦν πρὸς ἑαυτήν)”⁶⁴.

El alma conoce todas las cosas, pero sólo parcialmente (μερικῶς) y no de una vez (οὐκ ἀθρόως)⁶⁵. Las almas, para conocer, han de progresar en el tiempo (κατὰ χρόνον πρόεισιν)⁶⁶. La vida del alma despliega (ἀνεπτυχίαν) lo indiviso de la vida intelectual en la prolongación temporal (παράτασιν) de sus actividades⁶⁷.

La parcialidad del alma tiene relación directa con la temporalidad. El alma conoce sólo partes, fragmentos temporales. Participación para el alma significa en primer lugar que su actividad se despliega en partes diferenciadas en el tiempo. Por eso, se manifiesta de formas diferentes –y contrarias: así y no así– a lo largo del tiempo. Y esto vale tanto para las almas humanas como para las almas hipercósmicas: siempre conocen transitivamente, porque eso es lo que diferencia al alma del intelecto⁶⁸.

⁶² II,124,16-19

⁶³ II,129,5-10

⁶⁴ I,244,16-19

⁶⁵ *Id.* 29-30

⁶⁶ I,245,7

⁶⁷ II,288,22-24

⁶⁸ II,289

La razón humana está limitada a pensar sólo una parte, un aspecto, en cada momento temporal. La razón y el alma humana son parciales, y esta parcialidad es temporal. Pensamos algo en relación a un momento determinado, y después en relación a otro momento diferente. Y así sucesivamente, encadenando unos *lógoi* con otros. El tiempo convierte a nuestra intelección en unilateral, porque sólo podemos pensar lo inteligible dentro de una determinada perspectiva temporal.

Los inteligibles existen bajo un cierto aspecto ($\pi\eta$) y no absolutamente ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$)⁶⁹. Pero, además, en tanto son pensados por el alma ($\tau\acute{\alpha}\varsigma$ νοήσεις τῆς ψυχῆς), existen bajo un un aspecto temporal: “unas veces el alma atiende a unas formas, otras veces a otras, en un momento entiende unas cosas, en otro momento entiende otras. Y el ser eterno llega a ser en un cierto momento para el alma como algo inteligible en un cierto momento”: *ἄλλοτε γὰρ ἄλλοις εἶδεσι προσβάλλουσα ποτὲ μὲν τάδε νοεῖ, ποτὲ δὲ ἄλλα, καὶ γίγνεται τὸ ἀεὶ ὄν ποτὲ αὐτῆ ὡς ποτὲ νοητόν*⁷⁰.

El conocimiento humano es esencialmente discursivo: *διάνοια*. Y el discurso del razonamiento es temporal, de tal modo que nuestro conocimiento de los inteligibles es discursivo y sucesivo. Al razonar vamos recorriendo distintos aspectos del inteligible, tratando sucesivamente de completar circularmente la totalidad de los aspectos que presenta el inteligible. Es la danza circular del tiempo alrededor del *νοῦς* y de lo inteligible⁷¹. El tiempo suple así la limitación del conocimiento del alma humana.

5. TIEMPO Y DIALÉCTICA

Respecto al tiempo, Proclo polemiza tanto con Aristóteles como con Plotino. A Aristóteles le reprocha haber convertido al tiempo en un accidente y no reconocer que el tiempo es un elemento sustancial del Universo⁷². El tiempo no es algo del movimiento sino condición de posibilidad del movimiento. A Plotino le objeta que el tiempo no está generado por el alma, sino que, por el contrario, el alma depende del tiempo⁷³.

El tiempo es una esencia (*οὐσίαν*), que perfecciona al alma (*ψυχῆς τελειωτικόν*) y está presente en todas las cosas. Es un intelecto (*νοῦν*), que no

⁶⁹ II,303,15-304,1

⁷⁰ II,304,11-13

⁷¹ III,28

⁷² III,20,1-21,6; III,10,4

⁷³ III,21-24

sólo permanece en reposo sino que también se mueve. Permanece en reposo en cuanto a su actividad interior (μένοντα μὲν κατὰ τὴν ἔνδον ἐνέργειαν), por la cual es realmente eterno. Y está en movimiento en cuanto progresa respecto al exterior (κινούμενον δὲ κατὰ τὴν ἔξω προοῦσαν), delimitando todo cambio⁷⁴. A diferencia del alma, que se mueve en su actividad interior y exterior, el tiempo sólo se mueve en su actividad exterior.

En un sentido el tiempo es eterno, mónada y centro (αἰώνιος μὲν καὶ μονὰς καὶ κέντρον), en cuanto a la esencia y a su actividad interior que permanece en reposo; en otro sentido, y a la vez, es continuo, número y círculo (συνεχῆς δὲ ἅμα καὶ ἀριθμὸς καὶ κύκλος), en tanto que progresa y es participado. Este tiempo es un cierto intelecto que progresa (νοῦς ἄρα τις οὐτός ἐστι προϊών), que por un lado está firmemente establecido en la eternidad [...], y por otro lado progresa y fluye ampliamente hacia las cosas protegidas por él⁷⁵.

El tiempo es un orden lógico, intelectual, que constituye esencialmente al Universo. No es algo que el alma determine al Universo, sino un orden esencial anterior tanto al alma como al Universo.

*“Proclus bouleverse la thèse plotinienne qui plaçait le temps au-dessous de l’âme pensante. Le temps est maintenant plus que psychique, il est noétique: τὸν ἄρα χρόνον ἐπέκεινα ψυχῆς θετέον (In Tim, III, 92). Ce n’est plus l’âme qui se temporalise, c’est l’esprit qui temporalise l’âme. Non que le temps soit l’esprit même, qui est supérieur au nombre, mais une procession de l’esprit devançant l’âme et lui traçant un ordre a priori: νοῦς προϊών”*⁷⁶.

La unidad del tiempo es una unidad de orden. Ordena el universo y ordena también los *lógoi* del alma humana. El tiempo da cohesión, continuidad y persistencia al alma humana. Es un principio de unidad. Proclo se opone insistentemente a quienes –como Aristóteles y muchos platónicos– conciben el tiempo como una causa de destrucción⁷⁷. El tiempo, por el contrario, es el don mayor y más perfecto (μέγιστον καὶ τελεώτατον), que lleva la copia a la más perfecta semejanza con el modelo⁷⁸. El alma es perfeccionada por el tiempo⁷⁹.

El tiempo es condición de posibilidad de nuestros razonamientos, ya que es previo al alma racional. Toda la actividad dialéctica del alma está regida

⁷⁴ III,25,11-16

⁷⁵ III,26,30-27,8

⁷⁶ TROUILLARD, J. L’intelligibilité proclusienne. In *La philosophie et ses problèmes: Recueil d’études de doctrine et d’histoire offert à M. R. Jolivet*. Paris: 1960, p. 93.

⁷⁷ III,20,10-23

⁷⁸ III,3,12-13

⁷⁹ III,22,3

por el tiempo. Conocemos, pensamos y nos expresamos dentro del tiempo. El mundo se presenta ante nosotros necesariamente de un modo temporal. No pensamos ἀθρόως sino μεταβατικῶς.

La conversión al punto de partida, la circularidad dialéctica, requiere temporalidad. El alma entiende transitivamente (μεταβατικῶς), pero también restableciendo el punto de partida (ἀποκαταστατικῶς)⁸⁰. Cuando el alma piensa, cambia de una noción a otra. Pero ese cambio no supone el abandono del *lógos* inicial, sino que es un cambio que restaura ese *lógos* inicial, pero enriquecido con los nuevos pensamientos. El razonar del alma humana implica una periodicidad recurrente, una circularidad del pensamiento, que cambia, pero conservando la unidad del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- BEIERWALTES, W. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1979.
- DILLON, J. M.-MORROW, G. R. (eds.). *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- IAMBlichus. *De anima: Text, translation and commentary*, by J.F. Finamore and J. M. Dillon. Leiden/Boston: Brill, 2002.
- DIEHL, E. (ed.). *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*. Lipsiae: B.G. Teubner, 1903-06.
- FESTUGIÈRE A. J. (ed.). *Proclus: Commentaire sur le Timée*. Paris: Vrin, 1966-68.
- PITRA J.-B. (ed.). *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica*. In: DES PLACES, E. (ed.). *Oracles Chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- GARCÍA BAZÁN F. (ed.). *Oráculos caldeos*, Madrid: Gredos, 1991.
- DODDS, E. R. (ed.). *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- SAFFREY H. D. et WESTERINK L. G. (eds.). *Proclus: Théologie platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- TROUILLARD, J. L'intelligibilité proclusienne. In; *La philosophie et ses problèmes: Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à M. R. Jolivet*. Paris: 1960, pp. 83-97.
- TROUILLARD, J. La Monadologie de Proclus, *Revue Philosophique de Louvain*, 1955. p. 309-320.

Recebido em maio 2012

Aceito em maio 2012

⁸⁰ III,22,17-18