

INTELIGENCIA Y DIALÉCTICA EN PROCLO¹

INTELLIGENCE AND DIALECTIC IN PROCLUS

Jesus de Garay²

Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 15-04-2014

Aceptado: 23-07-2014

Resumen: La inteligencia humana en Proclo se caracteriza por la dialéctica, la negación y el tiempo. Es un pensar reflexivo que se despliega discursivamente (*dianoia*) a partir del conocimiento de la unidad. Es logos, que entiende la realidad de un modo transitivo.

Palabras-clave: Proclo, inteligencia, dialéctica.

Abstract: Human intelligence in Proclus is characterized by dialectics, negation and time. It is a reflective thinking that displays discursively (*dianoia*), from knowledge of the unit. It is logos, that understands the reality in a transitive way.

Key-words: Proclus, intelligence, dialectics.

[1] Este texto es una versión ampliada y corregida de dos escritos más breves: “La dialéctica en Proclo”, *Archai* (5) 83-89 y “Dialéctica y tiempo en Proclo”, *Hypnos* (31) 172-184.

[2] (jgaray@us.es) Profesor Titular (1987) de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval de la Universidad de Sevilla. Amplió estudios en el Philosophisches Seminar de la Westfälische Wilhelm-Universität (Münster, Alemania: 1988-1990). En la actualidad trabaja en el Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla.

Entre sus libros publicados destacan: *Los sentidos de Aristóteles* (1987); *Diferencia y libertad* (1992); *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna* (2007) y *Aristotelismo* (2ª Ed., 2014).

Académico correspondiente de la Real Academia de Doctores. También desarrolla su labor docente e investigadora como colaborador habitual en el Seminario de la Escuela Contemporánea de Humanidades. Miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega y codirector del Seminario de las Tres Culturas. Compagina la investigación sobre cuestiones filosóficas especializadas con el análisis de la sociedad actual desde una perspectiva interdisciplinar.

Introducción

En Proclo resulta útil distinguir la inteligencia humana y la inteligencia en general. Según él, por encima del ser humano existen otras muchas realidades (dioses, espíritus...), que presentan diversos rasgos intelectivos. El ámbito de la inteligencia excede con mucho el marco de la existencia humana. En el presente escrito me ceñiré a la inteligencia específicamente humana, que es una inteligencia discursiva. Más en particular, analizaré una de las facetas más características de la inteligencia humana para Proclo: 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.

1. La dialéctica

La dialéctica ocupa un lugar central en la filosofía de Proclo³, precisamente porque es el método científico seguido por Platón⁴. El objetivo de la dialéctica remite a la ciencia aristotélica: expresar las causas de cada cosa⁵, 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)⁶ en los *Elementos de teología*. Frente a Aristóteles, Proclo insiste en el carácter de ciencia de la dialéctica, y no de mera opinión probable⁷.

Los procedimientos básicos de la dialéctica son el análisis, la demostración, la definición y la división⁸, aunque todos ellos orientados siempre por el análisis, esto es, por el descubrimiento de los principios primeros de lo real⁹. Es decir, la dialéctica procede desde lo más conocido por nosotros hasta lo más inteligible en sí mismo.

[3] Cf Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M., 1979: sigue siendo la obra de referencia acerca de la dialéctica en Proclo.

[4] Cf *In Tim.*, I, 236 (*In Platonis Timaeum Commentaria*, Diehl ed., Lipsiae, 1903-6.). Me ha sido especialmente útil (notas y versión francesa) la edición de A.J. Festugière, París, 1966-1968.

[5] Cf *In Prm.*, V, 1006, 26-29 (*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Dillon, J. M.-Morrow, G. R. eds., Princeton, 1987).

[6] *In Tim.*, I, 258, 12

[7] Cf *In Prm.*, V, 984, 24-985, 11

[8] Cf *In Prm.*, V, 1003, 2-9

[9] Cf *In Prm.*, V, 982, 21-28

La dialéctica presenta un doble aspecto. Por un lado expresa el orden de la realidad misma: el universo es un κόσμος διαλεκτικός¹⁰. La dialéctica no es un discurso meramente lógico distinto de la realidad, sino que dialéctica y realidad se corresponden. Al modo spinozista, se puede decir que *ordo et conexio rerum est ordo et conexio idearum*. Y este orden es dialéctico, o lo que es lo mismo según Proclo, es un orden triádico y circular¹¹. Cualquier realidad puede ser considerada desde una triple consideración: como permaneciendo idéntica en sí misma (μονή), como desplegando su potencialidad de muchas formas diferentes (πρόοδος) o expresando la unidad de orden a la que se subordina (ἐπιστροφή). Es la misma realidad pero considerada de tres modos distintos. Pues bien, ese proceder de la realidad –y en especial ese retorno hacia la unidad– ostenta un carácter dialéctico. Es decir, la realidad se despliega siguiendo un orden racional de causas racional-dialéctico. De este modo, la realidad según Proclo siempre puede presentarse como un círculo, es decir, como un proceso ya cumplido –y siempre realizándose– de carácter cíclico: permanecer-proceder-volver.

No obstante, la dialéctica puede ser examinada no sólo como la realidad misma, sino también como el proceder de la reflexión racional en busca de los principios. Es decir, como una fase –la fase esencial– de la razón humana, que aspira a comprender la verdad de los primeros principios. La perspectiva procliana del conocimiento humano se apoya en la conocida división platónica¹²: la realidad se divide en dos grandes ámbitos, la región de lo sensible (αἰσθητά) y la región de lo inteligible (νοητά). El universo inteligible se divide a su vez en el propiamente inteligible y en el de lo racional (διανοητά). Este ámbito de la razón (διάνοια) es el característico de la inteligencia humana¹³ y el lugar propio en el que se despliega el proceso dialéctico, es decir, el análisis, la división, la demostración y la definición. En este sentido (como dimensión del pensamiento humano), la dialéctica pertenece al proceso de retorno (ἐπιστροφή) desde la pluralidad y multiplicidad del mundo físico hacia la unidad del primer principio. Es decir, por medio de la reflexión dialéctica la razón humana es capaz de reproducir el proceso de diferenciación desde la unidad, y en general el orden necesario de todo lo real.

[10] Cf. *Theol. Plat.*, I, 53, 20 (*Proclus: Théologie platonicienne*, Saffrey H. D. et Westerink L. G. eds., Paris, 2003).

[11] Cf. Beierwaltes, W., 1979, *passim*.

[12] Cf. *In Euc.*, 10-11 (*Procli Diadochi. In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, Friedlein, G. ed., Leipzig, ²1992, ¹1873).

[13] La razón humana no es una Inteligencia divina donde las Formas mismas se manifiestan. La razón humana no es divina sino humana: o lo que es lo mismo, una razón dianoética y dialéctica. Las formas presentes en la inteligencia humana no son las Formas en sí mismas sino «las formas en nosotros», τὰ ἐν ἡμῖν εἶδη (*In Prm.*, V, 981, 27), «el λόγος en nosotros», ὁ δὲ τοῦ ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου λόγος (981, 11-12). Las formas que se conocen dialécticamente –esto es, las formas que son definibles– son las formas en el alma y las formas sensibles: τὰ δὲ ψυχικά καὶ αἰσθητά ὁρίσθαι ἐστι (986, 19).

Gracias a la razón dialéctica, el pensamiento se hace capaz de la intuición intelectual, es decir, de pensar la unidad de las formas, sin mediaciones. Es decir, por encima de la dialéctica y la ciencia, está la inteligencia que capta la unidad sin articulaciones. La metáfora platónica es la visión, concebida como una forma de conocer que conoce de una vez sin recorrer las diferentes partes del objeto visto¹⁴.

El inicio de la reflexión dialéctica está en el conocimiento de uno mismo. Esta vía de la conversión (ὁ κατ' ἐπιστροφὴν τρόπος) es la vía seguida por Platón¹⁵. Precisamente la diferencia entre la Naturaleza y el alma radica en que el alma vuelve sobre sí, pero la Naturaleza no¹⁶.

A partir del conocimiento de uno mismo (ἀπὸ τῆς ἐαυτῶν καθαρὰς γνώσεως), aparece “el uno de sí mismo”¹⁷: τὸ ἐαυτῆς ἓν. La reflexión dialéctica está orientada hacia la búsqueda del “uno en nosotros” (ἐν ἡμῖν ἓν)¹⁸. 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.

Este «uno en nosotros» vale de punto de partida para el progreso dialéctico, en tanto que ofrece una base de identidad para el progreso del conocimiento, estableciendo diferencias y definiciones de todo el horizonte que se manifiesta ante cada uno de nosotros.

La dialéctica es circular, como todo el universo procliano. Se parte del conocimiento de sí en busca del reconocimiento del «uno que está en nosotros». Pero ese proceso de reconocimiento del «yo pienso» (οἶμαι) es un continuo camino de ida y vuelta, yendo en busca de todo lo que no es uno mismo y regresando con esas nuevas articulaciones que de nuevo se asientan en el yo. La circularidad dialéctica no es sino un renovado enriquecimiento de las articulaciones del yo con la totalidad de los otros seres que aparecen ante nosotros. Lo que no hay –frente a la tradición cartesiana moderna– es el anclaje en la subjetividad del yo. Porque precisamente “el uno en nosotros” va más allá del yo. Los límites

[14] Cf *Inst.*, 170 (*Proclus. The Elements of Theology*, Doods, E. R. ed., Oxford, 2004): «Toda inteligencia entiende todas las cosas simultáneamente; pero mientras que la inteligencia no-participada entiende todo de un modo absoluto, toda inteligencia que está detrás de aquélla conoce todo pero según un solo aspecto»: Πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ· ἀλλ' ὁ μὲν ἀμέθεκτος ἀπλῶς πάντα, τῶν δὲ μετ' ἐκείνον ἕκαστος καθ' ἓν πάντα.

[15] *In Tim.*, II, 113, 19

[16] Cf *In Tim.*, I, 10

[17] *In Tim.*, II, 287, 30

[18] Cf *Phil. Chal.*, 195 Pitra (*Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica*, Pitra J.-B. ed., en: *Oracles Chaldaïques*, Des Places, E. ed., Paris, 1989; cf también *Oráculos caldeos*, F. García Bazán ed., Madrid, 1991, p. 121).

del yo son inabarcables precisamente porque el uno es más amplio que el yo. La razón no tiene como sujeto al yo sino al uno: se piensa desde el uno, no desde el yo. Esta al menos sería la objeción principal de Proclo frente a la dialéctica moderna. Más aún, ese «uno» que regula y orienta la discursividad racional no es un dios ni el primero de los dioses (que permanece siempre oculto) sino el uno en nosotros, una unidad a priori que dirige el desarrollo dialéctico.

Las causas y principios que la dialéctica propone son hipótesis, principios hipotéticos. “Platón procede a la manera de los geómetras, cuando asume definiciones e hipótesis antes de las demostraciones”¹⁹. Las hipótesis se van proponiendo y modificando según avanza el razonamiento en busca de lo anhipotético.

En el proceso dialéctico resultan determinantes las mediaciones (μεσότης, μέσος)²⁰. Dialéctica es mediación. Precisamente uno de los rasgos más destacados de la filosofía de Proclo es su énfasis —ya presente en Jámblico y en Siriano— en la continuidad de lo real, y en la necesidad consiguiente de establecer términos medios entre todos los niveles, de tal modo que no se produzcan saltos ni discontinuidades, tal como Proclo reprocha a Plotino. La reflexión dialéctica muestra así la continuidad y vinculación de todas las realidades entre sí.

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 (ἢ γὰρ ἐν συνθέσει φερομένη διέξοδος ἀδυνατεῖ τὴν ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν παριστάνειν φύσιν)²¹.

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 centro²². 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 firmes²³.

[19] *In Tim.*, I, 236, 15-17

[20] Cf. *In Prm.*, V, 1024, 33-1025, 4; cf. *ibid.*, 1021, 5-1023, 9

[21] *In Tim.*, I, 303, 9-17

[22] *In Tim.*, I, 248, 1-2

[23] *In Tim.*, II, 102, 30-103, 2

2. La dialéctica como orden de negaciones

El movimiento dialéctico progresa por medio de la negación. Pensamos en tanto que negamos. El modelo es Sócrates²⁴, 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*²⁵. “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 antitética. Del mismo modo, también en los géneros del ser hay cierta oposición entre la identidad y la diferencia (ταυτοῦ 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)”²⁶.

La guerra está presente en toda la naturaleza²⁷, como también en todos los asuntos humanos²⁸. Hay una total oposición por todas partes²⁹, una oposición cósmica³⁰. Además existe correspondencia entre las oposiciones reales y las negaciones conocidas. Por eso, Atenea es llamada simultáneamente amante de la guerra y amante de la sabiduría³¹, porque mantiene unida la oposición e ilumina la unidad (τὴν ἐναντίωσιν συνέχει καὶ τὴν ἔνωσιν ἐλλάμπει) en las cosas separadas³². Es amiga de la guerra, pero conserva unidas las oposiciones que están en cualquier totalidad³³.

La negación es el modo específicamente humano (racional, discursivo, dialéctico) de pensar³⁴. Y ello porque el único modo apropiado de pensar el Uno —es

[24] Cf *In Tim.*, I, 223, 5-11

[25] *Teol. Plat.*, I, 53, 20

[26] *In Tim.*, I, 78, 6-11

[27] *In Tim.*, I, 78, 13

[28] *In Tim.*, I, 78, 2-3; 25-26; 79, 25-26

[29] *In Tim.*, I, 94, 10-11

[30] *In Tim.*, I, 130, 12-13

[31] *In Tim.*, I, 166, 17-18

[32] *In Tim.*, I, 167, 33-168, 1

[33] *In Tim.*, I, 168, 14-15

[34] Cf. *In Prm.*, VII, 70K 5-12 (*Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka*, Klibansky, R.-Labowsky, C. eds., London, 1953): «Que itaque unius abnegationes, non sunt circa unum. Nichil enim totaliter illi adest, neque ut species, neque ut privatio; sed sicut dicebamus quod nomen hoc, scilicet ‘unum,’ est eius qui in nobis conceptus, sed non ipsius unius: sic utique dicimus, quod et abnegatio circa hunc est, circa illud autem unum nulla est dictarum abnegativarum conclusionum; sed exaltatum est propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione. Merito ergo in fine apposuit quod

decir, lo Primero, el primer principio— es la negación³⁵. La negación es productiva³⁶: al decir lo que algo no es, abrimos un espacio para afirmar posibles predicados.

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”³⁷. 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 (πή) pero no absolutamente (ἀπλῶς)³⁸. La dialéctica es precisamente el saber capaz de unificar simultáneamente afirmaciones opuestas³⁹.

Si Aristóteles afirmaba que es imposible ser y no ser a la vez y en el mismo sentido, Proclo declara que es posible que algo sea y no sea, si es en distinto tiempo y sobre todo si es en distinto sentido⁴⁰. Pero esta diferencia de sentidos⁴¹

abnegationes he non sunt circa unum». Todas nuestras referencias al Uno se expresan por medio de negaciones, pero propiamente no dicen lo que el Uno mismo es, sino quedan circunscritas al horizonte del *unum in nobis*. El Uno en sí mismo es ajeno a la negación y por tanto cualquier proposición negativa no expresa nada acerca del Uno. En rigor habría que decir que la dialéctica no es una vía hacia el Uno en sí mismo considerado sino únicamente una vía hacia la unidad—deseada— en nosotros.

[35] Acerca de la negación, cf. especialmente la última parte del libro VII del *In Prm.*, sólo existente en la traducción latina de Moerbecke.

[36] Cf. *In Prm.*, VII, 72K 23-30: «dicimus quod abnegationes in uno assumens ut generativas affirmationum, sicut dictum est sepe, ut non virtutem putans habere le unum generativam entium omnium—et existentiam substitutivam auferens ab ipso et essentiam— lateas. [...] Ultima negatio uni apposita fert et abnegationes generativas ab ipso. Et hoc est le non possibile esse hec circa unum: le neque potentiam generativam totorum ipsum habere, qualem esse abnegationem dicebamus, etsi igitur generare dicatur». La potencia generativa no pertenece propiamente al Uno porque nada (tampoco el poder de generar) se puede afirmar del Uno, que carece de esencia y de existencia: ese poder de generar todas las cosas pertenece en cambio a la negación, mediante la cual se producen todas las afirmaciones. Cf. Breton, S., *Négation et négativité proclusiennes dans l'oeuvre de Jean Trouillard*, 83-94, en Bos, G.- Seel, G. eds., *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, 81-100.

[37] Dillon, J.M.-Morrow, G.R., *Proclus'Commentary on Plato's Parmenides*, p.97. Cf con más detalle, Trouillard, J., *La Monadologie de Proclus*, RPL (1955) 309-320.

[38] Cf *In Tim.*, II, 303, 15-304, 1

[39] Cf *In Prm.*, V, 989, 20-29

[40] Cf. *In Prm.*, II, 726, 41-727, 2: «Es imposible que las mismas cosas sean a la vez semejantes y desemejantes en el mismo sentido»: τοῦτο δὲ ἀδύνατον, τὸ τὰ αὐτὰ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια ὑπάρχειν. No obstante, poco después (727, 35 y 38), señala que no hay nada extraño en admitir que algo es a la vez semejante y desemejante, siempre que sea en sentidos distintos (κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο). En general a lo largo del libro II hay frecuentes referencias a cómo pueden existir simultáneamente los contrarios, siempre que se entiendan en diferentes sentidos.

[41] Cf. el uso constante que hace Proclo de las diferencias de sentidos en los *Elementos de teología*.

no es algo que caracterice únicamente al discurso racional sino que es propio de la misma realidad. Las relaciones de unas cosas con otras nunca son reversibles. El sentido de cualquier proceso es único e irreductible a cualquier otro. Proclo no renuncia al principio de no contradicción. Muy al contrario, subraya su validez reiteradamente⁴². Pero a la vez, insiste en su insuficiencia para mostrar la realidad en sus diferencias de sentido.

Conserva toda su validez el principio aristotélico de no contradicción, que proclama la imposibilidad de afirmar simultáneamente los contrarios en el mismo sentido⁴³. 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 sentidos⁴⁴. 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.

El progreso en el conocimiento se establece mediante un orden determinado de negaciones. El progreso racional sigue el orden de series antitéticas, de acuerdo con la doctrina de la participación. Cuando se afirma que algo en parte no es y en parte es, se está estableciendo la negación de ambos lados de la oposición: ni es ni no es. Pero eso exige a la razón avanzar hacia el nivel superior de lo participado. O dicho de otro modo, también típicamente proclamo: algo en un sentido es (en parte es) y en otro no es (en parte no es), y por tanto hay que negar igualmente que es y que no es, para establecer a continuación desde dónde se ha establecido esa diferencia de sentidos opuestos.

Este es expresamente el planteamiento del *Comentario al Parménides* de Proclo: establecer el orden de las negaciones de la primera hipótesis («que el Uno no es»). Y a partir de dicho orden de negaciones, poder –de un modo secundario– formular las afirmaciones correspondientes, ya dentro del terreno del Uno-que-es, del Uno-Ser parmenídeo. Pero lo esencial del progreso racional es establecer una deducción a priori desde lo que el Uno no es –pasando por toda la serie de negaciones posibles además del no-ser– hacia lo que el Uno es.

Por ejemplo, respecto a la participación de la unidad, cf. *Inst.*, 4: algo participa de la unidad, *en tanto que* (ἦ) está unificado. En relación al productor (τὸ παράγον) y a lo producido (τὸ παραγόμενον), cf. prop. 28: en un sentido (πῆ μὲν) el producto se distingue del productor y en otro sentido (πῆ δὲ) se identifican. Cf. lo mismo en la prop. 30: ἦ μὲν... ἦ δὲ. Y la misma diferencia de sentidos se encuentra entre ser según la causa (κατ' αἰτίαν), ser según la existencia (καθ' ὑπαρξιν), y ser según participación (κατὰ μέθεξιν); cf. esto mismo también en las prop. 65, 118 ó 140. En resumen, la diferencia de sentido se presenta como la noción central que explica en último término otras nociones, como las de causa o participación. Si todo está encadenado según este proceso causal, entonces todo está ligado a todo, y todo está de algún modo presente en todo, pero lo está de un modo diferente en cada caso.

[42] Cf. *In Prm.*, II, 721,4-729,19. En particular, 726,12-16.

[43] Cf. *In Prm.*, II,726,41-727,2

[44] Cf. *In Prm.*,727,35-38

La negación deja abierto un amplio margen para que la razón proyecte⁴⁵ construcciones teóricas que den razón del mundo. La razón humana es proyectiva. La crítica, la negación de una proposición hasta entonces creíble deja paso a la proposición opuesta, que, cuando también es negada, permite ascender al origen de la negación. Si la *πρόοδος* es diferenciación, la *ἐπιστροφή* es superación de las diferencias.

Tanto la diferenciación propia del *processus* como la unificación de las diferencias propia del *regressus* aluden a diferencias de sentido: en este sentido sí es verdad, pero en este sentido no. Y así sucesivamente, mediante el análisis de los diferentes sentidos o consideraciones de cualquier realidad. Las negaciones representan el carácter productivo y progresivo de las diferencias de sentido. Merced a la negación, al reproche, a la objeción y a la crítica, se puede superar la unilateralidad de una determinada perspectiva. Desde este punto de vista esto es verdad, pero desde ese otro punto de vista no lo es. Las diferencias aludidas por la negación no son negaciones absolutas sino diferencias de sentido, diferencias de aspecto, diferencias de punto de vista o perspectiva.

De ahí el interés de Proclo y en general de la Escuela de Atenas de buscar el acuerdo entre las diferentes tradiciones teológicas y filosóficas⁴⁶. No por un superficial ánimo de eclecticismo sino por un serio empeño crítico de negar universalidad a las posiciones unilaterales.

La razón dialéctica, ascendiendo de mediación en mediación, supera y unifica la unilateralidad de las perspectivas particulares. La negación ejerce de este modo un papel productivo. De negación en negación, podemos ascender hasta la máxima unidad posible. Las negaciones son previas a cualquier afirmación. La vía racional es primero la crítica de la unilateralidad, y después la propuesta de modelos que se afirman hipotéticamente. Proclo nunca abandona el carácter esencialmente hipotético de la racionalidad dialéctica establecido por Platón⁴⁷.

[45] La función constructiva de modelos geométricos corresponde propiamente a la imaginación. Acerca de las proyecciones (*προβάλλω, προβολή*) de la imaginación, cf. *In Euc.*, 55-56. La razón (*διάνοια*), más bien, se sirve de los conceptos utilizados en las negaciones para reconvertirlos en conceptos afirmativos. Por ejemplo, si se ha negado que el Uno es, entonces es que hemos pensado (negativamente) el Uno desde el ser, y por lo tanto ya disponíamos del concepto de ser para negar el Uno; y por lo tanto, podemos afirmar (pensar afirmativamente) el ser en un nivel inferior al del Uno. Y así sucesivamente podemos reconocer una serie de conceptos afirmativos, en tanto que hemos sido capaces de formular una serie de negaciones acerca del Uno. Pero en todo caso, la negación es siempre más universal que la afirmación, por lo que los conceptos afirmativos siempre mantienen un cierto carácter hipotético, puesto que su reconocimiento se basa en la incognoscibilidad (en la negación) del Uno.

[46] Cf. Saffrey, H.D., *Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien*, en: *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Bos, E.P. - Meijier, P.A. eds., Leiden, 1992, 35-50.

[47] Cf. Beierwaltes, W., 1979, 253-274.

Todas las perspectivas aparentemente opuestas quedan unificadas sin destruir la pluralidad de los puntos de vista, que permanecen diferenciados y opuestos entre sí. La unidad primera no destruye las diferencias. La unidad de la razón (esto es, el Uno en sí) queda caracterizada así como negación de negación, *negatio negationis*⁴⁸. El *unum in nobis* es la unidad regulativa de la razón, que, mediante la negación de la negación, asciende hacia el *non aliud*, hacia lo no-otro, hacia la negación de la alteridad, que –de acuerdo con Nicolás de Cusa siguiendo explícitamente a Proclo- es uno de los nombres más apropiados para designar al primer principio.

La razón dialéctica recorre incesantemente la vía de las negaciones, a partir del uno a priori que se encuentra en cada uno de nosotros. Y asciende así de negación en negación hasta intentar alcanzar el objetivo último: la negación de toda negación. Si fuese posible detenernos, sin hipótesis de ninguna clase, en una negación última -es decir, en una crítica de toda crítica, en una crítica definitiva- la razón dialéctica dejaría paso a la intuición intelectual del Uno en sí⁴⁹, que comprendería todas las perspectivas simultáneamente. Y en tanto que eso no es posible, debemos limitarnos a unificaciones parciales de diferentes perspectivas, aspirando, eso sí, ampliar continuamente el horizonte de la conciencia.

[48] Cf. *In Prm.*, VII, 70-74K. El último paso de la dialéctica es la negación de todas las negaciones previas, es decir, negar que la negación tenga validez para decir algo del Uno. Negar del Uno incluso las mismas negaciones. Este sería el objetivo final de Platón, terminar negando la misma negación. «Merito ergo ultimo et ipsas abnegationes removit ab uno, impossibile dicens has esse circa unum indicibile et incognoscibile existens. Et non mireris, si ubique honorans axiomata contradictionis Plato hic simul mentiri dicit et affirmationes et negationes in uno. [...] Et hoc est quo a Platone differt demonius Aristoteles (72K 1-11). El principio de no contradicción queda así superado en este ámbito en el que son falsas tanto las afirmaciones como las negaciones simultáneas sobre lo mismo: «contradictionem in indicibili quidem simul falsam esse dicendum» (72K 20-21).

[49] Cf. *In Prm.*, VII, 74K 14-29: «Propter omnia itaque hec videtur michi ultimo et abnegationes auferre ab uno. Ad ea quidem enim que velut preiunalia unius deducet utique nos que per abnegationes hec tota dialectica methodus, auferens omnia inferiora et per ablationem solvens impedimenta speculationis illius, si possibile dicere. Post pertransitum autem per omnia seponere oportet et hanc tamquam valde negotiosam et coattrahentem abnegatorum conceptum, cum quibus non est illi adiacere. Neque enim intellectum est sincere videre preiacentem intelligentiam eorum que post ipsum, neque animam circumdistractam a superinstantia eorum que post animam, neque totaliter cum superinstantia videre aliquid perfecte. Nam superinstantie sunt difficultatem patientis speculationis, propter quod et natura anepistatos, id est sine superinstantia, facit que facit, et scientia dicit que dicit. Tunc autem superinstat, quando dubitat solum et deficit secundum quod est scientia. Sicut igitur in hiis oportet operationem purgari a superinstantia, quamvis per superinstantias perfectam, secundum hec utique et *in hiis oportet purgari ab omni dialectica operatione*». La reflexión dialéctica debe ser abandonada para pensar el uno, aunque sea necesario previamente recorrerla. Negar la negación significa precisamente abandonar el método dialéctico, sustituir la mediación de la reflexión por la inmediatez de la intuición. Esa inmediatez es precisamente el silencio: «nam per negari et ipse removit omnes abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam» (76K 6-7). Con todo, el silencio no es propiamente una meta sino más bien el límite del pensamiento humano.

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 sentido⁵⁰: ser según la causa (κατ' αἰτίαν) es distinto de ser según la existencia (καθ' ὕπαρξιν) 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.

3. 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”⁵¹. 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 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)”⁵². El hombre es un microcosmos, repite frecuentemente Proclo⁵³. 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 ἄμα καὶ ἀποκαταστατικόν)⁵⁴.

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

[50] Cf *Inst.*, 65

[51] *Inst.*, 103

[52] *In Tim.*, II, 284, 9-10

[53] *In Tim.*, I, 5, 11; I, 33, 24-25; I, 202, 26-27

[54] *In Tim.*, II, 286, 12-21

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)⁵⁵. 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 temporal⁵⁶.

Esta doctrina acerca del carácter intermedio del alma humana es compartida por los pensadores neoplatónicos. Sin embargo, Proclo, siguiendo a Jámblico⁵⁷, rechaza la interpretación que Plotino y otros neoplatónicos, como Teodoro de Asiné, hacen de la centralidad del alma. Plotino habría introducido una doctrina revolucionaria (νέωτερος) apartándose de Platón⁵⁸, ya que consideraba que una parte del alma permanece siempre en el mundo inteligible⁵⁹, aunque haya caído en el mundo físico.

Frente a esta tesis, Proclo afirma que “toda alma particular, cuando desciende al mundo de la generación, desciende completamente (ὅλη κάτεισι). No hay una parte de ella que permanece arriba, y otra parte de ella que desciende (οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν). Pues si una parte del alma permaneciese en lo inteligible, entonces o bien entendería siempre sin transición, o bien transitivamente (ἢ ἀμεταβάτως νοήσει ἀεὶ ἢ μεταβατικῶς). Pero si entiende sin transición, entonces será una inteligencia y no una parte del alma (νοῦς ἔσται καὶ οὐ μέρος ψυχῆς)”⁶⁰.

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 ἔστι κρεῖττον ἐπιστήμης)”⁶¹. 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)⁶².

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)⁶³.

[55] *In Tim.*, III, 12, 28

[56] Cf *Inst.*, 120-121; *In Tim.*, II, 125-129

[57] Cf. *Iamblichus, De anima: text, translation and commentary*, Finamore, J.F. - Dillon, J.M. eds., Leiden-Boston, 2002.

[58] *In Tim.*, III, 323, 5

[59] *In Tim.*, III, 333, 23-25

[60] *Inst.*, 211

[61] *In Tim.*, I, 342, 26-27

[62] *In Tim.*, II, 313, 8-11

[63] *In Tim.*, II, 144, 32-145, 4

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 (συγγινώσκειν) a la naturaleza humana”⁶⁴.

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 materia⁶⁵. El tratado sobre el cosmos es sólo una explicación verosímil (εἰκοτολογία)⁶⁶. Así, al explicar los movimientos de los cuerpos celestes, únicamente podemos “salvar los fenómenos”⁶⁷ y decir lo que sucede la mayoría de las veces (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)⁶⁸.

4. Conocimiento y *lógos*

El alma humana se define por el *lógos*. “La palabra ‘decir’ (λέγειν) significa de forma natural la intelección propia del alma (τήν ψυχικὴν νόησιν). El alma es *lógos*. Y la obra del *lógos* es el decir (λόγος γὰρ ἐστὶν ἡ ψυχή, λόγου δὲ ἐνέργημα τὸ λέγειν), así como la obra del intelecto es entender, y de la naturaleza es engendrar”⁶⁹. “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)”⁷⁰.

El término ‘*lógos*’ puede entenderse en tres sentidos diferentes: enunciación (ὁ προφορικός), discurso a través de los elementos (ἢ διὰ τῶν στοιχείων διέξοδος) 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 eternos⁷¹.

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.

[64] *In Tim.*, I, 353, 22-29

[65] Cf *In Tim.*, I, 345ss

[66] *In Tim.*, I, 355, 27-28

[67] *In Tim.*, I, 353, 11

[68] *In Tim.*, I, 353, 2

[69] *In Tim.*, II, 300, 19-22

[70] *In Tim.*, II, 301, 5-7

[71] *In Tim.*, I, 246, 12-16

“El conocimiento del alma se despliega y se da en razonamientos (ἀνελίπεται καὶ ἐν διεξόδοις ὑφέστηκε), porque los λόγοι del alma mediante los que conoce las cosas, tienen esa misma naturaleza”⁷².

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 dos⁷³.

“Toda nuestra esencia es *lógos*” (πάσα δὲ ἡμῶν ἢ οὐσία λόγος ἐστίν)⁷⁴. En el alma hay *dóxa*, *diánoia* y *noûs*, que se expresan en los correspondientes *lógoi*. El *lógos* δοξαστικός 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* intelectualivo (*lógos* 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)⁷⁵.

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 ἄλογος de lo sensible⁷⁶.

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.

[72] *In Tim.*, II, 299, 1-4

[73] *In Tim.*, II, 299, 4-32

[74] *In Tim.*, II, 246, 22-23

[75] *In Tim.*, II, 246, 19-31

[76] *In Tim.*, I, 248, 30-249, 4

5. Alma y tiempo

El alma contiene ya en su esencia toda la actividad que despliega en el tiempo⁷⁷. “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”⁷⁸. “Lo propio del alma es obrar a través del tiempo (ἴδιον γὰρ τοῦτο ψυχῆς, τὸ διὰ χρόνου ἐνεργεῖν)”⁷⁹. Frente al intelecto, la actividad del alma es transitiva (μεταβατικήν)⁸⁰.

“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 και προβολήν) de unos *lógoi* y de otros, pero sin tener toda la vida infinita presente a la vez (ἅμα)”⁸¹. 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 parcialidad⁸². 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 ψυχὴ) es inteligente, así también su conocimiento es νόησις, esto es, una intelección transitiva (μεταβατική), y que tiene el tiempo como concomitante natural (τὸν χρόνον ἔχουσα συμφυῆ πρὸς ἑαυτήν)”⁸³.

El alma conoce todas las cosas, pero sólo parcialmente (μερικῶς) y no de una vez (οὐκ ἄθρόως)⁸⁴. Las almas, para conocer, han de progresar en el tiempo (κατὰ χρόνον πρόεισιν)⁸⁵. La vida del alma despliega (ἀνεπτυχίση) lo indiviso de la vida intelectual en la prolongación temporal (παράτασιν) de sus actividades⁸⁶.

[77] *In Tim.*, II, 131, 20-23

[78] *In Tim.*, I, 235, 5-7

[79] *In Tim.*, II, 243, 23-24

[80] *In Tim.*, II, 243, 22; II, 289, 30-290, 1

[81] *In Tim.*, II, 124, 16-19

[82] *In Tim.*, II, 129, 5-10

[83] *In Tim.*, I, 244, 16-19

[84] 29-30

[85] *In Tim.*, I, 245, 7

[86] *In Tim.*, II, 288, 22-24

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 intelecto⁸⁷.

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 (πή) y no absolutamente (ἀπλῶς)⁸⁸. Pero, además, en tanto son pensados por el alma (τάς νοήσεις τῆς ψυχῆς), existen bajo 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 γάρ ἄλλοις εἶδει προσβάλλουσα ποτὲ μὲν τάδε νοεῖ, ποτὲ δὲ ἄλλα, καὶ γίγνεται τὸ αἰεὶ ὄν ποτὲ αὐτῇ ὡς ποτὲ νοητόν⁸⁹.

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 inteligible⁹⁰. El tiempo suple así la limitación del conocimiento del alma humana.

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 destrucción⁹¹. 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 modelo⁹². El alma es perfeccionada por el tiempo⁹³.

[87] Cf *In Tim.*, II, 289

[88] Cf *In Tim.*, II, 303, 15-304, 1

[89] *In Tim.*, II, 304, 11-13

[90] Cf *In Tim.*, III, 28

[91] Cf *In Tim.*, III, 20, 10-23

[92] *In Tim.*, III, 3, 12-13

[93] *In Tim.*, III, 22, 3

El tiempo es condición de posibilidad de nuestros razonamientos, ya que es previo al alma racional. Toda la actividad dialéctica del alma está regida 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)⁹⁴. 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, 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.

[94] *In Tim.*, III, 22, 17-18

