

CAPÍTULO 3

POLITEÍSMO Y NEOPLATONISMO: PROCLO¹

JESÚS DE GARAY

Universidad de Sevilla, España

1. Introducción

EL neoplatonismo es una corriente de pensamiento con unas características comunes, pero también con diferencias notables entre unos pensadores y otros. Si ciframos su inicio en Plotino (203/4-269/70) y su término en el siglo VI, con la disolución de las academias de Atenas y Alejandría, es posible también distinguir adscripciones religiosas diversas. Junto al paganismo de Porfirio, Jámblico o Damascio, convive el cristianismo de Orígenes, Mario Victorino, Sinesio o el Pseudo-Dionisio. Por otra parte, dentro del neoplatonismo existen serias discrepancias en el plano estrictamente filosófico, independientemente de la profesión religiosa.

Mi exposición se centrará en Proclo (410-485), neoplatónico pagano, diádoco de la escuela de Atenas. Argumenta su politeísmo minuciosamente y con una sólida fundamentación. Una de sus obras principales lleva por título precisamente *Teología Platónica*, donde presenta de forma ordenada a las diferentes divinidades, tratando de fundamentar filosóficamente el lugar y función de cada una de ellas. Aunque aparentemente rehúye la polémica con el cristianismo, no hay duda de que esta teología atribuida a Platón se propone como la alternativa más racional frente a la doctrina cristiana.

[1] Este texto se integra en el proyecto de investigación FFI2010-15582 (subprograma FISO), del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Curiosamente, las paradojas de la historia han convertido a Proclo en uno de los pensadores más determinantes en la fundamentación filosófica del monoteísmo, a través sobre todo de dos cauces: el Pseudo-Dionisio y el *Liber de causis*.

Las doctrinas del *corpus dionysianum*, por un lado, proceden en buena medida de Proclo y corresponden —con toda probabilidad— a un discípulo directo o indirecto de Proclo o Damascio². Nada raro hay en esto, ya que, tanto en Atenas como en Alejandría, era habitual que los mismos maestros tuvieran como discípulos a personas de diferentes filiaciones religiosas. El autor cristiano de estos textos se autodenomina Dionisio Areopagita, es decir, el discípulo cristiano de San Pablo en Atenas. Y muy pronto, sobre todo después de Máximo el Confesor (ca. 580-662), se le identificará como tal, por lo que las doctrinas de Proclo, reformuladas de forma monoteísta y cristiana, influirán de formas muy diversas en las tradiciones filosóficas de Bizancio y más tarde también, en la tradición latina, sobre todo a partir de Escoto Eriúgena, siempre bajo la autoridad de San Dionisio, considerado como el primer filósofo cristiano.

Por otra parte, en Bagdad, en el círculo de Alkindi (ca. 800-870), se promueve el estudio de Aristóteles y de otros muchos pensadores griegos, con una especial atención a autores neoplatónicos como Plotino y Proclo. De este impulso proceden una serie de textos neoplatónicos que, atribuidos falsamente a Aristóteles, dejarán una honda huella en la tradición posterior: uno de esos textos es el *Liber de causis*³, que se corresponde básicamente con los *Elementos de Teología* de Proclo, pero corregidos —y abreviados— desde una óptica monoteísta⁴.

[2] Cfr. LILLA, S.: "Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", en *Dictionnaire des philosophes antiques*, Richard GOULET (dir.). Paris: CNRS, 1994ss, pp. 727-742. Cfr. también las observaciones de SAFFREY, H. D. en: PROCLUS: *Théologie platonicienne*, VI, Introduction, p. LI: «Celui que nous appelons le Pseudo-Denys, qui était peut-être d'origine syrienne, est venu à Constantinople où il a pu étudier la philosophie et lire les ouvrages des néoplatoniciens. Certains indices donnent à penser qu'il a été moine au monastère des Acémètes à Constantinople, puis, selon toute vraisemblance, évêque en Syrie. L'architecture de son oeuvre entière s'inspire étroitement de l'organisation et du plan de la *Théologie platonicienne*. De nombreux emprunts dans le vocabulaire et dans les éléments de doctrine ont été relevés, qui rendent cette constatation indubitable».

[3] Cfr. D'ANCONA, C.: *Recherches sur le Liber de causis*. Paris: Vrin, 1995.

[4] Cfr. SAFFREY, H. D.: op. cit., p. LVII: «Cependant nous avons un signe certain de la diffusion de quelques-unes des oeuvres de Proclus dans leur pénétration au sein du monde arabe (cfr. Gerhard Endress, *Proclus arabus*, Beirut 1973). C'est un résultat, semble-t-il, acquis que l'original arabe du traité connu à Moyen Âge sous le titre de *Livre du Bien Pur* (le *Liber de causis* des Latins) et attribué à Aristote, a vu le jour dans le milieu philosophique autour

En Bizancio siempre se reconocerá a Proclo como un pensador claramente politeísta, e incluso como el símbolo del paganismo helénico, por lo que será objeto de numerosas críticas y censuras, muy pronto con Juan Filopón (ca. 490-570), contemporáneo del Pseudo-Dionisio, y sobre todo a partir del siglo XI, después de su reivindicación por Miguel Psellos (1018-ca. 1078). Todavía las duras críticas de Scholarios contra Pléthon en el siglo XV, están fundamentadas —según él— en que su paganismo está inspirado directamente en Proclo⁵. Es significativo que la *Teología Platónica* —a pesar de ser quizá su obra fundamental y más madura— no es objeto de un análisis especial hasta prácticamente el siglo XIII⁶.

Curiosamente, la época en la que Proclo influirá más directamente —es decir, a través de sus textos originales y con reconocimiento explícito de su autoría— será el siglo XV en el mundo renacentista⁷, en particular por medio del mencionado Pléthon, de Nicolás de Cusa y de Marsilio Ficino.

2. El paganismo politeísta

El término griego usado inicialmente para designar al paganismo era *ἔθνικός*, pero en Bizancio prevaleció *ἑλληνικός*⁸. Es decir, «pagano» y «griego» llegaron a ser conceptos equivalentes, curiosamente, en una cultura griega —pero ante todo cristiana— como Bizancio. La caracterización del paganismo, en gran medida, se construyó en su oposición al cristianismo. Religiones politeístas había muchas en Roma y la religiosidad durante el Imperio oscilaba entre unos cultos y otros. Junto a la religión más tradicional procedente de Hesíodo y Homero, había otros cultos, también griegos

d'al-Kindî dont le *floruit* est à dater au milieu du IX^e siècle, peut-être même al-Kindî en serait-il l'auteur (cfr. cristina d'Ancona, op. cit., pp. 155-194). Or cet original arabe est constitué par une traduction partielle des *Éléments de théologie*. Il faut donc qu'un exemplaire de cet écrit de Proclus soit parvenu jusqu'à Bagdad. Jean Jolivet a même pu retrouver dans le traité *Sur la philosophie première* d'al-Kindî des passages parallèles qui supposent une lecture du livre II de la *Théologie platonicienne*. Dans ce cas, il faudrait que notre *Théologie* ait accompagné les *Éléments* sur le chemin de l'Orient arabe».

[5] Cfr. TAMBRUN, B.: *Pléthon. Le retour de Platon*. París: Vrin, 2006.

[6] Acerca de las vicisitudes de la *Teología platónica* en Bizancio, cfr. SAFFREY, H. D.: op. cit., pp. LVIII-LXX.

[7] Cfr. mi escrito «La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa». Disponible en prensa. Parlemo: Actas XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (SIEPM), 2007.

[8] Cfr. CODOÑER, J. S.: "Bizancio y sus circunstancias: La evolución de la ideología imperial en contacto con las culturas de su entorno", en *Minerva: Revista de Filología Clásica* 14, 2000, pp. 129-176 (cfr. en particular p. 144).

(y también muy asentados entre la población griega y romana), como el orfismo, los cultos dionisiacos o los misterios de Eleusis. Además, otras religiones no griegas se integraban en mayor o menor medida en ese tronco griego original, como los cultos egipcios, caldeos o persas. Las fusiones entre unas y otras formas religiosas eran muy variables, integrando también aspectos del judaísmo y del cristianismo, como por ejemplo en las diversas formas de gnosticismo.

En cualquier caso, el «paganismo» como concepto religioso se asoció entre los cristianos muy pronto con cualquier forma de politeísmo y en, particular, con los cultos tradicionales más populares de Roma. Las controversias entre autores cristianos y paganos surgieron muy pronto. Conservamos numerosos textos de los apologistas cristianos, que testimonian esos debates y, en mucha menor medida, disponemos también de algunos textos paganos críticos con el cristianismo. Es probable que hubiera otros muchos textos paganos polémicos contra el cristianismo, que no se han conservado⁹.

Entre esos textos paganos destacan el *Discurso verdadero* de Celso (ca. 180), al que respondió Orígenes (*Contra Celso*), así como el escrito de Porfirio (232-304), *Contra los cristianos*¹⁰. Otros continuaron esas mismas críticas, como Sossianus Hierocles (fl. 303), quien escribió *Amante de la verdad*, o el mismo emperador Juliano (361-363), en su escrito *Contra los galileos*¹¹. En estos escritos se contraponen la religión tradicional romana (en realidad una fusión de diversas tradiciones religiosas) al cristianismo o, incluso, al judaísmo. De este modo, el «paganismo» se autoconstituye paulatinamente como una alternativa religiosa unitaria frente al cristianismo emergente.

Las líneas de argumentación de estos escritos anticristianos son diversas entre sí, aunque presentan elementos comunes. Además, el tono y el rigor en cada caso no es el mismo. En concreto, el estilo de Celso es más agresivo y sus críticas a menudo van dirigidas igualmente contra el judaísmo y el cristianismo. En cambio, Porfirio dispone de una información mucho más precisa, diferenciando con claridad lo específicamente cristiano y argumentando de forma más elaborada y consistente¹².

[9] Cfr. BODELÓN, S.: Introducción, en CELSO: *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 2009 pp. 7-57.

[10] Cfr. PORFIRIO DE TIRO: *Contra los cristianos*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006. Ed., Trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado.

[11] JULIANO: *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Madrid: Gredos, 1982.

[12] Cfr. RAMOS JURADO E. A.: en *Porfirio de Tiro*, op. cit, Introducción, p. 26: «La originalidad

Hay, en todo caso, un argumento que se reitera una y otra vez en estos autores: el cristianismo es excluyente porque rechaza el valor religioso de las otras religiones y carece de capacidad para integrarlas en su propia doctrina. El cristianismo opone la verdad cristiana a la falsedad de las otras religiones. Por el contrario, el paganismo posee suficiente receptividad para integrar y asimilar otras creencias religiosas. En términos prácticos, oponen la intolerancia cristiana frente a la tolerancia pagana. Y, por eso mismo, presentan al cristianismo como un peligro para la convivencia pacífica entre las diversas religiones.

Esa tolerancia y capacidad de asimilación del paganismo se asienta, al menos, en dos argumentos. En primer lugar, la racionalidad del paganismo frente a la irracionalidad cristiana¹³. Es decir, las diferentes divinidades pueden ser pensadas desde una perspectiva racional, representando unas fuerzas que superan el poder humano. La realidad de los dioses es la realidad de unos poderes que determinan la existencia humana y que pueden ser reconocidos por la razón humana. De un modo muy especial, en el ámbito neoplatónico, las diversas figuras religiosas son interpretadas simbólicamente y alegóricamente. La unidad y el acuerdo entre las diferentes religiones es posible¹⁴ porque, tras esa aparente variedad, hay una misma verdad racional.

En segundo lugar, hay otro argumento, a primera vista contradictorio con el anterior, pero que concluye del mismo modo. La racionalidad humana no alcanza a comprender enteramente las profundidades de lo divino, que permanecen siempre ocultas. Hay una trascendencia de lo divino que excede la capacidad de la comprensión humana. En consecuencia, Dios y los dioses comportan siempre un aura de misterio,

de Porfirio, y lo que le convierte en un formidable adversario para los cristianos, merecedor de terribles descalificaciones —incluida la leyenda de apostasía juvenil—, estriba en su espiritualidad neoplatónica y en su sólida formación filosófica y filológica. En este segundo aspecto, la erudición, el conocimiento de las escrituras judeocristianas, la crítica filológica heredada de Longino de Atenas, lo llevan a exponer sus argumentaciones partiendo de los textos».

[13] Cfr. ZAMBÓN, M.: *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin, 2002, p. 244: «Sans en analyser les détails, nous pouvons résumer les appréciations de Celse et de Porphyre sur quatre points: le christianisme est une religion récente, donc dépourvue de l'autorité qui revient aux religions anciennes; il se fonde sur l'acceptation irrationnelle et tout à fait acritique de doctrines qui ne sont aucunement argumentées; il s'adresse donc à un public de personnes ignorantes, vulgaires, superstitieuses, crédules et intrigantes; [...]».

[14] Cfr. SAFFREY, H. D.: "Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien", en BOS, E. P. y MEIJER, P. A. (eds.): *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1992, pp. 35-50.

donde cabe cualquier forma religiosa¹⁵. Son las diferentes perspectivas de cada cultura y de cada pueblo las que diversifican ese misterio divino, compartido —consciente o inconscientemente— por toda la humanidad. Desde aquí, la crítica al cristianismo se particulariza en la arrogancia de los cristianos por creer que solo ellos son objeto de la predilección divina¹⁶, excluyendo otras formas de revelación religiosa.

Es sabido que los apologistas cristianos trataron de contraargumentar en sentido contrario. No obstante, para entender el politeísmo de Proclo, conviene tener presente la autocomprensión que del paganismo tenía el mismo paganismo. Más aún, este modo de autocomprenderse el paganismo servirá siglos más tarde a Ficino, Pico o Steuco para transferir estas doctrinas al mismo cristianismo. De este modo, el cristianismo es presentado como la integración de toda religión y filosofía y como una religión de tolerancia capaz de asimilar a las demás creencias religiosas.

3. La racionalidad del politeísmo pagano

El neoplatonismo no es necesariamente politeísta. Más aún, uno de los rasgos específicos del neoplatonismo es la insistencia en el Uno como primer principio. De este modo, aun cuando se afirme la existencia de una pluralidad de dioses, siempre queda subrayada la realidad de un primer dios, primero absolutamente y principio de todos los demás seres (y, por tanto, principio también de todos los demás dioses). En Plotino, el politeísmo ocupa un lugar secundario en su doctrina, mientras que en otros pensadores como Proclo asistimos a una reivindicación muy explícita del politeísmo como tal. En cualquier caso, la unidad del Uno posibilita la unificación de lo real y también de una pluralidad de dioses¹⁷.

[15] Cfr. ZAMBÓN, M: op. cit., p. 248: «Celse et Porphyre font preuve d'une vive conscience du rapport de solidarité qui reliait l'ordre hiérarchique de l'Empire à la multiplicité des cultes et des organisations religieuses qui réglaient en celui-là la vie des différents peuples qui en faisaient partie. Le pluralisme religieux était nécessaire, puisqu'il exprimait la variété des formes déterminées en lesquelles l'unique principe de toute la réalité pouvait se manifester et être reconnu: par rapport à ce pluralisme, la philosophie agissait comme principe d'ordre et critère de vérité, de même que sur le plan politique les institutions centrales de l'Empire garantissaient la cohésion et l'unité de l'organisme de l'État. Le christianisme, plus que le judaïsme, représentait une menace pour cet ordre, parce qu'il prétendait remplacer toute autre sagesse religieuse, qu'il revendiquait l'exclusivité dans le culte de son Dieu et qu'il refusait de se laisser intégrer dans une unité plus ample».

[16] Cfr. CELSO: op. cit., p. 96.

[17] Cfr. por ejemplo la argumentación de Porfirio: «Monarca no es, en efecto, quien está

La unificación posibilitada por el Uno es la unificación del orden inteligible y, en general, de toda diferencia y pluralidad. Es decir, la unidad del Uno hace posible la unidad de lo inteligible. O, a la inversa, la razón humana aspira a unificar la diversidad de lo real, teniendo siempre como horizonte la posible unificación intelectual de toda diversidad. La afirmación del Uno procede al menos del reconocimiento de esa aspiración a la unidad en el ejercicio de la razón. Por eso, la realidad es vista desde el neoplatonismo como un cosmos unificado, como un único orden inteligible, pensable por la razón humana. Y si —como de hecho sucede— la razón humana no alcanza a pensar plenamente esa unidad inteligible, ello se atribuirá al poder limitado de la razón humana.

En Proclo, en particular, la racionalidad humana es caracterizada por la dialéctica¹⁸, de acuerdo con las indicaciones de Platón. Y, por tanto, la realidad, analizada desde la razón humana, se presenta como un *kosmos dialektikós*, un universo ordenado, inteligible y dialéctico. Los dioses forman también parte de ese universo dialéctico. Es decir, los dioses se ordenan racionalmente siguiendo un proceso dialéctico, al menos en tanto se les considera desde la perspectiva de la racionalidad humana (*diánoia*).

La teología platónica, según Proclo (que sigue en este punto la tradición de Plotino), fue expuesta por Platón, bajo una forma disimulada, en el diálogo *Parménides*. Allí la dialéctica del Uno, bajo la apariencia de aprendizaje o de juego, estaría expuesta por Platón en sus pasos esenciales. Por eso, Proclo —como antes Porfirio y después Damascio— escribe un largo *Comentario al Parménides*, desbrozando paso a paso esa secreta teología platónica, expuesta dialécticamente, es decir, presentada de acuerdo con el progreso del discurso racional específicamente humano. Este *Comentario al Parménides* apenas alude a divinidades concretas y se centra exclusivamente en los movimientos de la razón en busca de la unidad del Uno, mediante una herramienta fundamental: la negación. Según Proclo, por tanto, «dialéctica» significa, ante todo,

solo, sino quien gobierna solo; y gobierna, como es natural, a sus congéneres y semejantes, como es el caso del emperador Adriano, que se convierte en monarca no por estar solo o por gobernar a vacas u ovejas —a las que de hecho gobiernan sus pastores respectivos—, sino porque reinó sobre hombres de su mismo género y de su misma naturaleza. Del mismo modo, Dios no recibiría con propiedad el nombre de ‘monarca’ si no gobernara sobre dioses: esto es lo adecuado a la grandeza divina y a la gran dignidad celestial» (op. cit, frag. 98). Cfr. también frag. 101.

[18] Cfr. mi artículo *La dialéctica en Proclo*. En prensa. Palma: Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega (SIFG), 2008.

negación y unificación. Y, en consecuencia, la teología platónica aquí aparece principalmente como una teología negativa, es decir, una teología que progresa por la fuerza de la negación¹⁹. La negación no ha de ser interpretada meramente como privación sino, sobre todo, como generadora de afirmaciones²⁰.

No obstante, la teología platónica puede ser también desarrollada como una teología afirmativa y esa es la exposición que Proclo realiza en su obra *Teología Platónica*. Los conceptos abstractos del *Comentario al Parménides* se transforman aquí en divinidades particulares de la religión pagana. Ambos escritos ofrecen dos caras de la misma realidad: una filosófica, la otra religiosa²¹. Dicho de otro modo, la fundamentación filosófica del politeísmo se encuentra, en lo esencial, en su *Comentario al Parménides*, pero está expuesta detalladamente en sus figuras religiosas en la *Teología Platónica*. De este modo, el paganismo admite una doble actitud: una religiosa y otra filosófica. Ambas son coincidentes a los ojos de Proclo, pero cada una puede desplegarse de forma autónoma.

Dialéctica, según Proclo, es una forma de pensar donde es posible ser y no ser a la vez. Es decir, pensar simultáneamente que algo es y que no es. Que en parte es y en parte no es. Participar supone en parte ser algo y, en parte, no serlo²². O, de otro modo, ser algo en un sentido y no serlo en otro sentido. En tanto que es tal cosa, es así y en tanto que no lo es, es otra cosa. La definición de algo se expresa mediante su respecto, su relación a las demás cosas. En consecuencia, el orden de lo real es un orden de sentido, donde cada cosa es algo según su relación a otra cosa

[19] Conviene mencionar aquí una circunstancia añadida: no conservamos el *Comentario al Parménides* de Proclo en su totalidad, sino únicamente el desarrollo de las consecuencias negativas que se siguen de afirmar hipotéticamente la existencia del Uno (es decir, si el Uno es, entonces el Uno «no es» uno, ni existe, ni es idéntico, ni es diferente, ni se mueve, ni está en reposo, ni es una totalidad, ni es una parte, ni es eterno, ni es temporal, etc.): por lo tanto, lo que se sigue del texto conservado del *Comentario al Parménides* es básicamente el desarrollo de una teología negativa. En cambio, no conservamos la parte del *Comentario* donde Proclo habría analizado las consecuencias afirmativas de la hipótesis de que el Uno es: cfr. *Theol. Plat.*, II-10, 61,19-62,2 (SAFFREY-WESTERINK).

[20] Cfr. *Theol. Plat.*, II-10, 9-10: οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἴον ἀντικειμένων.

[21] Para la precisa correspondencia entre los dioses de la *Teología Platónica* y las negaciones del *Comentario al Parménides*, cfr. Introducción de SAFFREY, H. D. y WESTERINK L. D.: *Théologie Platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2003, vol. I, pp. LX-LXXV.

[22] Cfr. *Elementos de teología (Inst.)*, prop. 2: Πάν τὸ μετέξον τοῦ ἑνός καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐξ ἓν («todo lo que participa del uno es uno y no es uno»). Esto que se aplica aquí al uno, vale en general para toda participación.

(y, en general, respecto al resto de las cosas). Como señala Proclo en la proposición 103 de los *Elementos*, todo está en todo, pero en cada cosa según su modo propio²³. Este modo propio justamente se constituye por la diferencia de las relaciones que cada realidad tiene con las demás realidades. Esto vale también para los dioses, que se definen por su relación con las demás realidades y por sus relaciones entre ellos.

Dialéctica implica, por tanto, relación: 1º) relación, en tanto que unidad entre dos realidades relacionadas; 2º) relación, en tanto que mediación entre extremos que se oponen, que se niegan entre sí. Todo lo real puede ser visto, según Proclo, desde un punto de vista dialéctico: más aún, este es el modo propiamente humano de considerar la realidad. Todo lo real es en tanto que es uno y «ser uno» significa unidad entre lo que en un sentido es y en otro sentido no es, es decir, mediación entre extremos que se oponen entre sí.

Los dioses, por tanto, también realizan esa función dialéctica de unificación. Son formas particulares de la unidad. Ciertamente toda realidad lo es, pero los dioses son principios o causas de unidad de un modo más universal y más próximo a la unidad primera, es decir, al Uno. Los dioses son principios de unidad y de mediación. No hay que olvidar que en la tradición de Proclo la generación de lo real sigue no tanto la metáfora artesanal (un arquitecto, un modelo y una materia) como la doctrina pitagórica de la generación de los números desde el Uno²⁴ y desde el Límite y lo Ilimitado. La realidad se origina a partir del Uno, de un modo similar a como se originan los números a partir del uno.

Según Proclo, hay unas unidades primeras (las «hénadas»: αἱ ἐνάδες) que son principios de unidad²⁵. Estas unidades primeras son manifestaciones del Uno y son dioses en un sentido primero. Todas las hénadas proceden de la unidad o «mezcla» entre el Límite y lo Ilimitado, pero esa mezcla es diferente en cada caso. Esa diferencia en la mezcla es la que determina las diferencias entre las hénadas y de un modo más general entre los dioses y también entre todo lo real. Cualquier realidad, según Proclo, está compuesta de Límite e Infinito, pero en proporciones diferentes. En el extremo, la Materia es precisamente la misma Infinitud del Uno, pero sin mezcla de Límite.

[23] Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.

[24] Cfr. TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, pp. 25 y 26.

[25] Cfr. *Inst.*, prop. 113-165. Πᾶς θεὸς ἐνὰς ἐστὶν αὐτοτελής, καὶ πᾶσα αὐτοτελής ἐνὰς θεός («todo dios es una hénada autop perfecta, y toda hénada autop perfecta es un dios»).

Proclo presenta un extenso y detallado panteón donde cada divinidad cumple una determinada función unificadora. Por debajo de las hénadas, que hacen de mediadoras entre el Uno y lo Inteligible, están los dioses inteligibles, ordenados según tres tríadas (según el ser, la potencia y el acto). A continuación siguen los dioses inteligibles-intelectivos, divididos también en tres tríadas según esa misma ordenación ser-potencia-acto. Después vienen los dioses intelectivos. Ya en el ámbito del Alma están los dioses hipercósmicos, los dioses hipercósmicos-encósmicos y los dioses encósmicos. Proclo establece una correspondencia entre cada uno de estos grados de realidad y cada una de las divinidades paganas (y, en particular, en los *Oráculos Caldeos* y en las *Rapsodias Órficas*, que integran a su vez la tradición de Hesíodo y Homero)²⁶.

Todos los dioses son demiúrgicos, es decir, están siempre generando, produciendo, actuando. El esquema ser-potencia-acto es el esquema básico sobre el que opera Proclo: un esquema triádico y circular. El ser es primero e incluye dentro de sí tanto la potencia como el acto. El ser se corresponde con la permanencia y la identidad, según la cual por mucho que actúe y genere, sigue siendo lo que es. La potencia implica la capacidad de generación y de actividad: potencia de seguir siendo lo que es y potencia de generar algo distinto de lo que es. Y, en tercer lugar, el acto expresa la realidad concreta que se despliega una y otra vez desde el ser y la potencia: actividad que se traduce ante todo en seguir siendo lo que es y en activar la potencia. De ese modo, las tres fases (ser-potencia-acto) no son propiamente un proceso descendente sino circular, puesto que al ser le sigue la potencia y el acto; pero el acto constituye al ser y a la potencia con su constante actividad.

Este esquema triádico y circular es caracterizado de diversas maneras: *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή* (*essentia-progressus-regressus*); esencia-vida-entendimiento; principio-principiar-principiado; imparticipado-participación-participado; etc. Pero, independientemente de la denominación, en todos los casos se expresa el dinamismo que constituye cualquier realidad; y, por tanto, que constituye también a los dioses.

Es obvia la dificultad de establecer las distinciones entre cada realidad y simultáneamente la unidad circular del conjunto de lo real, pero precisamente el esfuerzo especulativo de Proclo se dirige continuamente a tratar de determinar unas diferencias que no destruyan la unidad, sino

[26] Cfr. un resumen de dichas correspondencias en BRISSON, L.: "El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo", en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, pp. 1491-1516.

que la constituyan. En cierto modo, toda la filosofía de Proclo puede verse como un análisis de los sentidos de la diferencia.

La productividad y fuerza generativa de los dioses está relacionada por Proclo con la antigua doctrina de que los dioses no tienen envidia. La generosidad de los dioses se traduce en que dan libremente, esto es, sin necesidad, permaneciendo en ellos mismos sin alteración. Justamente este es el rasgo primordial de los dioses: engendrar. Lo propio de los dioses, según Proclo, no es pensar, sino algo previo al pensar: actuar, engendrar, unificar. La acción «anterior al pensar» es la acción del bien: es *pró-noia* (*προ-νοεῖν*), providencia. Los dioses primariamente hacen el bien (o lo que es mismo según Proclo: son providentes) y, en segundo lugar, como una expresión de ese hacer el bien, también piensan.

4. La trascendencia del Uno

Uno de los malentendidos más habituales para comprender al neoplatonismo procede de su identificación con la mística religiosa. Hay, efectivamente, un elemento doctrinal en el neoplatonismo que consiste en subrayar la trascendencia (*τὸ ἐξήρησθαι*) del Uno. La unidad última de todo lo real no es objeto del lenguaje predicativo, porque en esa medida se pierde dicha unidad primera. Y en tanto que el entender es intencional, es decir, en tanto que el entender se corresponde con un objeto entendido, en esa misma medida allí donde hay intelección, allí hay diferencia entre entender y entendido, y por tanto no está la unidad primera. En consecuencia el Uno no es ni expresable en palabras ni pensable por la inteligencia. Se trata de cuestiones elementales para los neoplatónicos, que marcan precisamente su distanciamiento crítico con Aristóteles.

Sin embargo, este acento sobre el carácter absoluto —separado— de la unidad primera no implica misticismo en el sentido religioso. Carece de sentido histórico referirse a Porfirio, Ammonio, Damascio o Simplicio como místicos. Si en el neoplatonismo hay que hablar de «mística» no se trata propiamente de mística religiosa. Ni tampoco se contraponen a la racionalidad. Se trata, más bien, de una relación recíproca en la que se alimentan mutuamente la razón y lo que trasciende a la razón. El objetivo del progreso racional es la unificación racional, la simplificación (*ἡ ἀπλῶσις*)²⁷, que en tanto no está dada, está más allá de la razón como su horizonte de progreso.

[27] Cfr. PLOTINO: *Enéadas*, 6, 9, 11, 23.

El misterio, por decirlo así, está al inicio del pensar y consiste en el deseo inconsciente de unidad. Puede llamarse «misterio» porque es inconsciente y porque es deseo (y no conocimiento). La búsqueda de unidad es algo a lo que se tiende, pero que a la vez se ignora y nunca se termina de alcanzar. Es un movimiento desde la dispersión de los fenómenos hacia la unidad interior (unidad que se ignora). El misterio está en el punto de partida: un misterio que se va esclareciendo (que no resolviendo) en la medida en que progresa la razón.

La búsqueda de la unidad se realiza por medio de la negación. Existe dentro de nosotros una exigencia de negación, una exigencia de crítica, de rechazo de todo aquello que impide la unificación de la multiplicidad. La negación no es un artificio mental, sino la misma vida de la mente que progresa salvando la contradicción y la dispersión de los fenómenos. La terminología religiosa platónica es la de «purificación» (*ἡ καθάρσις*), pero su sentido filosófico es el de negación, crítica²⁸. Por medio de la negación se alcanza una unificación cada vez más amplia de lo real. Y no tanto porque se afirme lo que son las cosas, sino porque se excluye lo que no es. La «teología» negativa arranca desde el inicio, como forma primera de referirnos a lo real. Sabemos lo que no es: no conocemos lo verdadero (mucho menos la verdad última), pero sí sabemos que algo es falso gracias a la fuerza de la negación.

La serie de las negaciones es infinita: se trata en términos popperianos de una búsqueda sin término, una crítica incesante que niega cualquier hipótesis dada, en busca de hipótesis cada vez más fuertes: esto es, más unitarias porque son hipótesis más universales al abarcar nuevos datos. Si se quiere, es una búsqueda infinita de lo infinito. Y ahí radica la limitación de la razón dialéctica y, en general, de la razón humana. En tanto que el Uno es infinito y no solo límite, su potencia multiplica las diferencias en series infinitas y, por consiguiente, la enumeración de las diferencias nunca se agota en un proceso dialéctico inacabable.

La negación, señala Proclo, se aplica a la serie de las hipótesis que una y otra vez se van formulando, de modo especial cuando queremos referirnos a la unidad primera de lo real. Se trata de llevar el discurso «hasta lo imposible» (*εἰς τὸ ἀδύνατον*)²⁹, es decir, hasta el reconocimiento de un Uno que ni es uno, ni es, ni tampoco es primero, ni es causa, ni es último, ni es dios, ni es bien. Damascio, por eso, critica a Proclo, insistiendo en que el uno primero queda más allá del Uno, porque está

[28] TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 31.

[29] Cfr. *Theol. Plat.* II-10, 64,3 (SAFFREY-WESTERINK).

más allá del lenguaje, más allá de la significación. En la medida que el lenguaje es un sistema donde todos los significados están relacionados entre sí, cualquier significación es relativa. En cambio, la unidad primera es un absoluto, es lo no-relativo por antonomasia, hasta el extremo de que ni siquiera el término «absoluto» es válido.

La afirmación neoplatónica de la trascendencia no aboca al misticismo religioso sino al reconocimiento de los límites de la razón. En este sentido resulta útil diferenciar el uso terminológico de Proclo, frente al Pseudo-Dionisio. Los escritos dionisianos sí han servido de fundamento para diversas tradiciones místicas, en un sentido religioso. En el *corpus dionysianum* es muy habitual y reiterativo el uso del prefijo ὑπερ-: super-, en el sentido por ejemplo de *super-esse*. En cambio, Proclo utiliza habitualmente πρό-, pre-, en el sentido de pre-supuesto. La filosofía de Proclo insiste en ese carácter de previo, de anterior, de a priori: aquello precisamente que debe ser buscado más allá de lo dado (es decir, mediante la negación de lo dado). Se trata de retorno, conversión, reflexión. No se trata tanto de un ascenso como de una búsqueda de presupuestos, de condiciones de posibilidad de lo dado.

La trascendencia de lo divino (tanto del Uno como del conjunto de los dioses) alude a ese carácter apriori por el que los dioses son condiciones de posibilidad de nuestro proceso reflexivo, en tanto que significan realidades inteligibles que presuponemos al razonar. Y por ello nuestra comprensión de lo divino resulta siempre insuficiente, porque cualquier afirmación queda trascendida por la correspondiente negación.

5. El uno en nosotros

La tendencia a la interiorización subjetiva es un rasgo muy característico del neoplatonismo. Sin embargo, hay que estar prevenidos frente al equívoco de suponer que la subjetividad neoplatónica es el yo moderno. Sin duda hay semejanzas, y además la subjetividad moderna debe mucho a sus precedentes neoplatónicos. Pero la unidad de la subjetividad neoplatónica presenta una complejidad mayor que la referencia al yo singular constituyente de la persona humana.

«Uno», como se ha señalado, es un término polisémico que en el neoplatonismo presenta muchos grados diferentes. En rigor todas las diferencias de la realidad son concebidas como diferencias entre sentidos diversos de la unidad. De un modo esquemático y atendiendo a

las diferencias esenciales entre formas de la unidad, Proclo distingue los siguientes sentidos de lo «uno»:

1º) El Uno en sí. Es ese Dios primero trascendente, buscado por la teología negativa tradicional. Este es el uno por antonomasia, el único que es uno en sentido estricto y del que todos los demás sentidos del uno son derivados. Y, desde el punto de vista de la religión, es el destinatario último de las prácticas religiosas.

2º) El Uno de lo inteligible. Corresponde a la unidad que abarca todo el universo inteligible y que se caracteriza porque se le puede atribuir el ser. Se trata de la unidad de lo existente. Es la unidad de la sabiduría a la que aspira la racionalidad humana sin llegar nunca a comprenderla. Según Proclo y de acuerdo con la enseñanza de Siriano, entre las unidades inteligibles y el Uno en sí están las hénadas, que median entre ambas formas de unidad. Son precisamente estas hénadas las que se corresponden primariamente con los dioses.

3º) El Uno del alma. Igual que en el caso del universo inteligible, el universo de las almas engloba innumerables almas diferentes, entre las que se encuentran tanto el Alma del Mundo del *Timeo*, como las almas humanas. Toda alma tiene una característica específica, que consiste en su función de mediadora entre el mundo inteligible y el mundo material, entre lo indiviso y lo dividido, entre lo eterno y lo temporal, entre los dioses y los mortales. En último término, la unidad del alma posibilita la mediación entre los dos extremos de lo real: el Uno y la Materia. La unidad de la subjetividad humana se corresponde con la unidad del alma humana.

4º) El Uno del universo físico.

5º) El Uno de la Materia.

La clasificación de las diferentes formas de unidad está detallada por Proclo de forma muy minuciosa, pues a cada realidad le corresponde una forma de unidad. Todo es uno, pero es uno de un modo propio. Y es justamente ese modo propio de ser uno lo que nos diferencia a cada uno. La singularidad de cada modo propio de ser uno procede de que todo está relacionado con todo, pero esa suma de relaciones varía de un individuo a otro. Tal como Aristóteles reprochaba al platonismo³⁰, la

[30] Cfr. *Metafísica*, N-1, 1088a21-b4; M-4, 1079a14-19; A-9, 990b20-21. No deja de resultar sorprendente cómo el platonismo es frecuentemente interpretado como una doctrina típicamente sustancialista y objetivista donde las Esencias reinan en un Mundo Ideal, existiendo cada una de ellas de forma independiente. Es cierto que algunas críticas aristotélicas han contribuido a ello, pero el mismo Aristóteles sabía que era característico del platonismo no solo el sustancialismo sino también lo contrario: poner a la relación como la

tradicón platónica ha desustancializado la realidad para convertirla en un haz de relaciones. Y esto es particularmente visible en la interpretación que Proclo hace de Platón. Todo está en todo, pero en cada cosa ese nudo de relaciones se configura según un orden propio y exclusivo.

En esta perspectiva, resulta obvia la dificultad de precisar la unidad del yo. En el «Uno en nosotros» (*τὸ ἐν ἡμῖν ἓν*) están presentes no solo la autoconciencia de un yo empírico, sino además la unidad de todos los niveles de realidad, desde el Uno hasta la Materia, ya que toda alma (y por tanto también el alma humana) realiza esa función de mediación. El «Uno en nosotros» es principalmente el uno del alma, pero que también incluye el «Uno del cuerpo» y la relación con las innumerables formas de unidad de lo real³¹.

Quizá se entienda mejor la posición de Proclo si se la compara, mediante un anacronismo, con el *cogito* cartesiano. El «Uno en nosotros» no es el «yo pienso», sino que es la unidad desde la que pensamos, conocemos, deseamos, sentimos, actuamos y somos. Es una unidad autoconstituyente (*αὐθυπόστατος*), que se constituye en tanto que actúa en su relación con todas las realidades existentes. Pero su singularidad no es un punto definido y ya constituido, sino que se constituye a sí mismo constantemente: es *causa sui* en sentido propio. Por ello, los límites del «uno en nosotros» van variando continuamente en función de sus interrelaciones. El «Uno en nosotros» es algo que antecede al yo empírico y a la autoconciencia de uno mismo. Es un fondo desde el que vivimos, sin saber cuál sea su profundidad ni su alcance. Un fondo todo lo oculto que se quiera, pero que aparece ante nosotros como uno: lo «Uno en nosotros».

Si continuamos con el anacronismo, la objeción de Proclo a Descartes se cifraría en que el *cogito* es solo un punto de partida y, como tal, todavía muy superficial. No es más que una unidad entre otras, que define una perspectiva, pero que depende para su constitución de otras muchas formas de unidad. Es solo un inicio: el inicio del pensar dialéctico.

categoría suprema, frente a la doctrina aristotélica donde la relación es la última de las categorías, justamente porque carece de toda referencia καθ' αὐτό, *per se*, siendo exclusivamente por su referencia a otro.

[31] La doctrina de Proclo acerca del «uno en nosotros» presenta importantes precisiones sobre las que no me detendré aquí. Cfr. p. ej. las distinciones entre «flor del intelecto», «flor del alma», ὑπαρξις del alma, en la introducción (pp. 19-21) al *Crátilo* de PROCLUSO, por parte de ALVAREZ, J. M.; GABILONDO, A.; y GARCÍA, J. M.: *Proclo. Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.

El «Uno en nosotros» tampoco es el «Uno en sí», el Dios primero que trasciende toda diferencia. Siguiendo a Jámblico, Proclo rechaza la postura de Plotino y Porfirio, a los que reprocha que admiten una presencia de ese Uno primero en el alma humana³². Según Proclo, el alma humana ha descendido completamente desde el Uno. No hay una parte del alma humana que permanezca en lo Inteligible ni en el Uno. Dicho de otro modo, quizá, más claro (aunque inexacto en la terminología de Proclo): ni Dios —como tal—, ni la Verdad —como tal— están nunca presentes al alma humana. El alma humana sabe del Uno y sabe de la Verdad inteligible, pero lo sabe desde su modo propio, es decir, desde su relación específica con el Uno y con la Verdad.

La relación con el Dios primero y con la totalidad de los dioses se establece desde el «Uno en nosotros», es decir, desde una realidad que —como todas las demás realidades— ya está en relación con lo divino. Pero esa relación del alma humana con lo divino no significa que lo divino esté presente en sí mismo en el alma. Lo divino solo está presente en el alma humana según el modo propio (*οικείως*) del ser humano, pero no según el modo propio del Uno o de cada uno de los dioses.

Como todas las demás almas, el alma humana tiene una función que cumplir: la mediación entre el universo material y el mundo de los dioses. La religión, por consiguiente, ha de ser interpretada desde esa función de mediación. No se trata, por tanto, de desprenderse enteramente de lo material y de lo corporal para recuperar una supuesta unidad perdida con Dios, sino se trata de asumir la misión de unificar lo divino con lo material, o lo que es lo mismo, de cumplir con el deber de «divinizar» el mundo físico.

Que el alma haya «descendido completamente» significa en la terminología de Jámblico y Proclo, que una completa unificación con el Uno es imposible, porque la unidad del Uno y la unidad del alma son diferentes. Lo que sí cabe es reconocer al Uno y al conjunto de los dioses —según las posibilidades del ser humano— para realizar mejor esa tarea de divinizar el mundo físico. La magia no es más que una de esas formas de vincular lo divino con lo material: aquella forma mediante la cual se vincula el poder de un dios a una determinada materia³³.

[32] Cfr. FINAMORE, J. F. and DILLON, J. M. (text, translation and commentary): *Iamblichus. De anima*. Leiden: Brill, 2002. Cfr., en particular, Introduction, pp. 3-18. Cfr. asimismo STEEL, C.: *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academiën, 1978, pp. 21-75.

[33] Cfr. COPENHAVER, BR. P.: "Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a

El papel central de la teurgia en la religión, según Jámblico y Proclo —frente a Plotino y Porfirio—, se debe, precisamente, a que no existe la posibilidad para el alma humana de «retorno» al Uno. Las acciones sagradas posibilitan aquello que está vedado a la razón humana y, en general, al alma humana por su propia capacidad. La teurgia pagana (de un modo similar a los sacramentos en la liturgia cristiana) realiza por medio de determinadas acciones la vinculación de los poderes divinos con las realidades físicas, de tal modo que el ser humano alcanza mediante la teurgia lo que por sí mismo sería incapaz de lograr.

6. La imaginación

Proclo atribuye a la imaginación (*ἡ φαντασία*) un papel esencial en la mediación entre las realidades inteligibles y materiales³⁴. Es decir, dentro del alma humana hay una facultad que posibilita específicamente la unión entre lo divino y lo físico. En general, la investigación de Proclo se centra una y otra vez en determinar cuáles son las mediaciones que conectan dos extremos cualesquiera que sean. Esa obstinación en definir cada una de las mediaciones es la que le ha ganado —no sin cierta razón— la fama de constructor de complejas y artificiosas estructuras metafísicas. Pero, en cualquier caso, si el alma humana realiza una función central de mediación en la totalidad de lo real, uniendo lo divino con lo material, entonces Proclo estará obligado a precisar de qué modo se realiza esa mediación dentro del alma humana.

En términos cognoscitivos, se trata del paso de lo inteligible a lo sensible. En términos religiosos, es el reconocimiento de lo divino en un mundo físico y material. La imaginación es, así, el lugar donde se une lo indiviso con lo dividido, lo inmortal con lo mortal, lo eterno con lo temporal, el espíritu con el cuerpo.

Uno de los lugares donde Proclo expone más claramente su doctrina sobre la imaginación es en su *Comentario al libro primero de los Elementos*

Philosophy of Magic in the Renaissance”, en MERKEL, I. y DEBUS, A. G. (eds.): *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 80-110 (incluye el texto y la traducción del *De sacrificio*, de Proclo). Cfr. BRISSON, L.: “The Philosopher and the Magician (Porphyry, Vita Plotini 10.1-13). Magic and Sympathy”, en DILL, U. y WALDE, C. (hrsg.): *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 189-201.

[34] Cfr. TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*, pp. 40-51. Cfr. también MOUTSOPOULOS, E. A.: *Les structures de l’imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

de *Euclides*³⁵. Es decir, en un tratado dedicado al estudio de los objetos matemáticos. Según Proclo, el universo inteligible es un universo *a priori*, estructurado matemáticamente. Ahora bien, esas realidades numéricas inteligibles no son accesibles de forma inmediata a la razón humana. Por ello, el alma ha de proyectar (*προβάλλω*) ese orden matemático en un espacio donde sea comprensible para la razón humana. Realizar esa proyección de lo inteligible matemático en un espacio sensible es la función propia de la imaginación.

La imaginación es identificada por Proclo con el *νοῦς παθητικός* de Aristóteles³⁶. Es decir, no es meramente un receptáculo de imágenes o esquemas, resultado de la elaboración de los datos de la sensibilidad externa, sino que su tarea consiste en reconocer las formas inteligibles en un espacio *a priori*, que es el espacio mismo de la imaginación. Es decir, la imaginación es precisamente ese espacio —diferente del espacio físico— en el que se proyecta como en una pantalla (*παθητικός*) las realidades inteligibles para que puedan ser reconocidas. En la imagen, lo inteligible se ha transformado en objeto sensible. El orden numérico se ha transformado en figura geométrica visible a los ojos y configurable en el tiempo.

El poder de la imaginación consiste, por tanto, en la construcción de esquemas o figuras, que reproducen en forma sensible (en el espacio y en el tiempo) el orden inteligible. Por decirlo así, la imaginación es un espacio dinámico que se autoconstituye mediante la actividad constante de proyectar lo inteligible en lo sensible. El círculo en sí es un objeto inteligible que el alma humana solo es capaz de comprender cuando lo convierte en el círculo de la geometría. De este modo puede pensar el círculo físico y material.

Así pues, lo que define a la imaginación es su carácter configurador y formativo de esquemas. La imaginación es *νόησις μορφωτική*³⁷. O, lo que es lo mismo, según Proclo, su capacidad de producir símbolos. La mediación de la imaginación entre lo inteligible y lo sensible se expresa en la producción de símbolos matemáticos y figuras geométricas.

Ahora bien, los símbolos o imágenes producidos por la imaginación no se reducen únicamente a las realidades matemáticas. La producción de símbolos puede caracterizarse como la actividad poética espontánea del alma humana. Mediante la imaginación, una y otra vez producimos

[35] Cfr. En particular *In Eucl.*, 51,9-57,8 (FRIEDLEIN).

[36] Cfr. *In Eucl.*, 52, 3-4 (FRIEDLEIN).

[37] Cfr. *In Remp.*, I, 235, 18-19 (KROLL): ἡ μὲν φαντασία νόησις οὐσα μορφωτικὴ νοητῶν ἐθέλει γνῶσις εἶναι τινῶν.

figuras donde lo inteligible se presenta en forma sensible. Esa unión de los extremos puede realizarla la imaginación a muchos niveles. Es decir, a través del cauce de la imaginación pueden aparecer ante nosotros todas las realidades superiores, no solo los objetos matemáticos. Los nombres³⁸ y los mitos³⁹ son otras construcciones de la imaginación no menos importantes.

Mediante los nombres —y el lenguaje en general— materializamos de forma sensible todo un universo conceptual que en sí mismo no es sensible. Esto es particularmente claro en el caso del Uno en sí. Las distintas denominaciones que se aplican al Uno no son más que figuras sensibles de una realidad extraña a la mente humana. Uno, Dios, Causa, Bien, etc., son solo formas sensibles de una realidad que no lo es. Del mismo modo, la afirmación y la negación son formas sensibles de una realidad que, en sí misma, es ajena al espacio predicativo. Por eso, en rigor la referencia al Uno debería de excluir cualquier denominación, cualquier lenguaje, incluida la negación. Sin embargo, mediante la imaginación somos capaces de mencionarla.

La actividad poética no es condenada en absoluto por Proclo⁴⁰. Más aún, los relatos míticos posibilitan unificar los extremos más distantes entre sí: el Uno y la Materia. Los dioses solo pueden ser reconocidos en la medida en que se antropomorfizan en un espacio físico y en acciones temporales. Al atribuirles pasiones humanas, los dioses se vuelven próximos. Más aún, esas pasiones, en ocasiones bestiales y salvajes, permiten comprender mejor el carácter sobrehumano de los dioses, porque la desmesura animal y telúrica expresa lo divino de un modo propio (*οἰκειῶς*), modo ajeno a la medida humana⁴¹. El poder de los dioses no se mide por las fuerzas humanas sino que las excede absolutamente. Por eso, la atribución de fuerzas cósmicas e inhumanas a los dioses no representa un desdoro para ellos sino por el contrario expresa su distancia respecto al orden de lo humano.

Las figuras míticas no son, por tanto, falsas ficciones sino figuras de la imaginación por las que reconocemos la pluralidad de los poderes divinos

[38] Cfr. RITORÉ, J.: *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío (traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992. Asimismo cfr. la introducción y notas de la ya citada edición castellana del comentario al *Crátilo* de Proclo.

[39] Cfr. TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Pp. 138-142.

[40] Cfr. *In Remp.*, I, 42-205 (KROLL): corresponde a las Disertaciones V y VI, donde Proclo reivindica la armonía entre la teología de Homero y de Platón.

[41] Cfr. *In Cratylum*, CXVI.

e inmortales, que sobrepasan el poder humano. La infinitud de la materia está dotada de una receptividad máxima para acoger la infinitud de lo divino. De ese modo, la diversidad de los dioses puede ser expresada en símbolos religiosos diferentes e incluso opuestos. Del mismo modo que el progreso dialéctico posibilita a la razón humana el progreso de negación en negación hacia unidades más universales y más divinas, en otro sentido la actividad poética de la imaginación permite reconocer esas realidades divinas en formas accesibles al alma y al cuerpo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ÁLVAREZ, J. M.; GABILONDO, A.; y GARCÍA, J. M^a.: *Proclo. Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.

BODELÓN, S.: “Introducción”, en CELSO: *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 2009.

BRISSON, L.: “El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo”, en Alberto BERNABÉ y Francesc CASADESÚS (eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.

—“The Philosopher and the Magician (Porphiry, Vita Plotini 10.1-13). Magic and Sympathy”, en *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (hrsg. DILL, U. und WALDE, C.). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009.

CODOÑER, J. S.: “Bizancio y sus circunstancias: La evolución de la ideología imperial en contacto con las culturas de su entorno”, en *Minerva: Revista de Filología Clásica* 14 (2000), pp. 129-176.

COPENHAVER, B. P.: “Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”, en MERKEL, I. and DEBUS, A. G. (eds.): *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988.

D’ANCONA, Cr.: *Recherches sur le Liber de causis*. Paris: Vrin, 1995.

FINAMORE, J. F. and DILLON, J. M. (text, translation and commentary): *Iamblichus. De anima*. Leiden: Brill, 2002.

GARAY, J.: “La dialéctica en Proclo”, en *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega (SIFG)*. Disponible en prensa. Palma, 2008.

—“La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa”, en *Actas XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (SIEPM)*. Disponible en prensa. Palermo: 2007.

JULIANO: *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Madrid: Gredos, 1982.

LILLA, S.: "Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", en *Dictionnaire des philosophes antiques*. Richard Goulet (dir.). Paris: CNRS, 1994ss., pp. 727-742.

MOUTSOPOULOS, E. A.: *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

PORFIRIO DE TIRO: *Contra los cristianos*, Enrique Ángel Ramos Jurado (ed., trad. y notas). Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.

RITORÉ, J.: *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío (traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992.

SAFFREY, H. D.: "Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien", en BOS, E. P. y MEIJER, P. A. (eds.): *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1992.

SAFFREY, H. D. y WESTERINK, L. G.: *A la Théologie Platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

STEEL, C.: *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academiën, 1978.

TAMBRUN, B.: *Pléthon. Le retour de Platon*. París: Vrin, 2006.

TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

ZAMBÓN, M.: *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin, 2002.