



El origen de los rangos de la jerarquía celestial

Juan Almirall Arnal

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE BARCELONA



FACULTAT DE FILOSOFIA

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura.

Programa de doctorado: “Filosofia: Història, Estètica i Antropologia”, bienio 2004/2006

TESIS DOCTORAL:

**EL ORIGEN DE LOS RANGOS DE LA
JERARQUÍA CELESTIAL**

DOCTORANDO: JUAN ALMIRALL ARNAL

DIRECTORA: DRA. MARÍA ISABEL MÉNDEZ LLORET

TUTOR: DR. MIGUEL ÁNGEL GRANADA MARTÍNEZ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
Desarrollo de los estudios sobre Neoplatonismo.	17
Metodología empleada.	20
I. PARTE: LA FILOSOFIA DEL <i>NOÛS</i> .	23
Capítulo 1. Mito, <i>lógos</i> y <i>noûs</i> .	25
El mito.	26
El <i>lógos</i> .	31
El <i>nôus</i> .	35
Capítulo 2. La formación del concepto “ <i>noûs</i> ”.	41
Capítulo 3. Aristóteles y la división del intelecto.	57
Capítulo 4. La pluralidad de intelectos.	65
Capítulo 5. El <i>noûs</i> intermediario entre el Uno y el alma.	89
Capítulo 6. Los rangos de la jerarquía del <i>noûs</i> .	101
II. PARTE: LA TEOLÓGICA DIALÉCTICA.	117
Capítulo 7. La dialéctica del <i>noûs</i> .	119
a) <i>Diairética</i> .	132
b) <i>Horística</i> .	135
c) <i>Apodíctica</i> .	138
d) Analítica.	140
Capítulo 8. Términos de la dialéctica monista de Parménides.	147

Capítulo 9. Platón, la dialéctica de la multiplicidad del ser.	155
Capítulo 10. Aristóteles, dialéctica y ciencia del ser.	169
Capítulo 11. <i>Anábasis</i> celeste.	177
Capítulo 12. Conceptos básicos de la teología dialéctica.	187
La doctrina de los tres dioses.	191
Procesión (<i>próodos</i>).	195
Conversión (<i>epistrephês</i>).	200
Capítulo 13. Teología negativa y afirmativa.	205
El papel de la dialéctica en la teología de Proclo.	208
Los órdenes de la Jerarquía intelectual.	213
Indagación sobre el Uno y las <i>Henades</i> .	221
Las procesiones de los dioses del Intelecto.	237
El uso de la lógica en la deducción de los rangos de la Jerarquía.	244
III. PARTE: LA JERARQUÍA CELESTIAL.	251
Capítulo 14: El Espíritu de Sabiduría.	253
La tradición sapiencial.	257
Sabiduría y gnosis judía.	264
Pablo y la tradición sapiencial.	267
Capítulo 15: Orígenes de la teología cristiana.	273
Teología cristiana y Platonismo medio.	279
Capítulo 16: Los rangos de la Jerarquía Celestial.	289
Teología afirmativa y teología negativa.	295
Los nombres de Dios.	299
La teología mística.	304

Los órdenes de la Jerarquía Celestial.	308
La primera tríada: Serafín, Querubín y Tronos.	314
El orden intermedio del <i>noûs</i> celeste: <i>Kyriôtêtôn</i> , <i>Dynámeôn</i> y <i>Exousiôn</i> .	316
La última jerarquía: <i>Theoidôn Archôn</i> , Arcángeles y Ángeles.	320
Los órdenes de la Jerarquía Eclesiástica.	322
CONCLUSIONES	327
BIBLIOGRAFÍA	335
Fuentes.	335
Estudios.	342
Artículos.	352

INTRODUCCIÓN

La palabra “jerarquía” lleva implícita la idea de rango o graduación. En toda jerarquía hay individuos de mayor rango e individuos de menor rango en el nivel de graduación. Según el Diccionario de la Real Academia Española, “jerarquía” es una graduación de personas, valores o dignidades, y viene de la palabra griega “*hierárchês*”, que significa sacerdote o consagrado a la divinidad. La jerarquía son los rangos de los seres consagrados a la divinidad.

Esta “jerarquía” de seres consagrados a la divinidad se divide en órdenes o rangos y clases. Tal afirmación contiene la palabra “división”, en griego “*diáresis*”, y las palabras “órdenes” o “rangos”, que en griego es “*diákosmoi*”, y “clases” en sentido de orden, del griego “*táxis*”. Ello es fruto de una división vertical en niveles o rangos y horizontal en clases dentro de cada nivel. La *diáresis* es una de las operaciones básicas de la ciencia matemática y, además, es utilizada por la primera ciencia del lenguaje, la dialéctica. Los *diákosmoi* y *táxis* son el resultado de aplicar la *diáresis* a los seres consagrados a la divinidad.

Otra cuestión fundamental es la identificación de estos “seres consagrados”, así como la determinación de su naturaleza. Sin duda, los ángeles son los miembros de la Jerarquía Celestial según la tradición judeo-cristiana pero, antes de que ningún teólogo cristiano comenzara a hacer divisiones en rangos y clases de ángeles, los filósofos helenistas, concretamente los miembros de la Escuela Neoplatónica, hicieron clasificaciones de los seres espirituales, las primeras y más simples datan del siglo III de

nuestra era. Las primeras clasificaciones agrupan a los seres espirituales en tres grupos: dioses, héroes o demonios¹. Filón de Alejandría, filósofo judío precursor del cristianismo, en el siglo I a.C. advierte que los seres que los griegos llamaban “demonios” la Biblia de los judíos los denominaba ángeles². Pero en el siglo III los filósofos neoplatónicos trabajan con una gran acumulación sincrética de seres espirituales, que va desde una amplia diversidad de dioses, héroes, ángeles, arcángeles, demonios buenos y malos, hasta los arcontes procedentes del gnosticismo.

Las únicas obras conservadas en su integridad donde se puede ver el uso de la dialéctica, fundamentalmente *diairética*, para la deducción y clasificación de los rangos y las clases de los dioses intelectuales, así como una clara exposición de dichos rangos y clases bien fundamentados en los diálogos de Platón, son el *Comentario al Parménides de Platón* y la *Teología Platónica* de Proclo de Licia, diádoco de la última Academia de Atenas³ en el siglo V.

De difícil datación es la obra atribuida a Pseudo Dionisio Areopagita, donde encontramos de nuevo una clasificación de rangos y clases de ángeles cristianizados. El conjunto de cuatro libros del denominado *Corpus Areopagiticum* o *Dionysiacum*⁴ tiene una estructura muy similar a la extensa obra de Proclo la *Teología Platónica*. El *Corpus*

¹ Sobre estos tres rangos básicos, ver Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, traducción Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, 1997, libros I y II.

² Filón de Alejandría, *De gigantibus*, II. 6, traducción italiana Roberto Radice, 2005.

³ Proclo de Licia, *In Platonis Parmenidem, Commentaire sur le Parménide*, Chaignet, A.E., 1900, Frankfurt am Main, 1962. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Morrow, Glen R. & Dillon, John M., Princeton, 1987; Stallbaum, Codofr., *Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et commentario perpetuo accedunt Procli in Parmenidem Commentarii nunc emendatius edit*, Frankfurt / Main, 1976; *Theologia Platonica, Théologie Platonicienne*, Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., París, 1968. *Proclo Teologia Platónica*, Michele Abbate, Milán, 2005.

⁴ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Martín-Lunas, Teodoro H., Madrid, 1995. Suchla, Beate Regina, *Corpus Dionysiacum I Pseudo-Dionysius Areopagita De Divinis Nominibus*, Berlín: Walter de Gruyter, 1990; Heil, Günter & Ritter, Adolf Martin, *Corpus Dionysiacum II Pseudo-Dionysius Areopagita De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Berlín, 1991. *Pseudo-Dionis Areopagita La Jerarquía Celestial La Jerarquía Eclesiástica*, Josep Vives, Barcelona, 1994. *Ouvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Maurice de Gandillac, Mayenne, 1943, reimpresión 1980.

Areopagiticum es una exposición de los nombres y atributos divinos, los rangos y clases de las Jerarquías Celestiales y Eclesiásticas y una breve introducción a la vía negativa de unificación con Dios. Es una obra expositiva similar a la *Teología Platónica*, que adolece de las complejas deducciones lógicas y dialécticas de cada uno de los rangos de la jerarquía, tal como aparecen en el *Comentario al Parménides*. La exposición también está apoyada en una obra que, en el caso de Dionisio, no son los diálogos platónicos sino la Biblia.

Hoy en día está fuera de duda la influencia de Proclo sobre Dionisio, que incorpora párrafos enteros de la obra del primero⁵. Las primeras noticias de la existencia del *Corpus Areopagiticum* las encontramos en la obra *Mistagogia* de Máximo el Confesor (582-662), donde se citan por primera vez las obras de Dionisio Areopagita⁶.

En la obra de Dionisio el origen de la clasificación de los rangos y clases de la jerarquía se difumina, no hay una deducción dialéctica de los mismos, sino una referencia a las Sagradas Escrituras, y en ningún momento se menciona a Proclo ni su exposición teológica de la *Teología Platónica*. Por ello, para establecer los vínculos entre ambos autores es necesario compara sus obras, lo que permite observar la estrecha conexión que tienen, la similitud en la clasificación y en gran parte de las cuestiones que se plantean, pese a la diferencia de estilos. Sin duda, el origen de ambas clasificaciones se encuentra en la dialéctica, entendida como discurso teológico y comentario del diálogo *Parménides* de Platón, que llevaron a cabo los filósofos

⁵ Perczel, István, “Pseudo-Dionysius and the *Platonic Theology* A preliminary study”, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, París, 2000, p. 491, donde cita los trabajos de Stiglmayr, Joseph, “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel”, *Historisches Jahrbuch* 16 (1985), pp. 253-273, 721-748; Koch, Hugo, “Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, *Philologus* 54 (1895), p. 438-454; y Steel, Carlos, “Proclus et Denys: De l’existence du mal”, Y. De Andia (ed.), *Denys l’Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Études Augustiniennes, París, 1996, pp. 89-108.

⁶ Máximo el Confesor, *Mystagogia*, 491d, publicada por Documenta Catholica Omnia, Cooperatorum Veritatis Societas, 2006, www.documentacatholicaomnia.edu.

neoplatónicos, entre los que se encuentra Proclo y sus dos obras citadas, recogiendo la teología de su maestro Siriano, que sigue una tradición de comentaristas de dicho diálogo platónico que se remonta hasta Porfirio (232-304), comentarios en su mayoría perdidos de los que se conservan algunos fragmentos procedentes de citas de Proclo y Damascio.

El objetivo de este discurso teológico, tanto en Proclo y la tradición neoplatónica, como en la obra de Dionisio Areopagita, no es otro que permitir la unificación del intelecto. Por ello hay que abordar previamente dos cuestiones fundamentales, a saber, la evolución del concepto de intelecto y el sentido y la utilidad de la dialéctica en la actividad de conocimiento, a lo que hemos llamado unificación del intelecto.

Esta dialéctica neoplatónica, que consiste en un discurso teológico, es en sí misma un método de conocimiento intelectual, análogo a la actividad del Intelecto que se conoce a sí mismo, como lo había presentado Aristóteles⁷. Pero, tanto la concepción del intelecto, como de la dialéctica, precisan una aproximación histórica a través de los textos que exploran dichos conceptos, pues con anterioridad al Neoplatonismo las cosas no son tan evidentes. Platón reconoce el valor de la dialéctica como ciencia primera, sin embargo, Aristóteles rechaza tal valor científico de la dialéctica y establece el razonamiento demostrativo o apodíctico como el único verdaderamente científico. Con posterioridad los filósofos del Platonismo medio substituyen los sistemas lógico-científicos por catarsis anagógicas y religiosas como únicos medios de unión con el Intelecto divino. Y por fin, los filósofos neoplatónicos recuperan la teología dialéctica

⁷ Aristóteles, *Metafísica* XII, 9.34, “*Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento*” (*καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεὸς νόησις*), traducción Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1994.

inspirada en el *Parménides* para justificar las dos vías de unión del alma con lo divino, la vía afirmativa o *katafática* y la vía negativa o *apofática*.

El objeto de este estudio es presentar la dialéctica unitiva neoplatónica en la actividad de conocimiento tal como la utiliza, principalmente, Proclo de Licia, pues se trata de un autor esencial, cuya obra es, por un lado, una síntesis de la filosofía antigua precedente, y, por otro, el antecedente pagano más directo de la teología cristiana que desarrolla los niveles de la clasificación de la mente angélica, los rangos de la Jerarquía Celestial, intermediaria entre el alma humana y la divinidad.

Si la dialéctica es un método de unión del intelecto, lleva implícita la idea de que dicho intelecto es una realidad “separada”, que es susceptible de ser unido o unificado⁸. El conocimiento será, por ello, fruto de esta unión y precisará de un método que produzca tal conocimiento y que, por ello, tenga la consideración de ciencia. La naturaleza separada del intelecto es común y se encuentra implícita en todas las doctrinas antiguas sobre el *noûs*: en las Ideas inteligibles de Platón, que se encuentran separadas; Aristóteles esboza en el oscuro capítulo V del libro III del *De anima*, la división del intelecto; los dos intelectos de Numenio o los tres intelectos de Alejandro de Afrodisia; el Intelecto hipostático de Plotino o los nueve rangos del Intelecto, en la obra de Proclo. Todas estas doctrinas presuponen que el acto de conocimiento es fruto de la unión de dos intelectos separados, un intelecto receptor y un intelecto que contiene los inteligibles, que ya son y por tanto que son el ser mismo. Participando de esta misma naturaleza separada encontramos también al Dios único judeo-cristiano, completamente identificado con el intelecto que contiene los inteligibles, es decir, con el ser y, al igual

⁸ En griego “*henótês*”, unidad o unión. En este trabajo, “el Uno” primer principio, “*tò Hén*” y las Henades de “*Henás*”, que son los “unos”, distintos a las mónadas, de “*monás-monádos*”, unidad o unidades.

que Filón, los padres alejandrinos cristianos, Clemente y Orígenes, conservan la misma caracterización de Dios y su naturaleza de intelecto separado.

El concepto de intelecto o *noûs* se formó básicamente con dos ingredientes: el intelecto demiurgo de la física de Anaxágoras y la concepción trascendente del ser de Parménides. La necesidad de unir ambos conceptos resulta del discurso sobre “la segunda navegación” de Sócrates, de Platón en el *Fedón*:

“Anaxágoras... afirmaba que es la mente (noûs) lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo (pántôn áition), y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora (noûn kosmoûnta) lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor”⁹.

Sin embargo, el concepto de Anaxágoras no satisface a Sócrates, pues, según aquél, el intelecto no ordena el todo conforme a lo mejor, es decir, las Ideas y, en particular, la Idea de Bien. Esto llevó a Platón a escribir uno de sus últimos diálogos, el *Timeo*, donde muestra a un demiurgo divino y racional¹⁰, introduciendo esta ordenación teleológica en el proceso cósmico. Y en otras obras, muestra el universo divino compuesto por un conjunto de Ideas simples y perfectas, en las que se inspira esta mente demiúrgica para ordenar el todo. Estas Ideas estarán inspiradas en la definición del ser de Parménides, que se convertirá en una definición canónica, no sólo del ser,

⁹ Platón, *Fedón*, 97c, traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, Madrid, 1997, p. 104.

¹⁰ Ver Platón, *Timeo*, 29-34, 44d-46a y 68e-71a.

sino también del intelecto, en la medida que el intelecto inteligible es igual al ser, pues ser y pensar es la misma cosa¹¹.

Aristóteles, por su parte, divide el intelecto aplicando la doctrina de la potencia y el acto: “*existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas*”, es decir, un intelecto en potencia y otro en acto, y este segundo intelecto “*es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad*”, es decir, participa de la concepción del ser de Parménides, el intelecto en acto es el ser, y es siempre más excelso que el intelecto paciente¹².

La concepción del Intelecto en acto o agente e intelecto paciente gozará de una gran aceptación en todo el pensamiento posterior, tanto antiguo como medieval. Este Intelecto agente o en acto albergará en su seno las ideas inteligibles, hasta el punto que los autores neoplatónicos lo entenderán como el conjunto de inteligibles, que en las visiones de Plotino se muestra de la siguiente manera:

“Representate, pues, mentalmente la imagen luminosa de una esfera abarcando en su interior todos los seres, sea que estén en movimiento, sea que estén en reposo, o mejor, unos en movimiento y otros en reposo. Reteniendo esta imagen, fórmate ahora otra suprimiendo mentalmente la masa. Suprime también el lugar y toda representación mental de la materia, y no trates meramente de sustituir esa esfera por otra de menor volumen, sino que, invocando al dios hacedor de la esfera representada,

¹¹ Parménides, fragmento 3, “*tò gàr autò noeîn estín te kai êinai*”.

¹² Aristóteles, *De anima* III, 5, 430a, traducción de T. Calvo Martínez, Madrid, 1978, p. 234.

*suplícale que venga. Y vendrá: vendrá trayendo su propio universo con todos los dioses incluidos en él, siendo uno y todos*¹³.

Esta es la concepción del Intelecto divino que utiliza Proclo en su teología dialéctica. El Intelecto es un dios separado que el alma humana, a través de su intelecto particular y en potencia, puede llegar a conocer. Lo que significa que el proceso de conocimiento intelectual del ser, el verdadero conocimiento, es fruto de una unión del intelecto en potencia con el Intelecto agente o en acto, pues éste último contiene en su seno todos los inteligibles, los seres, las Ideas de cuanto existe. Pero, además, el acto de conocimiento es precisamente esta unión por semejanza con los distintos dioses que forman el Intelecto divino.

Por ello, la verdadera ciencia, *epistêmê*, es en realidad una *gnôsis*, un conocimiento fruto del contacto entre el Intelecto divino que todo lo sabe, pues es todas las cosas, y el intelecto en potencia, capaz de conocer todas las cosas inteligibles, y, según Platón, Plotino y en general todos los autores neoplatónicos incluido Proclo, dicha ciencia es la dialéctica. En Platón era un ejercicio que permitía sondear las Ideas puras y simples, mientras que en Proclo es un discurso complejo sobre los dioses intelectuales, en los que se divide el Intelecto, y que se fundamenta en una interpretación alegórica de la obra de Platón.

La interpretación alegórica del texto sagrado, iniciada por el autor judío Filón de Alejandría, pasó al cristianismo principalmente de la mano de los padres alejandrinos, Clemente y Orígenes. Esta práctica hermenéutica inspiró, a su vez, a los filósofos paganos del siglo IV y V, que utilizaron el mismo método alegórico para interpretar la

¹³ Plotino, *Enéadas* V 8, 9, traducción J. Igal, Madrid, 1998, pp. 154-155.

obra de Platón. A ello hay que añadir la introducción en el discurso teológico de la lógica aristotélica contenida en los libros del *Organon*. Quienes primero utilizaron la lógica aristotélica en el campo de la teología fueron los filósofos de la Escuela Neoplatónica siria, inaugurada por Jámblico de Calcis, de la que procede la Escuela de Atenas a la que perteneció Proclo. Por ello, la dialéctica neoplatónica es una teología alegórica de los diálogos de Platón, pero incorporando en la misma el silogismo, la definición y otros instrumentos de análisis presentados por Aristóteles en el *Organon*.

El intercambio entre la filosofía griega y la teología judeo-cristiana también lo encontramos en el concepto de Sabiduría, que según la tradición didáctica judía proviene del contacto con el Espíritu de Sabiduría. Para el autor del libro de la *Sabiduría* y para el apóstol Pablo, tal Espíritu es el origen de toda *gnôsis*, en términos análogos a la unión de intelectos que se venía desarrollado en el ámbito de la filosofía griega, lo que permitirá la cristianización y adaptación de la filosofía sobre el intelecto.

Haciendo uso del mito gnóstico el psiquiatra suizo Carl G. Jung explicaba cómo el “espíritu humano” se ha ido sumergiendo en la materia, y condicionando el desarrollo cultural a través de los siglos¹⁴, algo que también advirtió el filósofo alemán Nietzsche, cuando analizaba el papel del “demonio socrático” en el paso del mito al *lógos*¹⁵. Las primeras etapas de este proceso de “inmersión” del espíritu humano en la materia se advierten en el seno de la cultura griega, que nos ha legado algunas muestras de ello. E.R. Dodds advierte en su obra clásica *Los griegos y lo irracional*¹⁶ algunos cambios conceptuales de distintos aspectos de la conciencia humana. J. Gebser calificó estos

¹⁴ Jung, Carl G., *Aion Contribución a los simbolismos del sí-mismo*, traducción Julio Balderrama, Barcelona, 1986, p. 244.

¹⁵ Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, traducción E. Ovejero, Madrid, 2000, pp. 130-132.

¹⁶ Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, traducción María Araujo, Madrid, 2001.

cambios de mutaciones de la conciencia en distintas etapas, ordenadas perfectamente en su obra *Origen y presente*¹⁷.

Siguiendo a Gebser, es posible constatar a lo largo de la historia, la evolución de la concepción de algunos aspectos de la conciencia humana y, en especial, la concepción del intelecto, que es donde se advierte más claramente la diferencia entre la visión mítica y la visión filosófica. La influencia de los dioses sobre los hombres descrita por Homero es substituida por la acción de un Intelecto universal, único y separado – tanto como lo estaban la diversidad de dioses mitológicos – que contempla el intelecto humano. La dialéctica será el método que permita esta contemplación y unión con la divinidad intelectual.

El presente estudio está dividido en tres partes: una primera en la que se desarrolla la evolución del concepto de intelecto y su despliegue en la Jerarquía que presenta la última filosofía neoplatónica, y donde se agrupan las distintas concepciones del intelecto bajo la denominación genérica de “filosofía del *noûs*”, para distinguirla de la filosofía del alma y de la filosofía del Uno¹⁸; una segunda parte, donde se analiza la evolución del concepto de ciencia, en particular de la dialéctica, así como una exposición de las doctrinas neoplatónicas sobre los tres movimientos de auto-imposición del ser¹⁹, que justifican la ordenación y clasificación en rangos de la Jerarquía intelectual; y una tercera parte, donde se muestra el desarrollo de la teología cristiana a partir de tres momentos históricos, un primer momento donde era posible el contacto directo con el Espíritu de Sabiduría, expuesto por las doctrinas de origen

¹⁷ Gebser, J., *Origen y presente*, traducción J. Rafael Hernández Arias, Girona, 2011. Donde clasifica el paso del mito al logos en el tránsito de dos etapas: la etapa de la estructura mítica, caracterizada por la creencia en pluralidad de dioses, el símbolo como medio de expresión y los misterios como sistema de unión, frente a la estructura mental, con una idea de Dios único, el dogma y el método como formas de expresión, pp. 225-239.

¹⁸ Montserrat i Torrents dels Prats, Josep, *Las transformaciones del Platonismo*, Bellaterra, 1987, pp. 8-11.

¹⁹ Hadot, Pierre, *Plotin, Porphyre études néoplatoniciennes*, París, 1999, p. 127.

fariseo del apóstol Pablo, un segundo momento, donde se produce la crisis del movimiento carismático y gnóstico y la aparición de una nueva forma de unión con lo divino, inspirada en la teología anagógica y catártica del Platonismo medio por parte de los padres alejandrinos, y el último momento creativo de la teología cristiana antigua que tiene lugar con la incorporación, por parte de pseudo Dionisio Areopagita, de la teología dialéctica neoplatónica de las dos vías – afirmativa y negativa – de unión con la divinidad, inspiradas en el *Parménides* de Platón.

Desarrollo de los estudios sobre Neoplatonismo.

Los estudios sobre Neoplatonismo en las últimas décadas han proliferado de forma espectacular e inabarcable. En el siglo XIX pocos fueron los que demostraron interés por esta filosofía. Entre estos pocos hay que destacar la figura de Hegel que consideró el Neoplatonismo estrechamente relacionado con su filosofía del espíritu²⁰. Ello generó un fuerte impulso de traducción de las obras de los filósofos neoplatónicos por parte, principalmente, de filólogos tanto en Alemania como en Francia, de entre los que destacan Fr. Creuzer, G. Stallbaum, Chr. Schneider, V. Cousin o J.Fr. Boissonade. En este último país, el movimiento todavía producirá algunos frutos tardíos, como fueron C.E. Ruelle y A.E. Chaignet, cuya traducción de la obra de Proclo, *Comentario al Parménides de Platón*, ha sido utilizada en esta investigación junto con la traducción crítica del año 1987 de John Dillon publicada en inglés, además de la versión griega de C. Stallbaum, *Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et*

²⁰ En su obra Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Sección Tercera, Tercer Período, trata extensamente del Neoplatonismo, vol. III, México D.F., 1955, pp. 7-71.

commentario perpetuo accedunt Procli in Parmenidem Commentarii nunc emendatius edit, Frankfurt am Main, 1976²¹.

El interés por la traducción de la obra de Proclo cobra nueva fuerza en el año 1933 gracias a la publicación bilingüe y el estudio sobre *Los elementos de teología* de E.R. Dodds²², profesor de la Universidad de Oxford y autor de la obra clásica *Los griegos y lo irracional*. La edición de Dodds será la base de todas las traducciones modernas, incluida la versión de J. Trouillard, sacerdote y miembro del Instituto Católico de París, del año 1965. En los años sesenta proliferan las traducciones de obras de los autores neoplatónicos, de entre las que destacan las del dominico J. Festugière, director de la École Pratique des Hautes Études de París, que tradujo íntegramente los comentarios de Proclo al *Timeo* y la *República*²³. Pero el hito más importante en los estudios del Neoplatonismo, y en particular sobre la dialéctica teológica de Proclo, es la publicación en 1968 de la traducción bilingüe griego y francés de la *Teología Platónica*, de la manos de H.D. Saffrey y L.G. Westerink²⁴.

En las dos décadas de los setenta y los ochenta, J. Trouillard publicará sus estudios sobre la obra de Proclo, *El Uno y el Alma según Proclo* y *La Mistagogia de Proclo*²⁵. Hay dos importantes estudios sobre la historia de la Academia platónica de P. Merlan *Del Platonismo al Neoplatonismo*²⁶ y de J. Dillon, *The Middle Platonists* 80

²¹ Proclo, *In Platonis Parmenidem, Commentaire sur le Parménide*, A. E. Chaignet, 1900, Frankfurt am Main, 1962; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Glenn R. Morrow & John M. Dillon, Princeton, 1987. Stallbaum, Codofr., *Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et commentario perpetuo accedunt Procli in Parmenidem Commentarii nunc emendatius edit*, Frankfurt / Main, 1976.

²² *Proclus The Elements of Theology*, E. R. Dodds, Oxford, 1963.

²³ Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria, Commentaire sur le Timée*, A. J. Festugière, París, 1966-1968; Proclo, *In Platonis rem publicam commentarii, Commentaire sur la République*, A. J. Festugière, París, 1970.

²⁴ Proclo, *Theologia Platónica, Théologie Platonicienne*, H. D. Saffrey & L. G. Westerink, París, 1968.

²⁵ Trouillard, Jean, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, París, 1972 ; *La Mystagogie de Proclus*, París, 1982.

²⁶ Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1960.

B.C. to A.D. 220²⁷. No podemos dejar de citar la publicación de la tesis de Pierre Hadot sobre *Porfirio y Victorino*²⁸, que supondrá un paso adelante en la exploración filosófica de la metafísica trinitaria del neoplatonismo, junto con la obra del filósofo alemán W. Beierwaltes, que escribirán importantes reflexiones filosóficas sobre Plotino y Proclo, más allá de los meros estudios filológicos o históricos.

Como decíamos al principio, la bibliografía sobre estos autores desde los años noventa hasta la actualidad ha aumentado muchísimo, de forma inabarcable, por lo que se hace muy difícil integrarla toda. Gracias al proyecto de investigación del Instituto de Filosofía De Wulf-Mansion Centre, vinculado a la Universidad de Lovaina, es posible encontrar toda la extensa bibliografía publicada desde el año 1990 hasta 2012, lo que se debe al trabajo de uno de los investigadores más destacables de los últimos años, Carlos Steel, que ha profundizado en el tema que nos ocupa, la relación entre la filosofía de Proclo y el *Corpus Dionysiacum*. Steel dirige el Instituto flamenco y publica importantes trabajos de investigación sobre Proclo y Dionisio, de entre los que destacan las actas del coloquio internacional de Lovaina sobre *Proclus et la Théologie Platonicienne* del año 1998²⁹, y las actas del coloquio internacional sobre Dionisio Areopagita del Instituto de Estudios Agustinienses de París del año 1994, dirigido por Ysabel de Andia, autora que tiene otra obra muy remarcable sobre la metafísica neoplatónica de Dionisio Areopagita, titulada *Henosis L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996³⁰.

²⁷ Dillon, John M., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, New York, 1977.

²⁸ Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, París, 1968

²⁹ Segonds, P. H. & Steel, C., *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Actes du colloque international de Louvaine (13 – 16 mai 1998) París, 2000.

³⁰ Andia, Ysabel de, *Denys L'Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994. Collections des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 151. París, 1997.

Metodología empleada.

El presente estudio sigue el método del análisis histórico, vinculado al conocimiento de las distintas etapas del desarrollo conceptual en su sucesión cronológica. Para conocer la evolución y desarrollo de los conceptos analizados objeto de investigación ha sido necesario revelar su historia, las etapas principales de su desenvolvimiento y sus conexiones históricas fundamentales. Mediante este método se analiza la trayectoria concreta de la teoría, así como los condicionamientos que supone el pensamiento de los diferentes períodos de la historia, que comprende un período de alrededor de diez siglos, desde el siglo V a.C. hasta el siglo V de nuestra era, en el que se escribieron los textos de mayor trascendencia para este estudio.

Al hilo de la investigación, basada fundamentalmente en una lectura comparativa de los autores clásicos, se van mostrando una serie de conexiones poco evidentes, que nos permite encontrar antecedentes prácticamente de todas las doctrinas presentadas en las obras de Platón y Aristóteles. Los filósofos más relevantes para el presente estudio son Filón de Alejandría, y los Padres de la Iglesia Clemente y Orígenes de Alejandría, Plotino y Proclo de Licia, todos ellos buscan en las obras “canónicas” de Platón y Aristóteles la justificación de sus métodos y doctrinas, por lo que, con importantes variantes, los desarrollos filosóficos estudiados son desarrollos de la hermenéutica de ambos autores. Por ello el análisis efectuado muestra, por un lado, las justificaciones de las doctrinas del Platonismo medio y el Neoplatonismo en la obra de Platón y Aristóteles, y, por otro, los desarrollos y evidentes conexiones entre estas doctrinas debido a que son todas hermenéutica de los diálogos platónicos. Y una última

parte, donde se intenta mostrar que el cristianismo está completamente imbricando en estos desarrollos doctrinales.

El presente estudio está estructurado en tres partes, una primera parte en la que se analiza el desarrollo histórico del concepto de intelecto durante el período citado; una segunda parte en la que se abordan los tipos y la función de la dialéctica en el proceso de conocimiento; y una tercera parte, donde se analizan las formas en las que se manifiesta todo ello en el seno del pensamiento cristiano.

La primera línea de investigación es la relativa al concepto y la naturaleza del intelecto, requiere hacer un estudio de las fuentes clásicas y de las doctrinas de los autores más relevantes en el campo de la formación del concepto de intelecto, a los que se ha denominado “filósofos del *noûs*” o de la mente, porque presentan alguna contribución en el proceso de conceptualización y determinación de la naturaleza del intelecto, con la intención de demostrar que una de las características más importantes del concepto filosófico griego de intelecto es su naturaleza separada y divina. Rasgos que comparte con los antiguos dioses mitológicos, cuya influencia sobre el comportamiento humano Dodds había expuesto en su obra *Los griegos y lo irracional*. Otro rasgo esencial en el que los autores coinciden es la naturaleza celesta del intelecto.

La obra de Dodds introdujo la cuestión de la influencia de los dioses separados, y cómo fueron substituidos por otro tipo de dioses intelectuales, evidenciando que el mismo esquema mítico se proyectaba en la actividad cognoscitiva relativa a la intervención del intelecto divino en el proceso de conocimiento. La cita y lectura de Aristóteles es fundamental a la hora de mostrar la naturaleza del intelecto, así como de su comentarista Alejandro de Afrodisia, pudiendo prescindir de otros comentaristas del

De anima, puesto que no ejercieron gran influencia en los filósofos neoplatónicos, en particular en Proclo, que es el autor sobre el que se centra la investigación.

La segunda cuestión que objeto de estudio es la actividad del intelecto y el proceso de intelección, donde los autores coinciden que es una actividad epistémica. Si bien, no hay tanto acuerdo sobre lo que debe considerarse *epistêmê*. Para Platón la dialéctica es la ciencia suprema, mientras que para Aristóteles la dialéctica no puede serlo jamás por la forma de proceder, y establece como científico únicamente el razonamiento apodíctico. El Platonismo medio no se interesó tanto por la ciencia como por la religión, de manera que el acto de conocimiento era considerado por esta tradición como una elevación del alma hasta las regiones celestes donde se encuentra con el Intelecto y puede contemplar y participar en su actividad intelectual. Por último los filósofos neoplatónicos, desde Plotino en adelante, se esforzaron por recuperar la dialéctica como única y verdadera ciencia, aunque poco tendrá en común con la dialéctica de Platón y mucho con el discurso teológico sobre los diálogos platónicos, en especial sobre el *Parménides*.

La última cuestión que se aborda en la investigación histórica del concepto de intelecto y del acto cognoscitivo, es el desarrollo del concepto judeo-cristiano de “sabiduría”, así como las razones por las cuales el cristianismo incorporó el discurso teológico neoplatónico como medio de conocimiento de la divinidad, tras la crisis del contacto directo con el “Espíritu de Sabiduría” y de la primera teología *anagógica* de los padres alejandrinos, que seguían al filósofo judío Filón de Alejandría. La obra de pseudo Dionisio Areopagita se confronta con la obra de Proclo de Licia, a fin de demostrar la intención del primero por cristianizar el sistema de clasificación en rangos y clases de la Jerarquía Celestial del segundo.

I. PARTE:

LA FILOSOFÍA DEL *NOÛS*.

Capítulo 1. Mito, *lógos* y *noûs*.

Los rangos de la Jerarquía Celestial proceden de la teología dialéctica. Pero antes de entrar en esta cuestión, es preciso pararse a examinar la definición de intelecto, el *noûs*, en el pensamiento antiguo, pues la dialéctica neoplatónica procede del intelecto³¹ y consiste básicamente en una método para conocer lo inteligible.

La palabra griega *nóos*³² es un término polisémico, no solamente por la variedad de significados que presenta su utilización en la literatura filosófica antigua, sino porque, además, cada autor tiene un concepto distinto de intelecto. Anaxágoras describió el intelecto como fuerza física que ordena el cosmos; Platón se preocupó de las diferentes formas-ideas³³ inteligibles; después, Aristóteles lo considera una facultad del alma dividida en potencia y acto³⁴, y a partir de ahí encontramos diferentes maneras

³¹ Proclo, *In Cratylum* III, 5-10.

³² El término *vóos*, y su contracción ática: *voûs*, lo encontramos por primera vez en Homero, que usa la forma contracta una vez en *Odisea* X.240. Desde el punto de vista filológico podemos encontrar los siguientes usos y significados del término, cf. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, *LSJ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>: 1) Intelecto, como instrumento para percibir y pensar, sentido, testigo, “*ou lèthe Diòs pykinòn n.*” (*Il.*15.461); “*n. polykerdéa*” Homero, *Odisea*, 13.255; “*n. horê kai n. akoúei, tálla kôphà kai tuphlá*”, Epicarmo 249, cf. Sófocles, *Oedipus Tyrannus* 371; “*noû*” prudentemente, *Od.*6.320. 2) “*Noûn échein*”, en dos sentidos, tener sentido y ser sensible, Sófocles *Trachiniae* 553 y *Electra* 1013, 1465. 3) Intelecto, en sentido amplio, utilizado en sentir, decidir, etc., corazón: Homero, *Odisea*, 8.78, *Iliada*, 1.363; 4) Intelecto como resolución, propósito, “*agathô nóu*”, amable, Heródoto 1.60, “*tí soi en nóu estì poiéein?*”, ¿qué intentas hacer? *Ibidem.* 109. 5) Razón, intelecto, “*nóou phren*” Jenofonte 25; cf. Parménides 16.2; “*theîos n.*” Demócrito 2.2, Aristóteles, *De anima* 428a. 6) Intelecto como principio activo del Universo, Anaxágoras 12; “*Thalês noûn toû kósmou tôn theón*”, *Placita Philosophorum* 1.7.II; “*he toû kósmou génesis ex anánkês kai nóu systaseôs*”, Platón, *Timeo*, 48a, *Sofista*, 249a, *Filebo*, 30c, Aristóteles *Metafísica*, 1072b.20, *De anima*, 430a.17; Plotino 5.I.4. 7) Acto de pensar, Homero, *Iliada*, 15.509 y *Odisea*, 5.23.

³³ La palabra griega “*eîdos*” significa: “lo que se ve, la forma, la figura”, cf. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, *LSJ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.

³⁴ Aristóteles, *De anima* III, 4.

de concebir este órgano que permite el conocimiento. Si bien el *noûs* de Anaxágoras no es en absoluto lo mismo que el de Aristóteles o mucho menos el de Plotino, o la jerarquía de intelectos divinos de la *Teología Platónica* de Proclo. Se trata de un concepto que despliega a lo largo de la historia una gran cantidad de significados y matices, por lo que no es posible dar una definición unitaria de intelecto en la filosofía antigua. Este despliegue de significados puede abordarse desde una perspectiva histórica, por ello, la primera parte de este estudio está dedicada a la evolución del concepto de “intelecto”.

El mito.

En los primeros desarrollos de la cultura griega no existía una idea clara de intelecto, tal como aparece a partir del siglo V - IV a.C., aunque la literatura épica de Homero da una cierta importancia a la inteligencia³⁵.

Por otra parte, en *Iliada* XIX, 86 y ss. Agamenón se lamenta:

*“Yo no soy el culpable, sino Zeus, la Moira y Erinia, que vaga en las tinieblas; los culpables hicieron padecer a mi alma, durante el ágora, cruel ofuscación el día en que arrebaté a Aquiles la recompensa. Mas ¿qué podía hacer? La divinidad es quien lo dispone todo”*³⁶.

³⁵ Ulises, por ejemplo, es un héroe, no porque sea fuerte y poderoso como Aquiles o Héctor, sino porque es inteligente; la diosa Atenea, nacida de la cabeza de Zeus, es una diosa inteligente y muy apreciada, patrona de Atenas, la ciudad donde encontramos los principales desarrollos de la filosofía del *noûs*.

³⁶ Homero, *Iliada* XIX, 86 y ss., “*egô d' ouk aitiôs eimi, alla Zeûs kai Moîra kai êerophoîtis Erinús, hoí té moi ein agorê phresîn émbalon ágrion átên, êmati tôi hót' Achillêos géras autòs amêúrôn. allà tí ken réxaimi; Zeòs dià pánta teleutâi*”, traducción Luis Segalá y Estalella, Madrid, 1954, p. 365.

El lamento de Agamenón nos da a entender que son los dioses los que, a veces, como en el caso, actúan a través de los hombres. Detrás de algunas acciones humanas se encuentra la voluntad de los dioses y no de la persona que actúa. E.R. Dodds encuentra dos tipos de intervención divina sobre los protagonistas de las epopeyas homéricas: el *atê*, infatuación u ofuscación, descrita por Agamenón en el pasaje transcrito; y también *ménos*, valor o fuerza vital, que igualmente es infundido por los dioses³⁷. Se trata, en el primer caso, de un tipo de pasión que mueve a una acción no querida voluntariamente por el agente; y, en el segundo caso, de un arrebató de fuerza y valor, por encima de las posibilidades normales del agente. Sin embargo, hay otras muestras de la actividad divina sobre los seres humanos, por ejemplo en la actividad profética o los sueños.

En los relatos de Homero aparecen distintos elementos anímicos u órganos permanentes de la vida mental. En primer lugar, el *thymós* es el aspecto preponderante de la psicología homérica. Se trata de un órgano que se encuentra a la altura del pecho y que se inflama con el *ménos* o donde los dioses depositan su *atê*. También reconoce la existencia de una *psychê* que dista mucho de identificarse con el alma posterior de los filósofos griegos, es, simplemente, como una sombra que abandona el cuerpo tras la muerte; y finalmente, un entendimiento al que denomina *nóos*, y que posibilita el conocimiento³⁸.

El mito épico, al que pertenecen la literatura homérica, procede de la espiritualidad guerrera, es un tipo de relato destinado a la casta militar³⁹. La épica del héroe militar está cargada del sentido trágico de la vida. El *thymós* es el órgano que

³⁷ Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, traducción María Araujo, Madrid, 2001, pp. 16-31.

³⁸ Cf. *ibidem*, pp. 28-30.

³⁹ Cf. Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, traducción Juan Diego López Bonillo, Barcelona, 2001, p. 192 y ss., en relación al origen militar de la polis y del ágora. La ciudad griega tiene un origen militar así como gran parte de su cultura, muy diferenciada de las culturas orientales teocráticas, dominadas por la casta sacerdotal.

permite el valor y la cólera insuflada por los dioses, se trata de una psicología muy básica y marcial, que pone su acento en los aspectos relevantes para el guerrero. Los relatos de las aventuras de los dioses y los héroes, que cantaban los aedos y rapsodas, son grandes epopeyas guerreras en las que se narra cómo los dioses influyen y determinan la vida de los hombres.

En la cumbre del Olimpo se sienta Zeus, señor del éter y del rayo, vencedor de los Titanes. La primera esposa de Zeus fue precisamente *Mêtis*, la inteligencia, a la cual devora y, tras ello, surge de su cabeza la diosa Palas, protectora y consejera de los más grandes héroes épicos. Atenea, virgen guerrera, es también diosa de la sabiduría y protege a los héroes que están dotados de *mêtis*, de inteligencia.

Los dioses griegos protagonistas de los relatos épicos y las tragedias, no son fuerzas naturales como en las teologías orientales, sino que encarnan distintos aspectos del alma humana⁴⁰, por ejemplo Zeus la inteligencia paternal; Atenea la sabiduría; el amor Afrodita; la ira Ares o la Erinia, que encarna la furia de la venganza contra el parricida. Son todas ellas divinidades que se relacionan con distintas actividades de la vida anímica⁴¹. La tragedia griega propondrá una purificación del alma humana, una *catarsis*, pues ponía en escena un drama, que era consecuencia de alguna de las pasiones del alma.

Es, precisamente, en la tragedia griega donde se muestra más claramente la transformación en el alma humana, que altera la forma de percibir la realidad. Dicha transformación es advertida por Nietzsche en *El origen de la tragedia*, que la concibe

⁴⁰ “El mito va pues a antropomorfizar las funciones, en lugar de humanizarlas como lo hicieron Grecia y Roma”, Schwaller de Lubicz, R.A., *Le Roi de la Théocratie Pharaonique*, París, 1961, pp. 222.

⁴¹ Esta vinculación de los dioses tradicionales con lo anímico se plasmará posteriormente en las jerarquías inferiores de divinidades intermedias hipercósmicas y encósmicas de los teólogos neoplatónicos, para los cuales los órdenes más próximos al alma son las jerarquías divinas inferiores, mientras que las superiores son los inteligibles más próximos al Uno. Cf. Saffrey & Westerink, “Les dieux hypercosmiques”, en *Proclus Théologie Platonicienne* VI, París, 2003, pp. IX-XXXIII.

como un antagonismo en el seno del espíritu griego entre fuerzas dionisiacas y fuerzas apolíneas, es decir, entre el instinto descrito por los mitos clásicos y la razón, que comienza a desplegarse en la retórica de los sofistas y que culmina en el “genio de Sócrates”. Lo interesante de la tesis de Nietzsche es que, más allá de su carácter literario, expresa una transformación interna en la vida anímica de los escritores griegos, por una parte, los escritores de mitos épicos y tragedias y, por otra, los escritores de los ensayos filosóficos, que vinieron después, y que terminaron por imponer su forma de percibir la realidad.

Dodds mantiene que los autores de mitos épicos y tragedias describieron ciertos aspectos de la vida anímica como “separados”, es decir, como si fueran fuerzas exógenas que actúan sobre el *thymós* humano. Ejemplo de ello lo encontramos en los fragmentos siguientes, que describen distintas formas de entender el remordimiento del parricida:

“Frente a este hombre, extraño grupo de mujeres duerme en sitaliales tendido... Y estas de aquí no se las ve con alas, son negras totalmente, y execrables. Roncan con un resuello horripilante, y odioso humor destila de sus ojos”⁴².

En este fragmento de Esquilo vemos todavía a un ser humano, Orestes, que “ve”⁴³ ciertas fuerzas anímicas a su exterior, como en un sueño real⁴⁴, se trata de las

⁴² Esquilo, *Las Euménides*, 45-55, traducción José Alsina, Madrid, 2004, p. 1317.

⁴³ La visión es un elemento esencial en los Misterios, cf. *Fedro*, 250bc, “cuando como iniciados se nos permitía ver esos fantasmas perfectos y simples, calmos y felices”, citado por Kerényi, K., “La versión eleusina de la visión beatífica”, *Eleusis*, Madrid, 2004, pp. 114-120. Sobre la visión en el pensamiento mítico ver, Cornford, *Principium sapientiae*, Madrid, 1987, pp. 82-113.

terribles Erinias, diosas infernales de la venganza contra el parricida y que influyen irresistiblemente sobre él, donde, como dice Jaeger, “*los verdaderos actores no son los hombres, sino las fuerzas sobrehumanas*”⁴⁵.

Sin embargo, una generación más tarde, Eurípides, describe a los mismos personajes míticos de la siguiente manera:

*“Menelao: - ¿Qué cosa sufres? ¿Qué enfermedad te aqueja? Orestes: - La conciencia, porque sé sin lugar a dudas que he cometido delitos horribles... M. – Padeces una enfermedad con origen en fantasmas. ¿Bajo qué aspecto aparecen? O. – Me parecía ver tres doncellas semejantes a la noche”*⁴⁶.

Se trata de dos fragmentos del mismo relato mítico, los remordimientos, diríamos hoy, de Orestes por el asesinato de su madre. Lo que sucede es que en el relato más antiguo se nos muestra cómo el hombre “ve”, tiene una visión, imágenes exteriores de las fuerzas anímicas que personifican la venganza y el remordimiento; mientras que en el más moderno las Erinias aparecen interiorizadas, como una enfermedad de la

⁴⁴ En relación con la importancia de los sueños en distintas prácticas religiosas ver, Kingsley, Peter, *En los oscuros lugares del saber*, Girona, 2006, pp. 75-83; Dodds, *op. cit.*, pp. 103-120; “Una profunda familiaridad con las imágenes oníricas de sus compañeros mediterráneos garantizó a Artemidoro la verdad icónica de estos dioses-como-sueño. Un amplio capítulo del libro segundo de su abultado compendio de imágenes oníricas y sus significados, la *Oneirokritica* o *Interpretación de los sueños*, da cuenta de las apariciones de los dioses en los sueños. Su regla empírica para la interpretación de estos sueños es que “las estatuas de los dioses tienen el mismo significado que los propios dioses”, P. Cox Miller, *Los sueños en la antigüedad tardía*, traducción María Tabuyo & Agustín López, Madrid, 2002, p. 47.

⁴⁵ Jaeger, Werner, *Paideia*, traducción Joaquín Xirau & Wenceslao Roces, México D.F., 2001, p. 237.

⁴⁶ Eurípides, *Orestes*, 395-408, traducción Juan Antonio López Férrez & Juan Miguel Labiano, Madrid, 2004, pp. 1270-1271.

consciencia. En Eurípides se ha producido una interiorización del remordimiento y lo identifica en su consciencia como una fuerza anímica que le atormenta⁴⁷.

Sin embargo, esta subjetivación de ciertas fuerzas anímicas no afecta al intelecto, pues, tal como veremos en esta primera parte, el *noûs* es visto por la mayoría de filósofos como una divinidad, al menos, con una parte externalizada, como si hubiera quedado fuera de este proceso de interiorización. En la etapa del *lógos*, marcada por esta interiorización de las fuerzas anímicas relativas al sentimiento y la pasión, la mente, como órgano de cognición, el *noûs*, ha quedado fuera en parte. Por ello, en la etapa de desarrollo racional y filosófico, el hombre comienza a ver a los dioses, no ya como fuerzas anímicas generadoras y origen de las pasiones, sino como inteligencias. Podemos hablar de una transformación del alma humana que se habría producido en torno al siglo VI a.C., de la que testimonia la aparición de la filosofía y el discurso racional. Sin embargo, esta transformación no afecta a todo el mundo, y por ello vemos a Heráclito, el *ainiktês* (enigmático) o *skoteinós* (oscuro), intentando en vano propagar su verdad filosófica sobre el *lógos*, pero “*siempre se quedan los hombres sin comprender que el lógos es así como yo lo describo*”⁴⁸.

El *lógos*.

Nietzsche, en su obra *El origen de la tragedia*, aborda la cuestión del “*demonio de Sócrates*”⁴⁹, sobre la que se había escrito bastante en la antigüedad tardía, y que el autor alemán introduce para descifrar la esencia psicológica de Sócrates. De esta fuerza

⁴⁷ Según Jaeger, *op. cit.*, p. 316, se ha producido un proceso de subjetivación de la consciencia, por un creciente individualismo.

⁴⁸ Heráclito, fragmento 1, Sexto, *ad. math.* VII, 132, en Kirk, C.S. & Raven, J.E. & Schofield, M., *Los Filósofos Presocráticos*, traducción Jesús García Fernández, Madrid, 1987, p. 273.

⁴⁹ Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, traducción E. Ovejero, Madrid, 2000, p. 130-132.

demoníaca que poseía el alma de Sócrates, según Nietzsche, surgió una nueva tendencia que se impuso en el marco de la cultura helénica como una tercera fuerza opositora al viejo antagonismo entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Sócrates y Eurípides representan para el filósofo alemán el final de la tragedia, precisamente, porque en ellos vive un demonio que les impulsa a la virtud racional desde la base de la autoconsciencia, oponiéndose a las fuerzas instintivas que dominaban el espíritu creativo de los anteriores trágicos.

Nietzsche explora la fuerza que vive en el interior del alma de Sócrates y Eurípides para poder explicar la tan radical transformación del pensamiento griego, representada por el paso del mito al *lógos*. Este *lógos* vive en el alma de Sócrates, mártir y ejemplo para las juventudes atenienses, entre las que veremos desarrollarse la encarnación del *noûs* y de su nueva expresión: la dialéctica⁵⁰.

“Como un pescador en un esquife, tranquilo y lleno de confianza en su frágil embarcación, en medio de un mar desencadenado, que, sin límites y sin obstáculos, eleva y abate, mugiendo, montañas de olas espumosas, el hombre individual, en medio de un mundo de dolores, permanece impasible y sereno, apoyado con confianza en el principium individuationis. Podría decirse de Apolo que tiene la inquebrantable confianza en este principio y la tranquila seguridad de quien está penetrado por él, y hasta podríamos encontrar en Apolo la imagen divina y espléndida del principium individuationis, en cuyos gestos y

⁵⁰ *Ibidem*, p. 134.

miradas nos habla toda la alegría y la sabiduría de la apariencia, al mismo tiempo que su belleza”⁵¹.

Así introduce Nietzsche su teoría sobre el espíritu dionisiaco y el espíritu apolíneo, tras la cual intentaba encontrar una respuesta a la misteriosa irrupción de una nueva forma de entender la vida. En lo dionisiaco veía el *páthos* y en lo apolíneo el *lógos* que le siguió - el mito expresión de *páthos* dionisiaco y la filosofía racional como expresión del *lógos*. La anterior cita destaca que este movimiento del espíritu humano se produce en relación con el proceso de manifestación del *principium individuationis*⁵² que simboliza Apolo y su *lógos*. La lucha entre Apolo y Dionisio, enemigos irreconciliables, muestra la lucha interna del pueblo griego, que vio surgir, no sin dolor, la filosofía en el seno de su cultura. El espanto y el temblor que hacía nacer en los griegos lo dionisiaco⁵³ es superado por el *lógos* apolíneo; la furia divina que los hombres contemplaban con resignación, incapaces de aplacarla, en los tiempos de Homero, es controlada hasta su definitiva desaparición gracias al *lógos*, que se emancipará incluso del propio Apolo hasta enterrar a la última divinidad clásica. En el prólogo del Evangelio de Juan se canta a esta victoria del *Lógos*, ya con mayúsculas, frente a todos los dioses paganos, que representaban el *páthos*. Por eso Nietzsche, un devoto del *páthos*, dirá del cristianismo que:

⁵¹ Esta cita es de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, reproducida por Nietzsche, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁵² El psiquiatra suizo C.G. Jung, en *La psicología de la transferencia*, advierte que “no se puede negar que la conciencia y las funciones de ésta han tenido un desarrollo evidente. Ante todo ha ganado la conciencia una extensión que nos parece enorme en el terreno del saber... Esto resulta patente sobre todo cuando comparamos en detalle nuestro estado espiritual con el de los primitivos. La seguridad de nuestro yo ha progresado considerablemente – en comparación con las épocas anteriores”, traducción de J. Kogan Albert, Barcelona, 1964, p. 57.

⁵³ Nietzsche, *op. cit.*, p. 61.

*“Fue, desde su origen, esencial y radicalmente, saciedad y disgusto de la vida, que no hacen más que disimularse y solazarse bajo la máscara de la fe en otra vida, en una vida mejor. El odio del mundo, el anatema de las pasiones, el miedo a la belleza y a la voluptuosidad, un más allá futuro inventado para denigrar mejor el presente, un deseo de aniquilación, de muerte”*⁵⁴.

Pero lo cierto es que, a pesar de lo que manifiesta Nietzsche, este *principium individuationis* siguió su proceso de implantación, y el *Lógos* llegó a manifestar: “*si permanecéis en mi lógos, como verdaderos discípulos míos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres*”⁵⁵. Con los filósofos vino el *lógos*, y con el *lógos* la verdad⁵⁶ y, finalmente, el *lógos* revela sus verdaderas intenciones: la libertad, que se manifiesta como una libertad individual de todas las coacciones y miedos que comporta el *pathos*, que básicamente es ignorancia⁵⁷ de las fuerzas que rigen sobre la vida humana y que influyen en ella, limitando la autoconsciencia de cada ser humano individual.

Los filósofos de la antigüedad experimentaron la irrupción del *lógos* en términos absolutos, sin que hubiera una continuidad entre la visión mítica y la reflexión autoconsciente. La filosofía se presenta como una forma radicalmente distinta y claramente diferenciada del pensamiento mítico, que en muchas ocasiones, incluso, fue

⁵⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁵ “*εὰν ἡμεῖς μείνῃτε ἐν τῷ λόγῳ τὸ ἐμῷ, ἀλήθως μαθηταὶ μοῦ ἐστέ, καὶ γνῶσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθεροῦσιν ὑμᾶς*”, Jn. 8:32.

⁵⁶ Verdad como verdad científica o simplemente ciencia.

⁵⁷ Sobre la teofanía del *lógos* y sus efectos en la cultura griega véase, Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Barcelona, 2006, pp. 154-155, “*Esa verdad, ἀλήθεια, deja al descubierto la presencia misma del Ser ante la mente (noûs), de manera que ésta insista en su “percepción”, o en su “intuición intelectual”. El Ser comparece entonces ante el noûs “siempre presente”, como lo que “siempre es”. Esa presencia desvelada y descubierta de la presencia del Ser constituye la Verdad (ἀλήθεια)... A través de la filosofía se pretende en ambas áreas culturales alcanzar un conocimiento liberador, una sabiduría que salva y da salud, o que es capaz de disipar el velo encubridor de la ignorancia, causa fundamental del “mal” que aqueja al testigo.*”

tratada de impiedad. Heráclito se considera a si mismo un incomprendido⁵⁸, Anaxágoras es desterrado de Atenas, Sócrates es condenado a muerte. El *lógos* se implanta entre los filósofos de forma radical y obliga a sus seguidores a vivir de forma radicalmente distinta a como lo hacen el resto de los mortales.

En el *lógos* de Heráclito, cuyo sentido técnico “*está probablemente relacionado con el significado general de “medida”, “cálculo” o “proporción”*”⁵⁹, vemos una cierta categoría intelectual, análoga al número pitagórico, que se encuentra en el fundamento de la concepción ontológica de mundo, sin que podamos hablar todavía de una filosofía del *noûs*, al menos hasta Anaxágoras⁶⁰. Según los primeros filósofos el cosmos ya no es fruto del capricho divino sino que tiene una ordenación racional que viene dada por su conexión con el *lógos*. Este *lógos* está unido al alma del mundo ya que es razón, es decir, división en partes. Pero la división necesariamente tiene un artífice, un demiurgo, que es quien realizara las divisiones y este demiurgo, según Anaxágoras, es el *noûs*⁶¹.

El *noûs*.

Nota fundamental del concepto de intelecto entre los filósofos griegos es que se concibe como una realidad separada, como una realidad externa al ser humano pero también como una facultad interna del alma humana. El mundo ha sido ordenado por un Intelecto divino, por tanto, es una divinidad más allá del cosmos, esto es, trascendente. Pero, a la vez, el ser humano dispone de la posibilidad de asemejarse a este dios

⁵⁸ Cf. Heráclito, fragmento 1, Sexto, *adv. math.* VII, 132, en Kirk, C.S. & Raven, J.E. & Schofield, M., *op. cit.*, pp. 273-274.

⁵⁹ Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1987, p. 247.

⁶⁰ Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 985a: “*Anaxágoras te gàr mêchanê chrêtai tô nô pròs tèn kosmopoiian*”, traducido por Festugière, *Le Dieu Cosmique*, París, 1981, p. 77, como “*Anaxágoras se sirve del Intelecto como un deus ex machina para la generación de su Universo*”.

⁶¹ Cf. Montserrat Torrent, Josep, *Las transformaciones del Platonismo*, Bellaterra, 1987, pp. 8-9.

intelecto⁶², porque dispone de la facultad intelectual. De manera que la intelección sólo tendrá lugar cuando se produce un “contacto” entre el Intelecto divino y el intelecto particular del ser humano, en términos aristotélicos este contacto tendría lugar entre el “intelecto paciente” y el “intelecto agente”, por lo que el conocimiento sería una “actualización” del pensamiento en la mente del pensador⁶³. Aristóteles es el primero en formular claramente esta división del intelecto, y su concepto de intelecto separado será desarrollado por la filosofía post-helenística, sobre todo, por el Platonismo medio.

Una filosofía de la mente⁶⁴ solo se podía implantar a partir de un cierto desarrollo previo de las cosmogonías jonias, donde son los elementos los que ocupan el lugar de los dioses y el ciclo estacional el lugar del ciclo mítico⁶⁵. A lo que hay que añadir la observación de un orden basado en la razón o el *lógos* y con posterioridad una inteligencia racional artífice del orden natural. Anaxágoras será quien introduce la actividad del intelecto como verdadero origen del orden cósmico, aportando un principio de inteligencia o de razón sobrenatural y divina en la génesis y devenir del universo.

La idea del intelecto-demiurgo de Anaxágoras se mantendrá durante siglos, con sus variaciones y desarrollos, quedando fijado y establecido en el pensamiento antiguo y medieval al menos hasta el siglo XIII⁶⁶ que el Intelecto es una fuerza ordenadora del cosmos, de naturaleza divina y que tiene su lugar en el cielo, con una doble actividad:

⁶² Sobre la semejanza a dios (*homoiôsis theôi*) cf. Platón, *Teeteto*, 176b-177a.

⁶³ Aristóteles, *De anima* III, 5, que en Alejandro de Afrodisia se convierte en triple: un intelecto material o en potencia, un intelecto en disposición de inteligir y un tercer intelecto que es el agente, *Alexandri Aphrodisiensis de anima libri mantissa* II “*peri nouï*”, 106,19-107,34.

⁶⁴ Utilizamos la expresión “filosofía del *noûs*” o “filosofía de la mente” para diferenciarla de la “filosofía del alma-*lógos*” y “filosofía del uno”, tal como las clasifica Josep Montserrat, *op. cit.*, pp. 8-11.

⁶⁵ Vernant, J. P., *op. cit.*, p. 336-337.

⁶⁶ Data de finales del siglo XIII la gran disputa sobre el intelecto, que enfrentó a Tomás de Aquino y los averroistas. En la obra *Sobre la unidad del intelecto contra los averroistas*, Tomás de Aquino ya presenta los dos intelectos, agente y posible, como partes del alma.

demiúrgica y gobernadora del universo⁶⁷. Esto no se cuestionará hasta la Edad Moderna, por lo que el Intelecto separado de los griegos siguió existiendo en la forma de un Dios Padre, creador de los cielos y de la tierra.

Durante dieciocho siglos se mantuvo la idea de la existencia de un Dios intelecto, demiurgo y gobernador del universo, en cuya mente se encontraban los inteligibles⁶⁸ y que los seres humanos experimentaban como una realidad separada, con la que su intelecto paciente o individual entraba en conexión para poder conocer la realidad divina e inteligible.

La doctrina del alma de Aristóteles, en el siglo IV a.C., supone un gran impulso en el desarrollo de la filosofía de la mente, pues aplica al intelecto la teoría de la potencia y el acto, que ya había aplicado a los sentidos⁶⁹. En los capítulos sobre el intelecto del *De anima*⁷⁰ nos muestra esta facultad del ser humano, que “*difiere profundamente de la facultad perceptiva porque no está mezclado con el cuerpo ni con algo corpóreo*”⁷¹, pues el objeto de intelección procede de una fuente externa, el Intelecto agente.

A algunos analistas contemporáneos de la obra de Aristóteles les cuesta admitir o incluso niegan, que el Estagirita esté afirmando la existencia de un *noûs* universal y divino, separado, del que procede la intelección del *noûs* particular que se encuentra en

⁶⁷ Esta doble cualidad no se da en el caso de Aristóteles, que mantiene la eternidad del cosmos, Sánchez, M^a Carmen, “La teología de Aristóteles”, *Agora*, 10, 1991, pp. 193-198.

⁶⁸ Los inteligibles son las formas-ideas de Platón, y que la tradición latina denominó los universales. Los *logoi* o conceptos griegos, tampoco se encuentran en la mente del individuo, sino que se encuentran en el Intelecto Agente, un Intelecto Universal, identificado con Dios, que contiene todos los conceptos, y que la mente individual conoce por identificación con lo divino.

⁶⁹ Aristóteles, *De anima* II 5, 429a: “*el inteligir constituye una operación semejante a la sensación*”, traducción Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1978, p. 230; en relación con la aplicación de la teoría de la potencia y el acto a la sensación, cf. *ibidem*, II, capítulo 5 en general.

⁷⁰ *Ibidem*, III, capítulos 4 a 8.

⁷¹ Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, traducción Víctor Bazterria, Barcelona, 1992, p. 91.

el alma humana⁷², sin embargo, así lo consideraron los filósofos y teólogos del Platonismo medio y del Neoplatonismo, para los que, siguiendo a Jenócrates, este *noûs* se vino a convertir en el Dios donde residían las formas o los géneros universales⁷³, que eran conocidas por el ser humano en la medida que su intelecto paciente entraba en contacto con el Intelecto agente y éste último actualizaba las formas universales en la mente humana.

Hay que apuntar que el *noûs* de Anaxágoras, primer gran teórico del intelecto, es una suerte de mecanismo ordenador de la materia del cosmos, y que Platón substituye por un Dios personificado, que ordena el cosmos a imagen de los "*noêtà*", es decir, de los inteligibles⁷⁴. Inteligibles que Platón agrupa según una jerarquía en cuya cúspide se encuentra el trascendental de los trascendentales, la idea de Bien (*tò agathón*) de la *República*, a continuación del cual se encontrarían los números y figuras ideales, después las ideas generalísimas o "metaideas" y por último las ideas generales y particulares⁷⁵. Estos seres inteligibles se encuentran en un lugar, un *tópos*, descrito en el *Fedro*, donde Platón da toda una serie de descripciones de los lugares celestiales a donde se dirigen las almas inmortales⁷⁶ que atraviesan la bóveda celeste y contemplan

⁷² Reale en la obra citada simplemente niega la existencia de un *noûs* universal separado, manteniendo que la tradición se equivocaba al considerar a Dios Intelecto agente, *ibidem*, p. 94. Düring, I., en su tratado sobre *Aristóteles*, traducción Bernabé Navarro, México D.F., 2000, p. 900, afirma que el proceso de intelección no es otra cosa que "*la experiencia que nosotros jocosamente llamamos una chispa de ingenio.*"

⁷³ Cf. Dillon, J., *op. cit.*, p. 28. Dillon mantiene que para Jenócrates las ideas serán las causas paradigmáticas de los fenómenos naturales regulares, definición que se estandarizará en todos los autores medio platónicos. Y estas ideas debían encontrarse en el *noûs*, principio último que las contempla. La doctrina de las Ideas en la mente de Dios debe ser atribuida a Jenócrates, pero con Antíoco se establece definitivamente esta doctrina.

⁷⁴ Platón, *Timeo*, 30c. Cornford, F.M., *Plato's Cosmology*, Cambridge, 1935, pp. 39-41.

⁷⁵ Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, traducción María Pons Irazazábal, Barcelona, 2003, p. 241. El esquema de Reale surge de la nueva interpretación de las doctrinas no escritas de Platón, que propone la escuela de Tübingen, cf. Canals, M., *Fonament de l'axiologia de Plató (La interpretació del platonisme a l'escola de Tubinga)*, *Convivium Revista de Filosofia*, II, 9, 1996, pp. 49-76.

⁷⁶ Platón, *Fedro*, 247b-c.

con el entendimiento divino⁷⁷ lo que está al otro lado del cielo, el “*hiperouránion tópon*” y la “*alêtheías pedion*”⁷⁸, de los que también hablaron los filósofos neoplatónicos⁷⁹ como lugares significativos para la intelección, esto es, para que el alma intelectual tome contacto con los dioses inteligibles. En la *República* vemos cómo Platón identifica la intelección con el viaje del alma⁸⁰.

Así, el *noûs* divino, para el general de los filósofos de la antigüedad, estaba relacionado con el cielo, porque el orden cósmico ha sido creado y es regido por el Intelecto, y en el ser humano el *noûs* es actividad contemplativa de las cosas divinas. Dios, el demiurgo, es un intelecto, y el cosmos es la plasmación de su actividad intelectual. Por ello, pensar era una actividad análoga al movimiento de las esferas celestes, había que conectar con la actividad intelectual de Dios que describe un movimiento circular⁸¹. La imaginación de los filósofos del Platonismo medio supondrá que la mente divina es más y más refinada a medida que se aleja de la tierra, lo que muestra un camino por el universo, de esfera en esfera, cada vez más refinado, pues cada una de las esferas celestes representa un nivel superior en la jerarquía astral, a medida que se acerca a Dios⁸².

⁷⁷ *Ibidem*, 247d.

⁷⁸ El lugar supra celeste, Platón, *Fedón*, 247c, y la pradera de la verdad, *Fedón*, 248b.

⁷⁹ Plotino, *Enéadas* VI, 7, 13; Proclo, *Teología Platónica* IV, 15.

⁸⁰ Platón, *República*, 534b-d: “*Aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda – no según la apariencia sino según la esencia – y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre no posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá*”, traducción Conrado Eggers Lan, Madrid, 1998, p. 367.

⁸¹ Para Platón el movimiento circular es el más perfecto y la forma esférica del Ser de Parménides (fr. 8), igualmente, la más perfecta.

⁸² Esta idea aparece claramente en los diálogos del *Corpus Hermeticum*, en particular en el *Poimandres* C.H. I.25, la *anábasis* de Hermes a través del cielo y sus esferas, que tiene su fuente de inspiración en Platón, *República*, X, 614c, donde Er explica el mismo viaje de ascensión y descenso de las almas por “*las aberturas del cielo y de la tierra*”.

La filosofía del *noûs* aparece aproximadamente a mediados del siglo V, en Atenas, con Anaxágoras de Clazomene, quien lanza la propuesta del *noûs* como un principio ordenador de todas las cosas⁸³, y del que nos han llegado algunos fragmentos a través de los doxógrafos. El *lógos* es ley inmanente del universo⁸⁴, sin embargo, el *noûs* es “*indeterminado, autónomo y no está mezclado con ninguna, sino que él solo es por sí mismo*”⁸⁵, como realidad separada trasciende el mundo que ordena. Sin embargo, para poder hablar de perfecta trascendencia el *noûs* debe ser, además, “*causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos*”⁸⁶. Así, al *noûs* todavía demasiado mecanicista le falta una actividad ordenada hacia el Bien, para que Intellecto y Bien constituyen las dos piezas claves de la trascendencia y de la metafísica que comienzan con Platón y que queda consagrada en el testimonio de la segunda navegación, la “carta magna” de la metafísica occidental⁸⁷.

⁸³ Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos Ilustres* II, 6, traducción Carlos García Gual, Madrid, 2007, p. 93.

⁸⁴ Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Vol. I, traducción Juan Manuel García de la Mora, Barcelona, 1994, p. 55.

⁸⁵ Anaxágoras, Fr. 12, Simplicio, *Física*, 164, en Kirk, G.S. & Raven, J.E. & Schofield, M., *op. cit.*, p. 507.

⁸⁶ Platón, *Fedón*, 98b, traducción C. García Gual & M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, Madrid, 1997, p. 105.

⁸⁷ Reale, G., *op. cit.*, p. 143.

Capítulo 2. La formación del concepto “*noûs*”.

Una de las primeras y más destacables características del concepto de *noûs* es su identidad con el ser (*tò ón*), que procede del poema de Parménides, cuyo fragmento tercero reza:

“*Pues ser y pensar es lo mismo*”, (*“tò gàr autò noeîn estín te kai éinai”*)⁸⁸.

Esto permite identificar al intelecto con el ser, haciendo que el primero comparta todas las características y atributos del segundo. Siguiendo el poema de Parménides y atribuyendo las características y los atributos del ser, el intelecto es ingénito, imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin, así como uno y continuo, pleno, indivisible, inmutable, idéntico a sí mismo, esférico, equilibrado, etc. Y por supuesto inteligible. Todas estas notas serán desarrolladas por los filósofos del Platonismo medio y del Neoplatonismo, hasta crear un Intelecto que será, en algunos casos, el mismo Dios. El Intelecto es el Ser y es también Divino.

Pero, la naturaleza celeste del Intelecto procede de Anaxágoras de Clazomene, que, según Platón⁸⁹, fue el filósofo que más había reflexionado sobre la naturaleza del

⁸⁸ Este fragmento de Parménides procede de Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 23 y de Plotino, *Enéadas* V, 1, 8; 9, 5, fr. 3, Solana Dueso, J., *De Logos a Physis Estudio sobre el Poema de Parménides*, Zaragoza, 2006, p. 187.

⁸⁹ Platón, *Fedro*, 270a, traducción C. García Gual & M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, Madrid, 1997.

intelecto y de la ignorancia⁹⁰. Respondiendo a los filósofos eléatas mantuvo que todas las cosas se encontraban en origen juntas y eran infinitas en número y pequeñez⁹¹. En el Fragmento 12 presenta un *noûs* que es el origen y razón del movimiento celeste.

*“Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero el noûs es indeterminado (ápeiron), autónomo y no está mezclado con ninguna, sino que él solo es por sí mismo. Pues, si no fuera por sí mismo, sino que, si estuviera mezclado con alguna cosa, participaría de todas las demás, pues en cada cosa hay una porción de todo, como antes dije; las cosas mezcladas con él le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser él solo por sí mismo. Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas las cosas; tiene todo el conocimiento (gnómen) sobre cada cosa y el máximo poder. El noûs gobierna todas las cosas que tienen alma (psychên), tanto las más grandes (tà meízo) como las más pequeñas (tà eláссо)”*⁹².

En esta parte del fragmento encontramos una primera descripción de la naturaleza del *noûs* a la que se refiere Platón, en *Fedro* 270a. Sin embargo, el *noûs* de Anaxágoras es todavía corpóreo, aunque sea sutil, permanece intacto y al margen de la gran mezcla en la que se encuentran todas las otras cosas⁹³. La función del Intelecto en la filosofía de Anaxágoras es la de gobernador de todas las cosas, un gobierno que

⁹⁰ “*kai epì noû te kai anoías aphikómenos*”, C. García Gual traduce el fragmento del *Fedro* 270a como “*la naturaleza misma de la mente y de lo que no es mente*”.

⁹¹ Anaxágoras, fragmento 1, Simplicio, *Fís.* 155, 26, según cita Kirk, Raven, Schofield, *op. cit.*, p. 500.

⁹² Simplicio, *Fís.* 164, 24 y 156, 13, Anaxágoras, Fragmento 12, según cita Kirk, Raven, Schofield, *op. cit.*, p. 507; hemos modificado la palabra “*mente*” que utilizan los autores por la palabra “*noûs*” del original.

⁹³ Kirk, Raven & Schofield, *op. cit.*, pp. 509-510.

ejerce gracias al movimiento de revolución en forma de espiral, lo que, a su vez, las pone en movimiento y a partir de ello se producen las divisiones y separaciones de la mezcla. Y continúa el fragmento 12:

“El noûs gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo. Empezó a girar primeramente a partir de un área pequeña, ahora gira sobre una mayor y girará sobre otra aún mayor. Conoce todas las cosas mezcladas, separadas y divididas. El noûs ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán, incluso esta rotación en que ahora giran las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter que están siendo separados. Esta rotación los hizo separarse. Lo denso se separa de lo raro, lo cálido de lo frío, lo brillante de lo tenebroso y lo seco de lo húmedo. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero ninguna está separada ni dividida completamente de la otra salvo el noûs”⁹⁴.

Esta parte pone de manifiesto que el Intelecto es el causante del movimiento celeste. La continuación del fragmento tiene una traducción que es problemática, ya que puede dar a entender que Anaxágoras contempla la existencia de varios intelectos. Según la traducción de Kirk, Raven y Schofield del fragmento continuaría así:

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 507-508.

*“El noûs es todo semejante, tanto en sus partes más grandes como en las más pequeñas”, (“noûs dè pàs hómoiós esti kai ho meízôn kai ho eláttôn”)*⁹⁵.

La traducción de Kirk, Raven y Schofield tiene una cierta coherencia con lo que sigue y con la idea preconcebida de que el *noûs* es uno sólo, sin embargo, en la versión original griega la palabra “*partes*” no aparece. Por tanto, Anaxágoras podría estar hablando de las partes del *noûs*, unas grandes y otras pequeñas, o, por el contrario, podría estar hablando de dos *noûs* uno mayor y otro menor. Parece claro que Anaxágoras entiende el intelecto desde un punto de vista físico, todavía lejos de la identificación con el ser que hace Parménides. Pero podría estar hablando de dos intelectos definidos por su tamaño y no por su función psíquica. Esta parte del fragmento 12 se podría traducir: “*por otra parte, el noûs es todo semejante, no solo el más grande sino también el más pequeño*”, pues “*kai ho meízôn kai ho eláttôn*” son dos comparativos.

El movimiento circular del Intelecto tiene su modelo en el cielo, de hecho afirma que los astros se mueven de forma semejante al Intelecto, su rotación es fruto del gobierno del *noûs*. En el Fragmento 13, el *noûs* realiza análogas funciones de separación de la mezcla que el demiurgo platónico, que es también una divinidad, con la otra mezcla de sustancias que se describe en el *Timeo*⁹⁶:

⁹⁵ *Ibidem*, p. 508.

⁹⁶ Platón, *Timeo*, 35a – 36d, donde el demiurgo, que es una divinidad, divide una mezcla de sustancias siguiendo un orden aritmético y armónico. Platón es más preciso que Anaxágoras en la descripción de esta actividad ordenadora, pero en cualquier caso, dicha actividad también está relacionada con el movimiento de los astros, pues los siete círculos resultantes del fragmento del *Timeo* son los círculos planetarios que componen el alma del cosmos, *ut infra* nota 127. La mezcla y el intelecto son también dos de las cuatro géneros supremos de Platón, *Filebo*, 23c – 31^a, para ambos diálogos traducción M^a Ángeles Durán & Francisco Lisi, Madrid, 1992.

“Y cuando el noûs inició el movimiento, estaba separado de todo lo que era movido y todo cuanto el noûs movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división”⁹⁷.

Anaxágoras introduce el *noûs* como origen del movimiento de las cosas y del orden de la naturaleza⁹⁸, pero es Platón quien lo coloca en el orden de la trascendencia⁹⁹, resolviendo así la dificultad que plantea la tesis física y mecánica de Anaxágoras:

“Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres aguas y otras muchas cosas absurdas”¹⁰⁰.

Está hablando de Anaxágoras que, según Platón, presenta a un *noûs* demasiado corporal. El inicial interés de Sócrates por la física se vio modificado por una “segunda navegación” y la fundación de una metafísica que vinculaba el *noûs* con el Bien.

⁹⁷ Anaxágoras, Fragmento 13, en Simplicio, *Fís.* 300, 31, según cita Kirk, Raven & Schofield, *op. cit.*, p. 508.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 509.

⁹⁹ El proyecto metafísico de Platón, según Reale, *op. cit.*, p. 138, n. 3, incluye tres líneas fundamentales: la teoría de las Ideas, la teoría de los Principios y la doctrina del Demiurgo. La tesis del *Noûs* trascendente como una aportación de Platón, cf. Montserrat i Torrents, Josep, *Las transformaciones del platonismo*, Bellaterra, 1987, p. 9.

¹⁰⁰ Platón, *Fedón*, 98b-c.

“Por tanto, hacer de la Inteligencia la causa implica “eo ipso” hacer de lo mejor (el Bien) la condición de la producción, destrucción y ser de las cosas. Pero Platón es aún más explícito en sus alusiones; dice concretamente que quien adopta esta perspectiva debe conocer, además de lo “perfecto” y de lo “óptimo”, también lo “peor”, porque la ciencia de lo Mejor y de lo Peor es la misma”¹⁰¹.

No es fácil encontrar una definición clara del *noûs* en la obra de Platón, si bien se alude a él por todas partes, nunca se preocupó de aclarar en qué consiste la realidad inteligible a la que se refiere constantemente¹⁰². Tres son las grandes aportaciones de Platón a la metafísica: la doctrina de los principios, la doctrina de las ideas y la doctrina del demiurgo.

La teoría de los principios, mantenida por los más recientes estudios, sobre todo de la Escuela de Tübingen¹⁰³, se presenta como una etiología en el sentido pre-socrático, es decir, como una búsqueda de las causas de los principios y de los elementos últimos, la teoría de los principios será el último fundamento, más allá de la teoría clásica de las Ideas¹⁰⁴. Platón habría revelado de forma oral su teoría de los principios, que consiste, básicamente, en que las ideas están participadas por dos principios, elementos constitutivos del número, que son el Uno y la Díada indefinida. Ambos principios permiten precisamente la multiplicidad de ideas en el plano del ser. El primer

¹⁰¹ Reale, G., *op. cit.*, p. 144.

¹⁰² Montserrat i Torrents, J., *op. cit.*, p. 9.

¹⁰³ Integrados por las obras de Krämer, Hans, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, y Gaiser, Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, a los que debe sumarse Reale, Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1997.

¹⁰⁴ Canals, M., *op. cit.*, pp. 66-67.

testimonio indirecto de ella lo encontraríamos en un amplio número de citas en la obra de Aristóteles¹⁰⁵:

“Y puesto que las Ideas son causas de lo demás, pensó que los elementos de las Ideas son los elementos de todos los entes: que como materia son principios lo grande y lo pequeño, y como sustancia el uno, pues a partir de ellos por participación del uno las Ideas son los números. En cuanto a que el uno es sustancia y que se predica así y no precisamente como otra cosa el uno, lo explicaba de modo semejante a los pitagóricos lo mismo que el que los números son las causas de la sustancia de lo demás. Pero le es peculiar el construir en vez del infinito unitario una díada, el infinito de lo grande y de lo pequeño, y también el que él sostiene que los números están al margen de las cosas sensibles, mientras que ellos sostienen que las cosas mismas son números y, por tanto, no colocan lo matemático como intermedio de ambos”¹⁰⁶.

El pitagorismo antiguo propuso la primera ciencia del cosmos basada en la continuidad de los números, como primera racionalización de la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, frente a la propuesta pitagórica se levanta Heráclito manteniendo la discontinuidad del flujo de la naturaleza, y colocando la racionalidad en el *lógos*, un principio único que equilibraba la discordia entre los opuestos que se alternan en el cosmos. Otro ataque a la teoría pitagórica de los números como

¹⁰⁵ Arana, J.R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao, 1998, pp. 53-166.

¹⁰⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 987b.

fundamento de la realidad llega de la mano de Parménides, que usando un juego del lenguaje mantiene la perfecta unidad del ser, y la inexistencia de discontinuidad en el plano del ser, sin que nos fuera dado comprender la Naturaleza¹⁰⁷. Platón encuentra en la teoría de las Ideas la respuesta a las dificultades planteadas por la filosofía precedente, la Naturaleza está toda ella participada por las Ideas, más allá de la razón, del *lógos* de Heráclito, ya que se trata de realidades inteligibles, que se encuentran más allá del mundo sensible en un *hiperuranion*.

Pero esta multiplicidad de Ideas, que vienen a suplir a los números pitagóricos, Platón la encuentra en el plano de la realidad inteligible. Los números pitagóricos no son del todo simples, sino que, al tratarse en el fondo de realidades aritméticas, se encuentran informados por los dos principios del número, el uno y lo indefinido, que Aristóteles presenta como el “*uno y la díada, el infinito de lo grande y de lo pequeño*”¹⁰⁸, tal como hemos visto en el fragmento transcrito de *Metafísica*, 987b. Estos principios no tienen ninguna base sustancial, son simplemente principios informadores de las Ideas. Sin embargo, en la *República*, Platón asocia indirectamente el principio Uno con el Bien, al encontrarse este último también por encima del ser (*ousía*)¹⁰⁹.

“Sobre la determinación de la esencia del Bien-en-sí por parte de Platón, la tradición indirecta es muy explícita. Aristóteles, como ya hemos recordado, nos dice que Platón “atribuyó la causa del bien al primero de sus elementos” (Met. 988a), es decir, al Uno; y afirma que para los Platónicos “el propio Uno es el bien-en-sí”, y que la esencia del Bien es precisamente el Uno (Met. 1091b). Y sabemos por

¹⁰⁷ Montserrat i Torrents, J., *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁸ “*tò hén*” y la *dyáda* “*tò d’ápeiron ek tò mégalou kai mikroû*”.

¹⁰⁹ Platón, *República* VI, 509b.

*Aristóxeno que justamente esta definición de la que se desprende que el Bien es “un Uno” había suscitado desprecio y rechazo cuando Platón hizo público oralmente el contenido de sus “Doctrinas no escritas”. Y hemos visto ya que las distintas fuentes están de acuerdo en este punto tan importante”*¹¹⁰.

La dificultad radica en que si no hay un simple Uno, elemento o principio informador de las Ideas, sino un Uno-Bien, como súper Idea o Idea gobernadora, más allá del ser, nos encontramos con la tercera hipóstasis de Plotino, es decir, el Uno-Bien distinto del Intelecto y más allá (*epékeina*)¹¹¹ del Intelecto. El problema viene a continuación con la tradición hermenéutica relativa a estos principios de los que Platón se negaba a escribir una palabra¹¹². Su inmediato continuador, Espeusipo, mantiene que ambos principios son como semillas o potencias de todas las cosas, lo que les dota ya de realidad y no de simples elementos constitutivos de las Ideas, y por supuesto, Espeusipo es el padre de la jerarquización de los trascendentales, colocando al Uno en el extremo de la trascendencia¹¹³. Pero el carácter de principios éticos lo encontramos en Jenócrates, sucesor de Espeusipo en la dirección de la Academia, para el que la Mónada como sumo Bien es Intelecto y la Díada es la materia principio del caos y el desorden, que requiere ser moldeada por la inteligencia monádica¹¹⁴.

¹¹⁰ Reale, G., *op. cit.*, p. 336.

¹¹¹ *Epékeina* es el nombre que utiliza a menudo Proclo para designar al Uno-Bien, “*O pántón epékeina*” del himno al Dios trascendente, Proclo, *Himnos y epigramas*, traducción de Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, Donostia, 2003, pp. 80-81.

¹¹² *Carta VII*, 341: “*Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas*”, traducción Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, 1992.

¹¹³ Dillon, J., *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

El siguiente nivel en la trascendencia es propiamente lo inteligible, se trata de la multiplicidad de Ideas o Formas, que se integran en la famosa teoría de Platón, sobre la que se ha escrito tanto. El término “Idea” es una simple transliteración del griego original, su significado real es “forma”, pero distintas de las formas físicas, se trata de la forma inteligible o esencia pura de las cosas¹¹⁵. La naturaleza de las Ideas es inteligible (*noêtós*)¹¹⁶, esencia pura (*ousía*), y por tanto relativa al ser o el ser verdadero de las cosas¹¹⁷, e incorpóral (*asômatos*)¹¹⁸, ordenadas jerárquicamente.

En general, la crítica moderna entiende que las Ideas son entes inteligibles de naturaleza metafísica y que, por tanto, carecen de corporeidad, lo que permite obviar la cuestión del *tópos* o lugar donde se encuentran estas Ideas. Lo cierto es que si encontrásemos un lugar, donde quiera que éste se halle, la teoría de las Ideas perdería la fuerza metafísica que se desprende de los grandes diálogos como *Parménides*, *Teeteto* o *Sofista*. Pero la realidad es que Platón, como pensador de la Antigüedad que era, no tiene una capacidad de abstracción tan grande como para no buscar algún lugar donde colocar sus Ideas. En el diálogo *Timeo* vemos cómo el autor no se distancia tanto de las cosmogénesis tradicionales de la mitología clásica, que tenía gran diversidad de formas divinas. El Demiurgo es la primera divinidad que se mueve en un más allá del cosmos con la capacidad de actuar sobre una materia caótica, de la que no tenemos mucha más información¹¹⁹. La figuración de *Timeo* implica la existencia en un lugar preexistente de un mundo de las Formas Inteligibles, donde se encuentra el Viviente en sí, la forma

¹¹⁵ Reale, G., *Platón En búsqueda de la sabiduría secreta*, traducción Roberto Herald Bernet, Barcelona, 2002, p. 182.

¹¹⁶ Platón, *Fedón*, 65d-e.

¹¹⁷ *Ibidem*, 75c-d.

¹¹⁸ Platón, *Político*, 286a.

¹¹⁹ Platón, *Timeo*, 30a.

ideal del cosmos, que es ser viviente lleno de vida intelectual¹²⁰, y que el Demiurgo, Intelecto divino, igualmente morador de aquel mundo de las Formas, toma como modelo para crear este mundo¹²¹. El del *Timeo* se trata de un mito cosmogónico.

Pero es en el *Fedro* donde Platón nos habla más claramente de un *tópos*, un lugar supra-celeste o *hiperuranio*, más allá de la bóveda celeste que sostiene los cielos, por donde viajan los dioses inmortales y desde donde contemplan lo que se encuentra más allá del cielo¹²². De este *hiperuranio* se nos dice que es incoloro, informe, intangible, es esencia cuyo ser es realmente ser¹²³, donde el ojo del entendimiento tiene delante la visión de la misma justicia, la sensatez, la ciencia y todos los otros seres que de verdad son. A la visión de las formas le llama Platón “la visión del ser”¹²⁴, que tiene lugar cuando los dioses (inteligibles) y las almas inmortales alcanzan la “*pradera de la verdad*”, donde moran y se nutren, sin necesidad de volver a este mundo o, si lo hacen, su destino será el de “*un varón que habrá de ser amigo del saber*”¹²⁵.

Por último, la doctrina fundamental del Demiurgo es también filosofía del *noûs*, pues es en este hacedor (*poietikós*) donde se esconde una de las más importantes representaciones del *noûs* platónico¹²⁶. El Demiurgo es la inteligencia ordenadora que crea el Alma del Mundo (*psychê*). Esta Alma cósmica es un ser intermedio, entre el mundo sensible y la realidad inteligible. Platón nos narra en el *Timeo* cómo el Demiurgo llevó a cabo su obra creadora, y lo hizo, básicamente, realizando una mezcla de varias

¹²⁰ Proclo, *Comentario al Timeo* II, 419

¹²¹ Cornford, F.M., *Plato's Cosmology*, Cambridge, 1935, pp. 34-39.

¹²² Platón, *Fedro*, 247b-c.

¹²³ “*ousía ontôs oûsa*”.

¹²⁴ Platón, *Fedro*, 248b.

¹²⁵ *Ibidem*, 248c-d.

¹²⁶ Cf. Proclo, *Comentario sobre el Timeo* II, 310, donde el autor neoplatónico, después de dar la opinión de todos los exégetas de la obra de Platón, contesta a la pregunta sobre quién es el Demiurgo según la opinión de su maestro Siriano de Atenas, que es la que él comparte y hace suya: “*el Demiurgo, que es único, es el dios que marca el límite entre los dioses intelectivos, lleno, por un lado, de las mónadas inteligibles y de las fuentes de la vida, y que, por otro lado, proyecta fuera de él la obra entera de la creación*”, la traducción es nuestra.

sustancias imperecederas y perecederas, y que luego dividió según medias aritméticas y medias armónicas, como una sinfonía aritmética llena de intervalos de cuartas y quintas¹²⁷. El Alma es según Platón un ente matemático.

¹²⁷ El episodio de la creación del Alma del mundo se narra en Platón, *Timeo*, 35a-36d, un fragmento muy oscuro, pero muy apreciado por los autores platónicos, ya que fundamenta la racionalidad del cosmos y es la actividad del intelecto. La interpretación es la siguiente: “*En medio de la ousía indivisible, eterna e inmutable y de la divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ousía, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas (phýsis) de lo mismo y de lo otro, también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación, tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con la ousía. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y de la ousía.*” El Demiurgo no crea a partir de la nada, sino a partir de seis sustancias que mezcla entre sí para formar, a su vez, tres nuevas sustancias, que son las que forman la mezcla final, la cual será dividida en partes. Las tres sustancias preexistentes son: *ousía* indivisible + *ousía* divisible = *ousía* intermedia (primera mezcla), [el Ser inteligible]; *phýsis* de lo mismo (*katà tautá*) indivisible + *phýsis* de lo mismo divisible = *phýsis* de lo mismo intermedia (primera mezcla), [naturaleza racional]; *phýsis* de lo otro (*hetérou*) indivisible + *phýsis* de lo otro divisible = *phýsis* de lo otro intermedia (primera mezcla), [naturaleza sensible]. La sustancia segunda es: *ousía* intermedia + *phýsis* de lo mismo intermedia + *phýsis* de lo otro intermedia = segunda mezcla de la que saldrá el Alma. Esta interpretación procede de Proclo, y es la más correcta según Cornford, *In Tim.* II, 155. “*Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y del ser. Comenzó a dividir así: primero, extrajo una parte del todo (1); a continuación, sacó una porción el doble de ésta (2); posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera (3); y la cuarta, el doble de la segunda (4), y la quinta, el triple de la tercera (9), y la sexta, ocho veces la primera (8), y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera (27).*” Por tanto, la primera división de la mezcla es: 1, 2, 3, 4, 8, 9 y 27. Después comienza con medias e intervalos dobles y triples: “*Después, llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla originaria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalo hubiera dos medios, uno que supera y es superado por los extremos de la misma fracción, otro que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual.*” Media armónica: “*Excede sus extremos y es de ellos excedido por la misma parte proporcional o fracción de cada extremo respectivamente.*”

$$x-a / b-x = a / b$$

$$bx - ab = ab-ax$$

$$ax + bx = ab + ab = 2ab$$

$$x (a+b) = 2ab$$

$$x = 2ab / a+b = ab / a+b / 2$$

Y media aritmética: “*Media que supera un extremo por el mismo número o entero tal como es superado por el otro extremo.*” La media aritmética es la que supera el primer extremo por una cantidad igual a aquella por la que es superado. $x = a+b / 2$. Realizando las divisiones de la mezcla según las medias indicadas resultan dos series. 1) Serie de números dobles: **1** 4/3 (M.Arm.) 3/2 (M.Art.) **2** 8/3 (M.Arm.) 3 (M.Art.) **4** 16/3 (M.Arm.) 6 (M.Art.) **8** La primera relación es de 4/3 y la segunda relación es de 9/8 (entre 4/3 y 3/2), así se producen dos intervalos entre cada uno de los números de la serie doble: 4/3 y 9/8. 2) Y una serie de números triples: **1** 3/2 (M.Arm.) 2 (M.Art.) **3** 9/2 (M.Arm.) 6 (M.Art.) **9** 27/2 (M.Arm.) 18 (M.Art.) **27**. La primera relación es de 3/2 y la segunda es de 4/3 (entre 3/2 y 2), también aquí se dan dos intervalos uno de 3/2 y otro de 4/3. “*Después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios (3/2), de cuatro tercios (4/3) y de nueve octavos (9/8), llenó todos los de cuatro tercios (4/3) con uno de nueve octavos (9/8) y dejó un resto en cada uno de ellos cuyos términos tenían una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres (256/243). De esta manera consumió completamente la mezcla de la que había cortado todo esto.*” En la serie de dobles vemos que los 3/2 son los 9/8 de 4/3, así en 1 y 4/3 caben dos intervalos de 9/8 y un resto de 256/243. Por otra parte, las dos series se funden una en la otra, pues son prácticamente equivalentes,

Con estas claras relaciones entre el mundo inteligible y el Alma del cosmos, por donde circulan las almas particulares, el proceso cognoscitivo de Platón, no sólo es un proceso de abstracción mental, sino que supone también un viaje del alma por las esferas del conocimiento, tal como lo describe el *Banquete*, con rasgos claramente religiosos, y en particular de la religión de Dioniso¹²⁸, es decir, de la religión mística

además Tímeo ya no habla de intervalos dobles y triples, sino de intervalos en general, como si efectivamente se tratase de una única serie: 1 - 9/8 - 81/64 - 4/3 - 3/2 - 27/16 - 243/128 - 2 - 9/4 - 81/32 - 8/3 - 3 - 27/8 - 243/64 - 4 - 9/2 - 81/16 - 16/3 - 6 - 27/4 - 243/32 - 8 - 9 - 81/8 - 32/3 - 12 - 27/2 - 243/16 - 16 - 18 - 81/4 - 64/3 - 24 - 27. En el sistema diatónico utilizado por los griegos a = tono (valor 9/8) y b = leima (valor 253/243)

tono			
	a	tono	9/8
9/8			
	a	tono	9/8
81/64			
	b	leima	256/243
4/3 cuarta			
	a	tono	9/8
3/2 quinta			
	a	tono	9/8
27/16			
	a	tono	9/8
243/128			
	b	leima	256/243
octava			

En el sistema diatónico la cuarta: aab (dos tonos y una leima) y la quinta: aaba (dos tonos, una leima y un tono): 1 a 9/8 a 81/64 b 4/3 a 3/2 a 27/16 a 243/128 b 2 9/4 a 81/32 b 8/3 a 3 a 27/8 a 243/64 b 4 a 9/2 a 81/16 b 16/3 a 6 a 27/4 a 243/32 b 8 a 9 a 81/8 b 32/3 a 12 a 27/2 a 243/16 b 16 a 18 a 81/4 b 64/3 a 24 a 27. “A continuación, partió a lo largo todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando una X. Después, dobló a cada mitad en círculo, hasta unir sus respectivos extremos en la cara opuesta al punto de unión de ambas partes entre sí y les imprimió un movimiento de rotación uniforme. Colocó un círculo en el interior y otro en el exterior y proclamó que el movimiento exterior correspondía a la naturaleza de lo mismo y el interior a la de lo otro.” En este fragmento nos muestra como forma dos círculos que se corresponden con el horizonte celeste y la eclíptica, entrecortados en forma de cruz por los equinoccios. “Mientras a la revolución de lo mismo le imprimió un movimiento giratorio lateral hacia la derecha, a la de lo otro la hizo girar en diagonal hacia la izquierda y dio el predominio a la revolución de lo mismo y semejante, pues la dejó única e indivisa, en tanto que cortó la interior en seis partes e hizo siete círculos desiguales. Las revoluciones resultantes estaban a intervalos dobles o triples entre sí y había tres intervalos de cada clase. El demiurgo ordenó que los círculos marcharan de manera contraria unos a otros, tres con una velocidad semejante (3), los otros cuatro de manera desemejante entre sí (4) y con los otros tres, aunque manteniendo una proporción.” El círculo de revolución de lo mismo no es otra cosa que la octava esfera de las estrellas fijas, que se mueven todas de forma igual, y que es una alegoría del cielo inteligible, su más clara representación, mientras que los círculos desiguales de revolución de lo otro, son las siete esferas planetarias, cuyo movimiento armónico equivale a: la Luna un tono, el Sol una octava superior, Venus una octava y una quinta, Mercurio dos octavas, Marte tres octavas, Júpiter tres octavas y un tono y Saturno cuatro octavas, una quinta y un tono.

¹²⁸ Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, traducción Javier Palacio, Madrid, 2006, p. 107.

por excelencia según Nietzsche. La sacerdotisa Diótima de Mantinea¹²⁹ le muestra a Sócrates la iniciación en los misterios mayores, que no son otra cosa que una ascensión (*anábasis*) dialéctica¹³⁰. El *noûs* son las “alas” que permiten al alma particular del filósofo elevarse de las regiones del mundo sensible a los dominios de las Ideas, y el camino de elevación es revelado por Diótima, la sacerdotisa iniciadora, a Sócrates, tal como lo explica Platón en el *Banquete*¹³¹. No es la primera vez que Platón plantea la dialéctica como una iniciación en los misterios mayores, es decir, de una forma mística¹³², o como una segunda etapa en el proceso de conocimiento, donde el alma se adentra en el universo inteligible del *noûs*. En la *República* muestra que el verdadero camino hacia el conocimiento supremo es extraordinariamente largo, pues debe pasar primero a través de las ciencias matemáticas, para finalizar con la dialéctica, una vez más presentándola como una iniciación en los misterios mayores¹³³. Y esta ascensión es dialéctica, pero también es experiencia espiritual y mística, pues de ella surge una certeza que es experiencia inmediata de la contemplación del Bien y de la Belleza en sí, que como una luz repentina¹³⁴, ciega su facultad intelectual, pues no se basa en una reflexión conceptual, sino en una íntima y supra racional tendencia del espíritu mismo¹³⁵.

En los diálogos hay doctrinas con un marcado carácter ontológico, en particular las doctrinas sobre las Ideas, el demiurgo y el *hiperuranio*. Estas tres cuestiones Platón

¹²⁹ Mantinea, ciudad de Arcadia, donde había un Templo consagrado a Afrodita, diosa de especial importancia en todo el diálogo *Banquete*, por ser diosa del amor y madre de Eros.

¹³⁰ Reale, G., *Eros, demonio mediador*, traducción Rosa Rius y Pere Salvat, Barcelona, 2004, p. 219.

¹³¹ Platón, *Banquete*, 210a-211d.

¹³² Utilizamos aquí el término “mística” como relativo a los misterios, un tipo de religiosidad que se va imponiendo en la época de Platón, y que alcanzó su mayor desarrollo durante el Imperio Romano, donde la nota característica es la relación directa del iniciado en los misterios con la divinidad, cf. Alvar, J., *Los Misterios Religiones “orientales” en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, pp. 20-28.

¹³³ Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 321.

¹³⁴ Platón, *Carta VII*, 341c, “de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.” Cf. Platón, *Banquete*, 210e.

¹³⁵ Ivánka, E., *Platonismo Cristiano*, Milano, 1992, p. 23.

las plantea como una forma de explicar la realidad, y además se apoyan en la experiencia sensible, por más que ésta carezca de entidad. No se puede negar el carácter epistemológico de la teoría de los principios de Platón, pero en cuanto a las tres doctrinas citadas hay que entender que las mismas son el fundamento ontológico de la realidad, además inspiradas en la contemplación de la naturaleza, pues la bóveda celeste es la expresión más clara de la realidad trascendente, las múltiples constelaciones que aparecen en el cielo nocturno, dan idea de una realidad estable que se encuentra más allá, en un *hiperuranio*. Las constelaciones son el reflejo de las Formas Inteligibles que se encuentran detrás de la bóveda celeste. Esto llevará a Aristóteles a afirmar la existencia de tres sustancias: la sustancia de la naturaleza corruptible, la de los astros y la de los dioses intelectuales. Sin embargo, Aristóteles ya intuye el carácter psicológico de la tercera sustancia, aunque divina y celestial, el éter inteligible¹³⁶ e inteligente constituye el Intelecto agente inmortal, que no es otra cosa que un conjunto de realidades espirituales, conectadas con el cosmos e interactuando con él. Pues no olvidemos que en Platón las Formas se encuentran separadas y ubicadas en las regiones supra-celestes, a las que el alma tiene que ascender gracias a una experiencia mística, pero en Aristóteles, las Formas se encuentran en las cosas de este mundo, son totalmente inmanentes, y por tanto hay una interacción entre lo divino y lo no divino.

¹³⁶ Sobre la cuestión del Intelecto divino en Aristóteles, seguiremos el artículo de Isabel Méndez: “La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica* XII; teología cósmica y motores inmóviles”, *Daímón, Revista de Filosofía*, 6 (1993): 23-40.

Capítulo 3. Aristóteles y la división del intelecto.

Con Aristóteles nos encontramos la necesidad de la vida contemplativa¹³⁷ como la forma de acceso a las verdades teológicas y como el tipo de vida más apropiado para alcanzar la felicidad perfecta¹³⁸:

“Si la eudaimonía es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el noûs ya otra cosa la que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino (el noûs) o la parte más divina que hay en nosotros”¹³⁹.

En este fragmento Aristóteles presenta el *noûs* como algo divino, y además como “*la parte más divina que hay en nosotros*”. Esto pone de manifiesto la dualidad de la teoría del *noûs* en este autor. Por una parte, existe un *noûs* divino y, por otra, nosotros tenemos una parte¹⁴⁰ que también es divina. Podemos diferenciar dos *noûs* en la obra de

¹³⁷ Aristóteles distingue entre la vida política y la vida contemplativa, *theôrêtikós*, que considera los dos tipos de vida que prefieren los que aspiran a la virtud, Aristóteles, *Política* VII, 1324a.

¹³⁸ Aristóteles utiliza la palabra “*eudaimonía*”, que viene de la raíz “*daímôn*” y que significa demonio o un tipo de divinidad menor de naturaleza espiritual, naturaleza que, según Hesíodo, era, entre otros, la de los hombres más perfectos de la edad de oro, *Trabajos y días*, 123-125.

¹³⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* X, 1177^a, traducción Julio Pallí Bonet, Madrid, 1985.

¹⁴⁰ Entiéndase en el alma.

Aristóteles, el *noûs* divino, del que tratará en la teología¹⁴¹, y el *noûs* que forma parte del alma, sobre el que tratará en el *De anima*¹⁴². La divinidad está relacionada con el universo, el cielo en su totalidad, con los planetas y las estrellas fijas, junto con el elemento del que está formado el universo, esto es, el éter¹⁴³. De esta manera habrían tres niveles de inteligencia los motores de cada una de las esferas celestes, el éter, que sería igualmente inteligible y divino, y la razón superior¹⁴⁴.

Aristóteles explica algunos aspectos que ya se dan en Platón, la cuestión del intelecto es mucho más clara en el primero que en el segundo¹⁴⁵. La propuesta platónica de conocimiento por medio de la dialéctica de la Academia fue substituida por una forma contemplativa de conocimiento, “*para Aristóteles, la filosofía consiste en un modo de vida “teorético”*”¹⁴⁶ o contemplativo. Es muy probable que los discípulos de Platón no hicieran un uso correcto del método dialéctico enseñado por el maestro¹⁴⁷, y cayeran en abusos que generaban confusión y extrañeza, lo que llevaría a Aristóteles a revisar el sistema y a crear un instrumento útil para el discurso científico¹⁴⁸, que permita discernir con claridad y afirmar la certeza de un argumento.

¹⁴¹ Aristóteles, *Metafísica* XII, 7-9.

¹⁴² Aristóteles, *De anima* III, 4-6.

¹⁴³ Méndez, Isabel, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴⁴ “*Hay una divinidad plural de inteligencias puras, impasibles e inactivas, no necesitadas de nada fuera de ellas; y hay una divinidad plural en el cielo*”, *ibidem*, p. 28.

¹⁴⁵ La forma de plantearlo en un tratado científico ya supone un tipo de *lógos* nuevo, mucho más claro que el diálogo, imprescindible para la práctica de la dialéctica, “*sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo*”, Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 184b.1, traducción Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1982.

¹⁴⁶ Hadot, P., *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, traducción Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, 1998, p. 93.

¹⁴⁷ Numenio de Apamea hablaba de “*revuelta contra él y al mismo tiempo del tiroteo de las opiniones*”, fr. 24, Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 18, 3, en *Oráculos Caldeos · Numenio de Apamea Fragmentos y testimonios*, Francisco García Bazán, Madrid, 1991.

¹⁴⁸ Sobre la reforma de la dialéctica por parte de Aristóteles, cf. Candel Sanmartín, Miguel, en Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*, Madrid, 1982, p. 8.

*“Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio y exclusivo de la dialéctica”*¹⁴⁹.

A Aristóteles lo que le preocupa era discurrir acerca de los principios a través de cosas plausibles sobre ellos. El ejercicio de dialéctica que muestra Platón en su diálogo *Parménides*, probablemente, Aristóteles tuvo que soportarlo de mentes menos preclaras que la de su maestro, lo que le llevó a un esfuerzo de definición de todos los términos utilizados por los dialécticos¹⁵⁰ y de desarrollo de un método dialéctico propio¹⁵¹ que permitiera decir “*cosas plausibles*” sobre los principios.

El conocimiento según Aristóteles es el conocimiento de las causas o principios de las cosas¹⁵², y estas causas son cuatro: la esencia (*ousía*) o causa formal, la materia o causa material, la causa o principio del movimiento (causa eficiente) y la causa final, es decir, aquello “para lo cual” (*hou héneka*). Pero, a continuación, Aristóteles traza una línea divisoria entre lo corruptible y lo incorruptible, entre los cuales se reparten todos los seres del universo¹⁵³. Lo corruptible es todo aquello que se puede descomponer en sus elementos (*stoicheîon*). Pero si lo corruptible y lo incorruptible son principios

¹⁴⁹ Aristóteles, *Tópicos* I, 101a, 35-101b, 1, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1982.

¹⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V.

¹⁵¹ “*Que es como habría que llamar la lógica aristotélica si nos atuviéramos a su propio léxico*”, Candel Sanmartín, Miguel, *El nacimiento de la eternidad*, Barcelona, 2002, pp. 106-107.

¹⁵² Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 983a, 25.

¹⁵³ Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción Vidal Peña, Madrid, 2008, p. 267.

distintos, ya que “*si son corruptibles, evidentemente, es necesario que provengan de algo (puesto que todas las cosas se descomponen en los elementos de que provienen) y, por tanto, viene a suceder que hay otros principios anteriores a los principios*”¹⁵⁴, y si el principio es corruptible, ya no puede ser principio, por ello se presupone un principio incorruptible pues, de lo contrario, nos remontaríamos al infinito. Pero Aristóteles al trazar la línea divisoria entre lo corruptible y lo incorruptible se encuentra con una dificultad, la causa comunica su esencia a sus efectos, y por tanto, algo corruptible no puede proceder nunca de algo incorruptible, pues lo incorruptible no puede ser causa de lo corruptible. Esto imposibilita toda otra ciencia que no sea teología, no hay más objeto posible de la ciencia que Dios, “*última encarnación de ese “inteligible”, de ese “eterno”, de ese “inmóvil*”¹⁵⁵.

Al principio del Libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles nos aclara que hay tres tipos de entidad: “*1) las cosas perecederas del mundo sensible, bien conocidas por todos nosotros; 2) los cuerpos celestes imperecederos; 3) el principio del movimiento y del tiempo*”¹⁵⁶, dos de ellas sensibles y una de ellas inteligible, que además es causa del movimiento. Partiendo del principio de que todo lo que se mueve eternamente es necesariamente movido por otro, y este otro es un motor, si es principio y causa primera de dicho movimiento eterno y uno, éste motor tiene que ser algo inmóvil¹⁵⁷, y cada uno de los sensibles eternos, es decir, cada una de las esferas de los planetas tienen un motor inmóvil y eterno. Así, si para explicar el movimiento de los planetas hacen falta

¹⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica* III, 4, 1000b 25.

¹⁵⁵ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 277.

¹⁵⁶ Düring, I., *op. cit.*, p. 324.

¹⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica* XII, 8, 1073a 25. Aristóteles recurre al principio del movimiento, dado que es en el movimiento donde puede haber un principio de naturaleza distinta. Ahora bien, motores inmóviles mueven las esferas celestes que son seres sensibles pero imperecederos, es decir, seres de naturaleza mixta, compuestos del elemento éter, que tiene una naturaleza intelectual, cf. Méndez, Isabel, *op. cit.*, p. 29-30.

cincuenta y cinco esferas, cantidad de esferas que Aristóteles deduce para justificar la regularidad del movimiento celeste, habrán también cincuenta y cinco motores inmóviles, uno para cada una de dichas esferas que, según los antiguos, eran los dioses. Igualmente, la actividad de estos motores y del primer principio, tiene que ser intelectual, pues lo intelectual es lo más divino que conocemos, así pues, Dios es actividad inteligible.

*“Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto”*¹⁵⁸.

El *noûs* “es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia”¹⁵⁹ y, en particular, no es la capacidad de pensar lo que le hace divina, sino el acto mismo de pensar, que es forma pura y actualidad perfecta. Por ello, concluye Aristóteles que “la cosa más excelsa, se piensa a sí misma y su pensamiento es pensamiento de pensamiento (*kai éstin hê noêseôs nóêsis*)”¹⁶⁰.

Aristóteles, padre de la teología, considera divino al intelecto, el *noûs*, que es causa y origen de todo movimiento y cuya actividad es vida intelectual. Frente al primer principio de Platón, el Uno, conceptualmente demasiado abstracto y matemático, el intelecto se presenta como divino y además viviente¹⁶¹, y por ello los autores del

¹⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b 25.

¹⁵⁹ *Ibidem*, XII, 9, 1074b 15.

¹⁶⁰ *Ibidem*, XII, 9, 1074b 30.

¹⁶¹ “Este entendimiento que se intelige es un viviente, “pues el acto del entendimiento es vida” (*Met. XII 7, 1072b27*), es *enérgeia*, acto puro. Por ser esta su sustancia goza de una vida nobilísima y eterna (*Met. XII 7, 1072b27-29*), que es la forma de vida más agradable y placentera que se puede gozar, porque es autocontemplación (teoría) de lo que es más noble de sí, la intelección pura (*Met. XII 7, 1072b24 y 16*)”, Méndez, Isabel, *op. cit.*, p. 34.

Platonismo medio y del Neoplatonismo lo convirtieron en una hipóstasis. Y además, si se le identifica con el ser gozará de la suficiente dignidad divina para fundamentar la teología monoteísta del judaísmo¹⁶², pues en *Éxodo* 3:14 Dios dice de sí mismo: “yo soy el ser”.

Pero, además, el *noûs* aparece también en el *De anima*, tratado sobre el alma humana, donde nos lo presenta como una facultad más, descrito de forma fisiológica. El *noûs* presenta una gran afinidad con la percepción sensible¹⁶³, y afirma: “*Ahora bien, si el inteligir (noeîn) constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible (noêtós) o bien en algún otro proceso similar*”¹⁶⁴, y de acuerdo con Anaxágoras, el *noûs* ha de ser sin mezcla y, por ello, el intelecto del alma no tiene naturaleza propia salvo su propia potencialidad, que es conocer a los inteligibles, pero hasta que no entiende no es más que una tabla rasa¹⁶⁵. Este es el intelecto del alma, un intelecto paciente que es pura potencialidad. Al comparar el *noûs* con la sensación, también aquí “*lo semejante padece bajo el influjo de lo semejante*”¹⁶⁶, es decir, la vista padece bajo el efecto de la luz, el oído del sonido, etc., pues bien, el *noûs* padece bajo el influjo de lo inteligible (*noêtós*). Sin embargo, se produce un efecto contrario a la sensación: el órgano sensible bajo un objeto fuertemente sensible deja de percibir, es decir, el oído bajo los efectos de un sonido muy fuerte se queda sordo, o la vista es cegada por una luz muy intensa, sin embargo,

*“el noûs, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente
inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango*

¹⁶² Montserrat Torrent, Josep, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶³ Aristóteles, *De anima* III, 3, 427a, traducción Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1978.

¹⁶⁴ *Ibidem*, III, 4, 429a.

¹⁶⁵ *Ibidem*, III, 4, 430a.

¹⁶⁶ *Ibidem*, II, 5, 416b, “*tò hómoion hypò tou̐ homoíou páschein*”.

*inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el noûs es separable”, pudiendo además el intelecto inteligirse a sí mismo*¹⁶⁷.

Por tanto el *noûs* es también un inteligible (*noêtós*). Estas serán ideas que aparecen perfectamente integradas en las doctrinas sobre el *noûs* del Neoplatonismo. Esta distinción *noûs – noêtós* le permite a Aristóteles explicar el acto de pensar por medio de su teoría del acto y la potencia, siendo el *noûs* del alma humana el ser en potencia y los *noêtós* el ser en acto, que se relacionan entre sí, ya que el *noûs* es potencialmente inteligible (*noêtós*).

*“Así pues, existe un noûs que es capaz de llegar a ser todas las cosas (tò pánta gínesthai) y otro capaz de hacerlas todas (tò pánta poieîn); este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal noûs es separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente (tò poioûn) que el paciente (toû páschontos) el principio que la materia”*¹⁶⁸.

La traducción de los últimos párrafos del capítulo es problemática, sin embargo, el capítulo está dedicado no a la distinción de los dos *noûs*, agente y paciente, que ya ha quedado explicada en el capítulo anterior, sino exclusivamente al *noûs* agente:

¹⁶⁷ *Ibidem*, III, 4, 429b.

¹⁶⁸ *Ibidem*, III, 5.14-20.

“Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal (*athánaton*) y eterno (*aídion*). Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible (*apathês*), mientras que el *noûs* pasivo (*pathetikòs*) es corruptible, y sin él nada entiende (*kai àneu toutou outhèn voeî*)”¹⁶⁹.

En este fragmento queda expuesta la doctrina de los dos intelectos y, teniendo en cuenta que el capítulo 5 del Libro III está dedicado exclusivamente al *noûs* activo o agente (*poiētikós*), hay que concluir que en el ser humano operan dos intelectos, un primer intelecto paciente, propio del alma, que es potencialmente inteligible, pero que mientras no entiende es como una tabla rasa, y el otro *noûs* agente, que es acto por su propia entidad, separable, inmortal y eterno. Ello permitió a algunos intérpretes de Aristóteles identificar el intelecto agente del *De anima* y el intelecto divino que es objeto de la metafísica y de la teología¹⁷⁰.

¹⁶⁹ *Ibidem*, III, 5.23-25.

¹⁷⁰ Esta parece ser la tesis de Alejandro de Afrodisia, *De anima* 89, 11-21, de Averroes y de los averroistas, mientras que Temistio y Tomás de Aquino habrían mantenido la inmanencia del intelecto agente, coexistiendo los dos intelectos en el interior del alma humana; cf. Barbotin, Edmond, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, París, 1954, p. 202-203.

Capítulo 4. La pluralidad de intelectos.

A partir de Arcesilao, en la primera mitad del siglo II a.C., la Academia platónica entra en una fase de escepticismo de raíz socrático-platónica¹⁷¹, perdiendo interés por las cuestiones cosmológicas y por la teología del intelecto. Esta Academia nueva se caracterizará por las disputas dialécticas con la Escuela Estoica, fundada en el año 301 a.C., por Zenón de Citio. La crítica que lanzaban los académicos a los estoicos iba dirigida al criterio de certeza que permitía a los estoicos y aristotélicos, desarrollar su ciencia a partir de la experiencia sensible¹⁷².

La escuela de Aristóteles perduró, sobre todo, en Alejandría gracias a la fundación del Museo y la Biblioteca, cuyo primer director fue el discípulo de Teofrasto, Demetrio de Falero. En Alejandría las ciencias teóricas experimentaron un gran desarrollo, por lo que fue en esta capital cultural del Helenismo donde se produjo la fusión entre escuelas de la mano del académico Antíoco de Ascalón que, según Cicerón, habría permanecido un tiempo en Alejandría, y que consideraba que existía una gran semejanza entre las doctrinas académicas y peripatéticas¹⁷³. Por otra parte, Antíoco recibe una fuerte influencia de los maestros de la Estoa, sobre todo de Mnesarco y

¹⁷¹ Román Alcalá, R., *El enigma de la Academia de Platón*, Córdoba, 2007, p. 21.

¹⁷² “Esta “fantasía cataléptica” mediante la cual reconocemos lo que es verdadero de lo que es falso se convierte en el criterio de verdad del conocimiento, de tal forma que esa “representación” indudable, completa, que nos acredita y corrobora su realidad, lleva en sí misma su propia garantía de verdad”, *ibidem*, p. 59; la “fantasía cataléptica” es un criterio de verdad usado por los estoicos para justificar la posibilidad del conocimiento, que fue fuertemente criticado por los académicos escépticos de la época de la Academia media y nueva.

¹⁷³ Según Dillon, J., *op. cit.*, p. 58, sería la obra de Polemón, uno de los últimos académicos antiguos, la que más se aproximaría a Aristóteles, lo que justifica la semejanza predicada por Antíoco.

Posidonio de Apamea, este último considerado la influencia intelectual dominante en la última etapa del Platonismo antiguo¹⁷⁴. Antíoco y Posidonio habían mostrado cierto interés por las doctrinas pitagóricas, que veían con gran respeto y que experimentarán un gran impulso de la mano de Eudoro de Alejandría, seguidor de las doctrinas eclécticas de Antíoco, a las que suma el elemento pitagórico, olvidado por éste¹⁷⁵.

En este ambiente cultural vemos surgir un personaje clave en el proceso de helenización del judaísmo y un antecedente claro de la teología cristiana: Filón de Alejandría. Filón era un judío de la diáspora de Alejandría, contemporáneo de Jesucristo. Su filosofía trata de dar una interpretación alegórica del Antiguo Testamento, y para ello se apoya en Platón, Aristóteles, Pitágoras y el estoicismo de Posidonio de Apamea. Un eclecticismo filosófico para explicar los antiguos textos de la Biblia judía, que él conocía en la versión griega de la *Septuaginta*.

Siguiendo la tradición judía de estudio de la *Torah*, desarrolló un sistema de interpretación de las Escrituras Sagradas, no solamente legalista, sino también filosófico, utilizando el comentario alegórico, que ya existía en la cultura helénica anterior, sobre todo de la obra de Homero¹⁷⁶. El comentario de Filón sigue un método exegético que consiste en el análisis del texto escriturístico fragmentado, partiendo de una interpretación literal, que incluye comentarios de tipo histórico y filológico. Cita en alguna ocasión la autoridad de otros rabinos y comentaristas predecesores e introduce sus propias interpretaciones del texto sagrado, inspiradas en la filosofía estoica y platónica¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Dillon, J., *op. cit.*, (1977) p. 106; Ivánka, E., *op. cit.*, p. 57.

¹⁷⁵ Dillon, J., *op. cit.*, (1977) p. 115.

¹⁷⁶ Reale, G. & Radice, R., “La genesi e la natura della Filosofia Mosaica”, en *Filone di Alessandria tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, Milán, 2005, p. XLI.

¹⁷⁷ Dillon, J., “The formal structure of Philo's allegorical exegesi”, en *The Great Tradition*, Aldershot, 1997, pp. 123-131.

Para Filón, el principio supremo es el Uno que, por supuesto, es el Dios de los judíos, al que a menudo llama “Uno”, “Mónada”, o “el Ser real” (*tò óntós ón*). En *De specialibus legibus* II, 176, la Mónada aparece como “*la imagen incorporal de Dios*”¹⁷⁸, pero la forma más característica de la filosofía mosaica es la de *Ex. 3:14*, “*yo soy el que es (Egô eimi ho ón)*”, según la versión de los Setenta.

*“En verdad, uno de los temas más arduos en las ciencias de la naturaleza es el que concierne al lugar en que se halla el ser, si es que se halla en alguna parte. Unos responden que todo lo que existe ocupa algún lugar, y, a partir de aquí, los hay que le asignan un lugar dentro del mundo, mientras otros lo sitúan fuera, en un mundo intermedio. Y hay todavía quienes sostienen que el Ingénito no tiene semejanza alguna con nada de lo creado, sino que trasciende a la totalidad de las criaturas, de tal manera que la inteligencia más penetrante tiene que reconocer que queda muy lejos de su representación”*¹⁷⁹.

Dios es incognoscible, a Moisés se le reveló de distintas formas ocultando su verdadera imagen. La doctrina de la incognoscibilidad de Dios tiene su origen en el misterio religioso, no es de origen filosófico. Sin embargo, Dios, para Filón, es un Intelecto Universal, artesano y demiurgo,

“Dios es causa de vida y dice que la luz es bella en grado sumo, pues lo inteligible es tanto más brillante y radiante que lo visible, cuanto lo es el

¹⁷⁸ Dillon, J., “The transcendence of God in Philo: some possible sources”, en *The Golden Chain*, Aldershot, 1990, IX, p. 5.

¹⁷⁹ Filón de Alejandría, *De somniis* I, 184, Roberto Radice, Milán, 2005.

*sol, creo, que la oscuridad; el día, que la noche y el intelecto, guía y señor de toda el alma, que los ojos del cuerpo”*¹⁸⁰.

Para mantener la trascendencia de Dios tiene que ser Intelecto y Esencia. Así, en realidad, Filón está siguiendo a Aristóteles en la determinación del principio último, aunque a menudo lo denomine “Mónada” o “el Uno”. Al igual que Jenócrates identifica el Uno platónico con el Intelecto. El capítulo 8 del *De opificio* remite a las tres *ousíai* de Aristóteles, aunque Dios, la esencia divina, es la causa de la esencia corruptible, lo que ocasionará gran cantidad de problemas y generará la necesidad de distinguir entre una pluralidad de intelectos divinos, como veremos más adelante.

El Dios del Antiguo Testamento, en la versión griega de Filón, es inefable y desconocido, sólo se manifiesta por sus potencias (*dýnamis*), que son cinco: las prohibiciones de la Ley, los preceptos de la Ley, la Misericordia, la Potestad Rectora y la Potestad Creadora¹⁸¹.

A estas cinco *dýnamis* Filón añade el *lógos*, una entidad por medio de la cual es creado y gobernado el mundo, pero que es distinto al Dios inefable. Así Filón resuelve la dificultad que plantea la sucesión causal de lo incorruptible a lo corruptible, sin forzar

¹⁸⁰ Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, 8, traducción de José Pablo Martín, Madrid, 2009.

¹⁸¹ Filón de Alejandría, *De Abrahamo*, 121: “El que está en el centro es el Padre del universo, que es llamado frecuentemente en la Escritura Santa, con su propio nombre, el Ser. Los que aparecen a cada uno de los lados son las potencias más venerables y más cercanas al Ser, la creadora y la regia. La primera es llamada Dios; mediante ella, en efecto, Dios ha establecido y dispuesto el universo; la segunda es llamada Señor; conviene, en efecto, que quien ha creado el universo lo rija y lo gobierne”; y en el *De fuga et inventione*, 100: “Las cinco potencias están representadas y tienen sus imágenes en las cosas santas: las leyes depositadas en el arca son la imagen de la potencia que ordena y de la potencia que prohíbe; la tapa del arca es la imagen de la potencia misericordiosa – se le llama propiciatoria–; los querubines alados que están a cada uno de los lados son la imagen de la potencia creadora y de la potencia regia”, utilizamos la versión bilingüe de Roberto Radice, Milán, 2005.

la interpretación del texto bíblico: el *lógos* será la palabra creadora de Dios y el más antiguo de sus ángeles¹⁸².

Filón presenta una versión religiosa del *Noûs*, al que seguirán los sacerdotes de la religión de Hermes Trismegisto, que también sacralizan al *Noûs*, cuya potencia creadora es, tanto en la obra de Filón como en la de Hermes, el *Lógos*, el Hijo del *Noûs*. A los que también seguirán, más tarde, los maestros cristianos de la Escuela Catequética (*Didaskálion*)¹⁸³ de Alejandría, Clemente y Orígenes.

La teología hermética es un híbrido de cosmología y mística, En el diálogo *Asclepio*, Hermes Trismegisto habla de “la religión de la mente”¹⁸⁴, la religión del *noûs*. Dios, el padre de todas las cosas es, según Hermes, el *noûs authentías*, guía o pastor de hombres, llamado *Poimandres*¹⁸⁵.

El primer diálogo hermético, que lleva por título *Poimandres*, nos muestra cómo se revela el Intelecto a Hermes y le explica el camino de purificación que permite llegar al lugar supra celeste, donde mora Dios con sus potencias. Este lugar supra celeste está

¹⁸² Filón de Alejandría, *De confusione linguarum*, 146-147: “Si alguien no es todavía digno de ser nombrado hijo de Dios, que se apresure a conformarse con el *Lógos* primogénito, el más antiguo de los ángeles, de tal suerte que es arcángel y que lleva varios nombres: el llamado, principio, nombre de Dios, *Lógos*, hombre a imagen, vidente, Israel. Así, si no somos todavía capaces de ser considerados como hijos de Dios, al menos podemos serlo de su imagen sin forma, el santísimo *Lógos*. Porque el *Lógos* muy antiguo es la imagen de Dios.” Este texto es un claro antecedente de la teología del *lógos* cristiana, cf. J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, traducción de Florentino Pérez, Madrid, 1962, p. 181-193.

¹⁸³ De la que da testimonio Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* V, 10, 1, “*didaskaleíon tón hierón lógôn*”, que probablemente tiene su origen en la escuela alegórica judía, de donde provendría la tradición de la que habla Eusebio. Sobre el origen de la comunidad cristiana de Alejandría, J.J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, 1994, “Una iglesia como la de Alejandría, que alcanzó un elevado nivel en el campo de la teología y un destacado papel en la historia, no pudo florecer espontáneamente. Su vitalidad a partir del siglo III tiene que ser el resultado de otras acciones emprendidas anteriormente. Sin embargo, ese período de su historia permanece sumido en la oscuridad”, p. 25. Y más adelante se pregunta si los orígenes de dicha comunidad fueron ortodoxos o heterodoxos, cosa que nos resulta de fácil respuesta, a la vista de la cantidad de documentación heterodoxa encontrada en los últimos tiempos, y el carácter refutatorio de las obras de los teólogos alejandrinos.

¹⁸⁴ “*religio mentis*”, *Asclepio* II, 3, 25.

¹⁸⁵ *Corpus Hermeticum* I, *De Hermes Trismegisto: Poimandres*, 2. “*Poimèn*” significa “pastor” y “*andrós*” es el genitivo de “*anêr*” “hombre”.

situado por encima de la naturaleza ogdoádica, la octava esfera celeste¹⁸⁶, lo que remite a los lugares descritos en el *Fedro* de Platón¹⁸⁷, y allí las potencias y las almas divinizadas cantan con voces dulces himnos al Padre¹⁸⁸.

Hermes Trismegisto es un filósofo fuertemente influenciado por la tradición religiosa egipcia¹⁸⁹, Dios es ante todo creador del mundo, se revela a través de su creación y permanece vinculado a ésta:

*“Sin duda este cosmos está animado, y se mueve, se mueve siguiendo un orden: a partir de aquí nos vemos forzados a admitir que existe un Alma del Mundo, un Intelecto que lo rige, en definitiva, un Dios cósmico”*¹⁹⁰.

El Dios hermético es un Intelecto divino gobernador y creador, que participa del demiurgo platónico y de la idea soberana del Bien, además y en tanto que intelecto, del dios aristotélico que se piensa a sí mismo.

*“La esencia, por así decir, de Dios es el bien, la belleza, la felicidad, la sabiduría... La actividad de Dios es el intelecto y el alma (“*enérgeia de toû theou nous kai psychê*”)... Dios es, pues, la fuente de todo”*¹⁹¹.

¹⁸⁶ El cielo de los filósofos está formado por círculos o esferas con la tierra como centro, siete esferas para cada uno de los siete planetas, y todas ellas rodeadas por la octava esfera de las estrellas fijas, que marca el límite con la trascendencia; sobre el universo de las dos esferas ver Kuhn, Thomas, *La revolución copernicana*, traducción Domènec Bergadà, Barcelona, 2008, pp. 23-75.

¹⁸⁷ Platón, *Fedro*, 247b-248d.

¹⁸⁸ *Corpus Hermeticum* I, 26.

¹⁸⁹ El conjunto religioso que encontramos en el período faraónico muestra la convivencia al mismo tiempo de cuatro cosmogonías diferentes, la Menfita, la Tebana, la Hermopolitana y la de Heliópolis. El estudio de Samaranch Kirner, F., *Filosofía y Teúrgia Una interpretación del Hermetismo*, Madrid, 1999, intenta demostrar el error de Festugière, que no toma en consideración las fuentes faraónicas en su valoración de los *Hermetica*.

¹⁹⁰ Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste II Le Dieu Cosmique*, París, 1981, p. 155, la traducción es nuestra.

Dios es una realidad inteligible, Intelecto Agente, ya que en él se encuentran los inteligibles, y además es origen de todo, al igual que el Dios padre de Filón de Alejandría. Hay importantes analogías en este punto entre el Dios judío del alejandrino, el Dios de los primeros teólogos cristianos y el Dios de Hermes Trismegisto, por ello se consideró a Hermes un profeta del cristianismo¹⁹².

La divinización del ser humano “*homoíōsis theōi*”¹⁹³ es un punto esencial de la piedad hermética. Para entender a Dios hay que asemejarse a él, pues solo lo semejante comprende a lo semejante¹⁹⁴:

“Has de entender, por tanto, a Dios de este modo: tiene en sí mismo todas las cosas como pensamientos, tanto al cosmos como a sí mismo y al todo. Pero para poder concebirlo es necesario que te vuelvas igual a él, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante. Es preciso, por eso, que salgas fuera de todo cuerpo para poder así agrandarte hasta su tamaño inmensurable; que te sitúes más allá del tiempo para que puedas convertirte en eternidad; solo entonces podrás conocer a Dios. Porque si te haces cargo de que nada te es imposible, habrás entendido que eres inmortal, que puedes conocer todas las cosas, todo arte, cualquier ciencia y las características de cualquier ser vivo. Sube, pues, más alto que la cima más elevada y desciende más abajo que la profundidad más insondable. Reúne en ti mismo todas las sensaciones de las cosas

¹⁹¹ *Corpus Hermeticum* XI, I, 1:2-3, traducción Xavier Renau Nebot, Madrid, 1999.

¹⁹² Cf. Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, traducción Domènec Bergadà, Barcelona, 1983, p. 25.

¹⁹³ Platón, *Teeteto*, 176b.

¹⁹⁴ También aquí se aproxima a Aristóteles, *De anima* II, 5, 416b.

creadas, la del fuego, la del agua, la de lo seco y lo húmedo. Piensa que estás en todas partes, en la tierra, en el mar y en el cielo. Piensa que todavía no has sido engendrado, que estás en el seno materno, que eres joven, que eres anciano, que ya estás muerto y que te encuentras más allá de la muerte. Cuando aprehendas todas estas cosas a la vez, los tiempos, los lugares, las sustancias, sus cualidades y cantidades, podrás conocer a Dios”¹⁹⁵.

Al asemejarse a Dios, el intelecto humano se asemeja al Intelecto divino que contiene todas las cosas en acto al mismo tiempo. Dios es pensamiento y, por tanto, el pensamiento en el ser humano es una actividad divina, que toma posesión del alma humana y la diviniza¹⁹⁶. En el diálogo sobre la *cratêra*¹⁹⁷ Hermes habla de Dios, el demiurgo:

“Llenó con el noûs una gran crátera y la envió a este mundo acompañada de un heraldo que tenía la misión de proclamar a los corazones de los hombres estas palabras: “Bautízate en esta crátera tú que puedes hacerlo, tú que confías en que retornarás junto al que la ha enviado y sabes por qué has nacido”. Aquellos que comprendieron la proclama y se bautizaron en el noûs, participaron del conocimiento y se convirtieron así en hombres perfectos, dotados de noûs”¹⁹⁸.

¹⁹⁵ *Corpus Hermeticum* XI, II, 3, 20.

¹⁹⁶ *Ibidem*, XII, 1, 1.

¹⁹⁷ La *cratêra* es una vasija para realizar la mezcla del vino con el agua y también se usaba para las libaciones; aquí se trata de otro elemento platónico, es el instrumento que utiliza el Demiurgo para crear el alma en *Timeo*, 41b4; Pseudo Dionisio Areopagita también la cita en la *Carta IX al Obispo Tito*, 1109c.

¹⁹⁸ *Corpus Hermeticum* IV, 2. 4.

No todos los seres humanos están dotados de *noûs*, pero todos tienen *lógos*¹⁹⁹ y solo los que han purificado su alma en la *cratêra* disponen del *noûs*. El *noûs* es, por tanto, en el hermetismo fruto de la purificación del alma. El intelecto es presentado a través de un relato simbólico y místico, como una promesa religiosa. A menudo, Hermes utiliza en sus revelaciones imágenes simbólicas, como en el caso de la visión relativa a la formación del mundo, que aparece en el primer diálogo *Poimandres*. Allí describe la creación del mundo, utilizando elementos propios de la mitología clásica egipcia, como son las tinieblas primordiales y la serpiente que encierra el universo²⁰⁰:

“Había entonces, surgida en una parte de la luz, una tiniebla descendente que, espantosa y sombría, se esparcía tortuosamente en forma de serpiente, en lo que pude entrever. Y la tiniebla se transformó en una suerte de naturaleza húmeda que comenzó a agitarse de forma imposible de expresar mientras exhalaba un vapor similar al que produce el fuego y a emitir una especie de ruido, como un lamento indescriptible. Surgió de ella un gemido sin articular que me pareció un sonido de fuego. Salió entonces desde la luz un lógos santo²⁰¹ que alcanzó la naturaleza”²⁰².

¹⁹⁹ Pues el *lógos* está relacionado con el alma, pero el *noûs* es algo separado que se tiene que revelar de forma independiente.

²⁰⁰ Estos mitos son recogidos por los autores del Gnosticismo egipcio, cf. *Pistis Sophia*, IV, 354, 20, “Pero el disco del Sol era un gran dragón cuya cola estaba dentro de su boca”, el carácter cósmico de la serpiente “uroboros” está documentado en el período faraónico, cf. Castel, E., *Egipto signos y símbolos de lo sagrado*, Madrid, 1999, pp. 393-394.

²⁰¹ “*ek dè phôtòs... lógos hágios*”.

²⁰² *Corpus Hermeticum* I, 2, 5.

Y más adelante, Poimandres, el *noûs*, aclara estas visiones:

*“Aquella luz soy yo, el Noûs, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y el lógos luminoso surgido del Noûs es el Hijo de Dios. ¿Cómo puedo entender eso?, pregunté. Considéralo de este modo: lo que en ti ve y oye es el lógos del señor, y tu pensamiento es Dios padre”*²⁰³.

Para los teólogos egipcios, que mezclaban cosmologías con claras influencias del pensamiento faraónico, de donde proceden ideas como la sustancia primigenia húmeda o el *uroboros*, con ideas del gnosticismo judeo-cristiano, el *noûs*, el pensamiento, es el Padre de todas las cosas, ya que éstas, como hemos visto, surgen de una tiniebla oscura que se precipita de la Luz, que es ordenada por el *lógos* santo, que es el Hijo de Dios, como entre los cristianos y Filón.

Esta duplicidad *noûs-lógos*, donde el primero es el Padre y el segundo el Hijo, común a los teólogos egipcios: Filón, Clemente, Orígenes y Hermes, se transforma en dos Intelectos, uno paterno y otro demiurgo, en la obra de Numenio de Apamea, que se inspira en otra de las revelaciones transcritas en libros sagrados de gran importancia, los *Oráculos caldeos*²⁰⁴, de gran influencia para los filósofos neoplatónicos, dado que de ellos procedía la llamada teúrgia o arte divino²⁰⁵, que se encontraba en la cumbre de la filosofía.

²⁰³ *Ibidem*, 2, 6. Este fragmento remite a Filón y al cristianismo gnóstico, que es el que realmente influyó en Egipto antes de la formación de la Escuela catequética.

²⁰⁴ Al igual que los textos herméticos, la filosofía religiosa asiria quedará resumida y compilada en la época helenística en el texto de los *Oráculos caldeos*.

²⁰⁵ Athanassiadi, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le Platonisme tardif de Numénius à Damascius*, París, 2006, pp. 38-43.

Natural de Apamea, una ciudad al norte de Siria, Numenio conoció y compiló los textos sagrados de los dioses caldeos²⁰⁶. Aunque considerado un pitagórico, la realidad es que no hay en los fragmentos que nos han llegado especulación sobre los números o el sistema triádico de los primeros principios, propios de los neoplatónicos que vinieron después. Su obra se adscribe más propiamente al Platonismo medio, alejándose de los pitagóricos contemporáneos suyos, como fueron Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa o Eudoro de Alejandría²⁰⁷. Numenio testimonia de una religiosidad sincrética muy propia de cultura asiria de la época. De su obra principal, *Sobre el Bien (perì tagathoû)*, se conservan algunos fragmentos procedentes de Eusebio de Cesarea. En la primera parte demuestra la supremacía de lo incorpóreo:

*“El nombre de lo incorpóreo es “esencia” y “ser”. La causa del nombre de “ser” obedece al hecho de no nacer ni perecer, ni recibir ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino ser simple, invariable, fijado en su forma idéntica y no salirse voluntariamente de la identidad ni ser tampoco forzado por otro... quede firme y admitido que el ser es incorpóreo”*²⁰⁸.

La palabra “*asómato*” (“incorpóreo”) es una designación usual para referirse a los Inteligibles, a partir de esta cualidad característica, que luego será utilizada con frecuencia por los autores neoplatónicos:

²⁰⁶ García Bazán, F., *Oráculos caldeos – Numenio de Apamea Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, p. 199.

²⁰⁷ Montserrat Torrent, J., *op. cit.*, p. 53-54.

²⁰⁸ Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* XI, 10, 6-8.

“Todo cuerpo está en un lugar, ningún incorporal por sí mismo, en cuanto tal, está en un lugar”²⁰⁹.

En el fragmento 7²¹⁰ mantiene que el ser es incorporal y además es lo inteligible, lo que, según el autor, estaría de acuerdo con las doctrinas de Pitágoras, pues duda que a partir de la obra de Platón se pueda hacer esta triple identidad: incorporal-inteligible-ser. Aunque a continuación reproduce una cita casi literal del *Timeo* y, en la segunda parte de la obra, Numenio muestra todavía con más claridad la influencia que en él tiene dicho diálogo. El demiurgo es claramente un intelecto y en el fragmento 16 establece la siguiente jerarquía:

“Si la esencia y la idea son algo inteligible, y se ha convenido que el Intelecto es más antiguo y es la causa de ésta, encontramos que sólo éste es el Bien. Porque, ciertamente, si el Dios demiurgo es el principio del devenir, es suficiente que el Bien lo sea de la esencia. La relación es la misma entre él y el Dios demiurgo, que es imitador del Bien, que entre el devenir, que es su imagen e imitación de la esencia. Pero si el demiurgo del devenir es bueno, indudablemente también el demiurgo creador de la esencia será el Bien en sí, ya que para la esencia (el bien) es algo connatural. Porque el Segundo, que es doble, produce por sí mismo la idea de sí y el universo, pues es demiurgo; luego es enteramente contemplativo. Sintetizando, consideramos estos cuatro

²⁰⁹ Porfirio, *Sentencias* 1, de nuestra traducción. Con este texto comienzan las sentencias de Porfirio, *Puntos de partida hacia los inteligibles (aphormai pròs tà noêtá)*, algunas de las cuales fueron recogidas literalmente por Proclo en sus *Elementos de Teología*; cf. Brisson, L., *Porphyre Sentences*, París, 2005, pp. 251-274.

²¹⁰ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, XI, 10, 9-11.

nombres como cuatro realidades: el Primer Dios, Bien en sí; su imitador, el demiurgo bueno; la esencia, una la del Primero, y otra la del Segundo; la imitación de esta última, el universo bello embellecido por su participación en lo Bello”²¹¹.

La primera parte del tratado versa sobre la esencia y la segunda parte sobre el Primer y el Segundo Dios, desdoblándose la esencia en estos dos dioses. Estos dos son un primer *noûs* al que llama el Bien, el intelecto es elevado así al rango del primer principio platónico, además es identificado con la suprema Idea de Bien; y el segundo *Noûs* será el demiurgo del *Timeo*, aunque con naturaleza diferente, tal como afirma Numenio. Son dos intelectos, el primero es simple y el segundo es doble, ya que produce la idea de sí mismo y al Alma del Mundo.

“Al Bien, en cambio, no hay medio alguno de comprenderlo, ni a partir de algún objeto presente ni de ningún ser perceptible semejante. Habrá, pues, que actuar en sentido contrario. Igual que una persona que, instalada sobre un mirador, otea con agudeza y de un solo golpe de vista, ve una barca de un pescador solitario, sola, aislada, llevada por las olas, del mismo modo es necesario que uno, apartándose bien lejos de lo sensible, dialogue solo con el Bien solo; allí no hay hombre ni ningún otro viviente, ni cuerpo grande ni pequeño, sino cierta divina soledad indecible y sencillamente indescriptible, allí tiene morada el Bien, entretenimientos y fiestas y, él mismo, en paz y bienaventuranza, el

²¹¹ *Ibidem*, XI, 22, 3-5.

*Pacífico, el Soberano, reside siendo llevado alegremente sobre la esencia*²¹².

En la anterior cita se observa ya una cierta dialéctica apofática, porque define a Dios negando lo que no es, Plotino recoge algunas ideas de este fragmento, por una parte, la experiencia de la unidad con el Bien tiene una clara analogía con “la meditación sobre el Uno” de la *Enéada* VI, 9²¹³; y por otra parte, en el fragmento se establece igualmente una jerarquía entre el Bien y su esencia, jerarquía que igualmente aparece en Plotino, que identificará el primero con el Uno puro y simple, supra-esencial, y el segundo con el *noûs*, dos hipóstasis en clara relación jerárquica²¹⁴. Sin embargo, en Numenio, Ser y Bien son el mismo principio, no hay distinción entre ambos. Así, la unidad del Ser se desdobra “hacia abajo” en dos divinidades diferenciadas, el puro y simple Bien, que es el Intelecto Padre y Primero, y el Demiurgo, que se vincula con los números y, por tanto, con el Alma, y que se encuentra en un nivel inferior. Numenio, como la mayoría de los autores del Platonismo medio, demuestra interés por el diálogo *Timeo* y muy poco por el *Parménides*. Su ontología está relacionada con el primer diálogo y no con las hipótesis del segundo y, por ello, los rangos son descendentes, su teología es cosmológica y no tanto metafísica, por lo que es mucho más simple que las teologías neoplatónicas, y pone el acento en la actividad demiúrgica²¹⁵.

²¹² Numenio, fragmento 2, Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, XI, 21, 7-22.

²¹³ Concretamente, Plotino, *Enéada* VI, 9.11.

²¹⁴ Plotino, *Enéada* V, 2, 1; cf. L. Brisson, *op. cit.*, pp. 31-34; P. Remes, *Neoplatonism*, Stocksfield, 2008, pp. 35-75.

²¹⁵ En Platón, *Timeo*, 35a-36d, el Demiurgo corta en trozos y divide la mezcla de las distintas esencias que componen la naturaleza del Alma cósmica. Sin embargo, en la jerarquía metafísica de Plotino, inspirada en el *Parménides*, no cabe la posibilidad de un Intelecto divisor y divisible, siempre se encuentra indiviso. Así, en Plotino, *Enéada* III, 9, se pregunta si el *noûs* puede ser demiurgo y realizar una actividad *dianoética*, como un demiurgo primario, y el Alma un demiurgo secundario. El alejandrino distingue el *noûs* que ve las cosas situadas en el mundo inteligible, del que idea (*diánoia*) producir por sí mismo, crear y dividir las cosas, que la Inteligencia primera había visto. El Alma es la única que puede

El primer dios no puede ser demiurgo, ya que, como modelo de la creación, tiene que ser simple e indivisible. Numenio resuelve las dificultades que plantea la relación uno-multiplicidad con los dos dioses intelecto:

“El Dios Primero que es en sí mismo simple, porque concentrado solamente en sí nunca puede ser divisible; por el contrario, el Dios segundo y tercero es uno, pero asociado a la materia, que es una díada, puede unificarla, pero es escindido por ella, que tiene disposición propensa a desear y que fluye. Por consiguiente, sin estar al lado de lo inteligible (ya que estaría en sí mismo), porque mira a la materia, al preocuparse de ella se olvida de sí mismo. Entra también en contacto con lo sensible y lo llena de cuidados y eleva hasta su propia disposición, puesto que se ha extendido hacia la materia”²¹⁶.

En esta cosmología los principios de la doctrina no escrita de Platón, el Uno y la Díada, aparecen como el Uno-Bien que es además *noûs* primero y simple, concentrado en sí mismo, ser parmenídeo, y la Díada que es materia propensa a desear y fluir, pues es deficiente, a la que el Intelecto segundo se asocia y la divide dándole forma según el modelo inteligible²¹⁷. Las relaciones entre ambos Intelectos son de filiación:

dividir, pues tiene el *lógos* y está en contacto con el cuerpo. Por tanto el demiurgo *dianoético* del *Timeo* de Platón tiene que ser el Alma, y no la Inteligencia. *Diánoia* es propia del Alma, pues ejerce una actividad divisora en una naturaleza divisible.

²¹⁶ Numenio, fragmento 11, Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, XI, 17, 11-18, el dios segundo, el Demiurgo, es doble, porque produce por sí mismo la idea de sí y el cosmos, cf. Numenio, fr. 16.

²¹⁷ El sistema está fuertemente influenciado en Jenócrates; cf. Dillon, J., *op. cit.*, pp. 24-30.

“En efecto, si tampoco es necesario que el Primero cree, debe igualmente considerarse que el Primer Dios es Padre del Dios demiurgo... que el Dios primero es inactivo respecto de toda obra y es rey y que el dios demiurgo gobierna yendo a través del universo. A través de éste es también nuestra travesía, cuando el intelecto desciende a través de las esferas a todos los que están dispuestos a participar”²¹⁸.

Numenio plantea la existencia de estos dos dioses inspirado por los *Oráculos Caldeos*²¹⁹ que, por más que lo llame primer dios o indivisible, no siempre se corresponde con un primer principio en el sentido platónico, sino más bien, en el sentido aristotélico del Intelecto primero. Ciertas descripciones son asumidas después por Plotino, para el que también el primer principio es indivisible y está concentrado en sí mismo, sin que tenga ninguna actividad creadora. Tanto Numenio como Plotino intentan mantener el primer principio en un nivel de pureza que le impediría ser demiurgo, pues la creación, a pesar de ser bella, por ser el reflejo de la realidad verdadera, no deja de ser un simulacro, una obra imperfecta. El primer Dios no puede ser creador, la creación viene de las manos de un segundo Dios, el Demiurgo, hijo del primero, que no sólo crea, sino que ordena, legisla y controla la creación.

“Numenio como Filón, desestima la substancialidad del primer principio de la tríada pitagórico-platónica, el Uno. Efectivamente, la posición de un principio más allá de la idea y del intelecto sólo tiene sentido en un

²¹⁸ Numenio, fragmento 12, Eusebio, *op. cit.*, XI, 18, 6-10.

²¹⁹ Donde se dice: “Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Intelecto segundo, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana” *Oráculos Caldeos*, fr. 7, Pselo, *P.G.* 122, 1140c, 10-11, traducción F. García Bazán, *op. cit.*, p. 58.

*sistema de composición ascendente destinado a justificar metafísicamente los fundamentos matemáticos de la ciencia física. En cuanto este primer principio comienza a ser concebido como sujeto, se le adjudica, como por necesidad, conciencia y conocimiento y, por tanto, se hace de él un intelecto*²²⁰.

La tesis de los tres intelectos, vinculada a la doctrina sobre el alma humana, es fruto de la escuela peripatética que reapareció en la época de Marco Aurelio. Según Dion Casio (LXXII, 31), el emperador habría establecido cuatro cátedras de filosofía en Atenas, una para el Platonismo, otra para los Aristotélicos, otra para los Estoicos y otra para los Epicúreos, dotando a cada una de ellas con un salario anual de diez mil dracmas²²¹. En torno al año 198 y 209 la cátedra de Aristóteles estaría ocupada por uno de sus más grandes comentadores, Alejandro de Afrodisia, nombrado directamente por el emperador²²². Su obra tuvo una gran difusión, por lo que en la escuela neoplatónica de Plotino se leía la obra de Alejandro²²³.

Alejandro de Afrodisia y Temistio de Paflagonia fueron dos importantes comentaristas de la obra de Aristóteles, cuyo sutil análisis provocó, unos siglos más tarde, un importante giro en la concepción del alma humana y en particular en la concepción del intelecto. Averroes y, más tarde, Tomás de Aquino, hicieron uso de sus obras para mantener dos opiniones enfrentadas sobre el órgano que posibilita el conocimiento²²⁴. De hecho, hay que indicar que los comentaristas de Aristóteles

²²⁰ Montserrat Torrent, J., *op. cit.*, pp. 62-63.

²²¹ Dillon, J., *op. cit.*, (1977) p. 233.

²²² Sharples, R.W., “¿La Escuela de Alejandro de Afrodisia?” *Diánoia*, LIII, 61 (2008): pp. 3-46.

²²³ Porfirio, *Vita Plotini*, 14, 10.

²²⁴ La concepción del *noûs* de Aristóteles y las interpretaciones de sus comentaristas se denomina tradicionalmente “noética”, una disciplina histórica en la que debería incluirse a otros autores que

representan una corriente cuyo análisis del *De anima* hizo surgir la moderna concepción del intelecto²²⁵. Temistio mantenía la existencia de una pluralidad de intelectos agentes dependientes del Intelecto divino, así como la unidad del intelecto en el alma humana²²⁶, una idea que recogerá Tomás de Aquino en su crítica a los averroístas²²⁷. Para estos autores, los inteligibles conforman el intelecto, y por tanto, vienen después de éste.

Alejandro de Afrodisia en su sutil comentario al *De anima* de Aristóteles²²⁸ dedica el capítulo segundo “*perì nouî*” al *noûs poiêtikós* o intelecto agente del capítulo V libro III del *De anima* de Aristóteles. Comienza su análisis del intelecto agente distinguiéndolo de otras dos clases de *noûs*: el material o *hylikós* y el intelecto en hábito o en disposición de inteligir (*héxin échôn toû noeîn*). Sobre el primer intelecto, el intelecto material, nos dice que:

“El intelecto es, según Aristóteles, triple. Uno, en efecto, es el intelecto material. Lo llamo material no porque sea un substrato como la

igualmente presentaron distintas concepciones del intelecto, aunque fuera en un contexto religioso o teológico. Numenio, Plotino y Proclo aportaron una concepción del intelecto que a menudo se entremezcló e incluso se confundió con la concepción aristotélica.

²²⁵ La corriente aristotélica se centra más en el intelecto entendido como una función del alma y está integrada por los comentaristas, sobre todo, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Averroes y Tomás de Aquino, entre otros. La corriente más platonizante es más teológica y por ello radicaliza la separación entre el Intelecto divino y el intelecto humano, el primero como una realidad universal y unificada, identificada con Dios, y el segundo, separado del primero, como un intelecto humano, únicamente en disposición de recibir los inteligibles, y así de asemejarse a Dios. Esta última concepción fue desapareciendo en torno al siglo XIII, a medida que el ser humano evoluciona hacia una concepción más subjetiva y autoconsciente del intelecto, a lo que se suma las tesis nominalistas relativa a los universales, que dejarán de ser entidades inteligibles al exterior de la mente humana para convertirse en meros conceptos y nombres.

²²⁶ Verbeke, G., *Thémistius Commenaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote, Traduction de Guillaume de Mórbeke*, Leiden, 1973, p. XLIV.

²²⁷ La crítica a los averroístas en Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del Intelecto contra los Averroístas*, traducción Ignacio Pérez Constanzó & Ignacio Alberto Silva, Pamplona, 2005.

²²⁸ Este tratado se conoce como *Mantissa*, nosotros hemos utilizado la edición bilingüe de Accattino, P., *Alessandro di Afrodisia De anima II (Mantissa)*, Alessandria, 2005 y Candel Sanmartín, Miguel & Berdlow Wenda, Luis Andrés, *Alejandro de Afrodisia De alma (Suplemento) Sobre la naturaleza de la alma y sus facultades cognoscitivas, las virtudes, la libertad y el destino*, Saarbrücken, 2013.

materia (en efecto, llamo materia a un substrato capaz de convertirse en algo determinado mediante la presencia de una forma), sino que, por estribar el ser de la materia en poder ser cualquier cosa, allá donde se da ese poder ser, lo que es en potencia, en la medida en que es tal, es también material”²²⁹.

Resalta que se trata de un intelecto material, no tanto porque sea sustrato, según la doctrina *hilemórfica* de Aristóteles, sino porque es potencialmente capaz de pensar pero todavía no lo está haciendo; con ello da a entender que no le interesa tanto la doctrina metafísica en sí, sino más bien una aproximación biológica a la facultad de pensar y conocer. Y continúa:

“Por consiguiente, también el intelecto que todavía no está entendiendo, pero que puede llegar a ese estado, es material, y semejante facultad del alma es el intelecto material, que no es ninguno de los entes²³⁰ en acto, pero puede llegar a serlos todos, al menos si es posible que haya intelección de todos los seres. En efecto, es preciso que lo que va a captarlos todos no sea en acto, por su propia naturaleza, ninguno de ellos”²³¹.

El intelecto material no es un inteligible, ni se puede inteligir a sí mismo, es una mera potencia del alma. Esto reduce al intelecto a una facultad del alma y no a una

²²⁹ Alejandro de Afrodisia, *Mantissa* 2, 106, 20, según la traducción de Miguel Candel Sanmartín & Luis Andrés Berdlow Wenda.

²³⁰ En vez de “seres” utilizamos la palabra “ente” excluida por el traductor, ya que entendemos que se refiere a los entes inteligibles, es decir, a las ideas o formas inteligibles.

²³¹ Alejandro de Afrodisia, *Mantissa* 2, 106, 25.

realidad separada distinta de ésta²³². Esta afirmación se apoya, al igual que en Aristóteles²³³, en la comparación de la facultad de inteligir con la sensación:

*“Así, pues, como en los sentidos es imposible que el que posea alguna cualidad pueda captar y discernir aquella que posee esencialmente, así, dado que el intelecto es una cierta captación y discernimiento de los inteligibles, no es posible tampoco que sea una de las cosas discernidas por él. Es capaz de captar todos los seres, si realmente es posible inteligir todas las cosas. Por tanto, no es ninguno de los seres en acto, pero sí todos en potencia”*²³⁴.

Así, el alma que posee todos los grados de perfección descritos por Aristóteles, es decir, vida vegetativa, sensitiva e intelectual, está en posesión de un intelecto material: *“Éste intelecto, pues, que es material, está en todos los que participan del alma completa, esto es, los seres humanos”*²³⁵. Cuando este intelecto material se pone en actividad de inteligir, entonces aparece el segundo intelecto, el intelecto en estado de posesión²³⁶.

“Otro [intelecto] es el que ya intelige y se halla en disposición de hacerlo y es capaz de captar las formas de los inteligibles con arreglo a

²³² En la tradición platónica el intelecto es una tercera entidad, distinta al cuerpo y al alma, que en muchas ocasiones se identifica con un “espíritu” o *daímôn*, Platón, *Timeo* 90a (palabra incorrectamente eliminada de la traducción de M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 258). Para el estudio de la demonología platónica y neoplatónica ver la tesis doctoral de M^a. del Carmen Fernández Llorens, *Contribución al estudio de la demonología plotiniana*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1970.

²³³ Aristóteles, *De anima* III, 4.

²³⁴ Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 2, 107, 5.

²³⁵ *Ibidem*, 2, 107, 20.

²³⁶ “*Héxin*” lit.: “posesión”.

su propia potencia, de manera análoga a los que tienen la disposición de los artesanos y a los que pueden por sí mismos hacer las cosas propias de un arte. El primero²³⁷, ciertamente, no era parecido a éstos, sino más bien a los que pueden adquirir el arte y convertirse en artesanos. Y éste segundo es el intelecto material cuando ya ha añadido la disposición de inteligir y actuar. Tal intelecto se da en los seres ya cumplidos y que inteligen”²³⁸.

Alejandro de Afrodisia no nos da muchas más indicaciones sobre este segundo intelecto, pues se ve cierta urgencia por tratar lo que realmente le importa, el intelecto agente, el tercer intelecto. Esta es la primera exposición de una tríada intelectual, como potencia y acto en los extremos y con el “*intelecto en disposición*” como término medio. Frente a esta formulación tenemos la tríada neoplatónica, más metafísica, que está formada por “*ser-vida-intelecto*”²³⁹. Alejandro de Afrodisia presenta al tercer intelecto, el intelecto agente o productivo²⁴⁰ de la siguiente manera:

“Hay un tercer intelecto además de los dos mencionados, el productivo, por medio del cual el material se pone en disposición de inteligir”²⁴¹.

Frente al intelecto particular que forma parte del alma humana, el intelecto agente es inteligible, y no es pura potencia, como el intelecto que era material por estar

²³⁷ Es decir, el intelecto material.

²³⁸ Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 2, 107, 20-25.

²³⁹ Hadot, P., *Plotin, Porphyre études néoplatoniciennes*, París, 1999, pp. 127-181.

²⁴⁰ *Poiētikós*. La tradición latina suele llamarlo *agens*, “agente” o “activo”.

²⁴¹ Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 2, 107, 30.

en potencia, “Es éste el que por su propia naturaleza es inteligible y lo es en acto”²⁴². Este tercer intelecto es pensable y piensa, es por ello inteligible e intelectivo: “También éste es intelecto; pues la forma inmaterial, que es precisamente lo único inteligible por su propia naturaleza, es intelecto.” Y a este respecto Miguel Candel mantiene que se trata:

“Del punto clave de toda la construcción teórica sobre el intelecto aquí desarrollada... lo que dice el autor de este texto —y lo remacha hasta la saciedad en las líneas que siguen— es que la forma como tal (que, no se olvide, en toda la tradición platónica es una realidad “objetiva”, en absoluto mental), en la medida en que sea “pura”, es decir, libre de toda particularización espacio-temporal (que no otra cosa es la materia, también en la tradición platónica que se inicia con el concepto de chōra desarrollado en el Timeo), es ella misma intelecto. En términos más simples: no es que el intelecto, cuando actúa, se convierta en puro objeto de sí mismo, sino que los objetos puros como tales producen el acto de intelección, o mejor, son acto de intelección. Esto, en definitiva y como mínimo, supone concebir el noûs como una realidad, o dimensión de la realidad, no reductible a la subjetividad individual”²⁴³.

²⁴² *Ibidem*, 2, 107, 30.

²⁴³ Candel Sanmartín, Miguel & Berdlow Wenda, Luis Andrés, *op. cit.*, nota 58, p. 20.

Alejandro de Afrodisia considera al intelecto agente como una realidad trascendente²⁴⁴ y lo conforman todas las ideas inteligibles. El comentarista concibe al primer Dios como una realidad separada, una divinidad formada por todos los inteligibles, es decir, por todas las formas puras en acto, sin ningún rastro de materialidad: *“Pues las formas materializadas, que son inteligibles en potencia, se hacen inteligibles gracias al intelecto”* agente. Según esto, la intelección consiste en la acción del intelecto agente sobre el intelecto material, dicha acción permite al intelecto material actualizarse, el intelecto agente moldea el intelecto material, que es permanentemente susceptible de ser moldeado²⁴⁵. Alejandro repite una y otra vez que el intelecto en acto no es otra cosa que las formas inteligidas por el intelecto. Se trata de una fusión completa entre la teoría de las Ideas de Platón y la teoría del intelecto de Aristóteles, lo que sucede es que las Ideas de Platón en su conjunto forman el Intelecto Agente, el *hiperuranio* de Platón se convierte en un viviente, en el Primer Viviente, y que, además, Alejandro identifica con el Primer Motor Inmóvil del libro *lambda* de la *Metafísica*:

*“Ciertamente, el intelecto en acto no es nada más que la forma inteligida, de modo que también cada una de aquellas formas que no son inteligibles sin más se convierten en intelecto cuando son inteligidas... Pues el intelecto en acto es inteligible”*²⁴⁶.

²⁴⁴ Barbotin, E., *op. cit.*, p. 203.

²⁴⁵ *Ibidem*, nota 25.

²⁴⁶ Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 2, 108, 5-15.

Alejandro de Afrodisia introduce la naturaleza separada del intelecto agente²⁴⁷ cuando lo distingue de una mera facultad del alma:

“El intelecto agente, se dice que viene de fuera, no siendo parte ni potencia alguna de nuestra alma, sino que surge en nosotros desde el exterior cuando lo inteligimos, si realmente el inteligir se produce mediante la captación de la forma y ésta es ella misma una forma inmaterial que no va nunca acompañada de materia ni se separa de ésta cuando es inteligida”²⁴⁸.

Y la última característica del Intelecto agente es su inmortalidad y eternidad, como afirma Aristóteles²⁴⁹,

“Es natural que, siendo tal, sea independiente de nosotros, pues el ser del intelecto no consiste en ser pensado por nosotros, sino que es tal por su propia naturaleza, al ser en acto a la vez intelecto e inteligible. Semejante forma y entidad sin materia es imperecedera. Por eso es natural que el intelecto agente, al ser tal forma que viene de fuera, lo llame Aristóteles intelecto inmortal”²⁵⁰.

²⁴⁷ Aristóteles, *De anima* III, V, 430a 15.

²⁴⁸ Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 2, 108, 20.

²⁴⁹ Aristóteles, *De anima* III, V, 430a 20.

²⁵⁰ Alejandro de Afrodisia, *op. cit.*, 2, 108, 30- 109, 5.

Capítulo 5. El *noûs* intermediario entre el Uno y el alma.

Para los filósofos neoplatónicos el intelecto separado y divino, formará una tríada con la vida intelectual y se identificará con el ser, a causa de las polémicas que mantuvieron los platónicos con los estoicos por la cuestión de la trascendencia. Argumentos platónicos y aristotélicos se opondrán al materialismo estoico para demostrar que el acto de pensar no es algo material, ya que si no el Intelecto sería un cadáver²⁵¹. Dichos argumentos son tomados tanto del *Sofista* 248e, como del libro *lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles:

*“Y en él hay vida, pues la actividad del noûs es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios”*²⁵².

En sus *Enéadas*, Plotino dedica una gran parte de la obra a describir lo que es el Alma, más tarde Proclo se preocupará con detalle del Intelecto y centrará su reflexión, a partir de las doctrinas cosmológicas de Plotino, sobre el proceso de conocimiento²⁵³.

²⁵¹ “*nekrón*”, palabra utilizada por Plotino en varias ocasiones, para justificar la vida intelectual frente a los estoicos, Plotino, *Enéada* V 4, 2.44: “*tò gàr òn ou nekrón oudè ou zôê oudè ou nooûn*”; VI 9, 2.24: “*échei dè kai zôên [kai noûn] tò ón· ou gàr dè nekrón.*”

²⁵² Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b 25.

²⁵³ La obra de Proclo puede considerarse una teoría del conocimiento: partiendo del sistema cosmológico de Plotino, examina con detalle y coherencia matemática el funcionamiento de la capacidad intelectual;

Plotino vuelve al pitagorismo inicial de Espeusipo y desarrolla una teología trinitaria, donde el Alma y el *Noûs* son dos aspectos de la realidad: vivimos en el seno del Alma, un alma cósmica, que también tiene inteligencia separable, que se ordena según un tercer principio, más allá de estos dos, el Primer Principio, el Uno, identificado con el Bien. El Uno-Bien es el origen de todas las cosas, del cual han emanado y respecto del cual se ordena toda la realidad del mundo inteligible, todas las Ideas-formas que existen en el plano del *Noûs*, del que puede predicarse la Belleza, por estar perfectamente ordenado a imagen del Uno. Como sucedía con Espeusipo²⁵⁴ Dios, el Primer Principio, ya no es Intelecto puro y divino, sino que está más allá del Intelecto y, por tanto, su contemplación precisa de una visión interior que trascienda lo intelectual.

Del Uno proceden todas las cosas, pues es causa de todo, y a él regresan, elevándose en simplicidad y perfección. Esto constituye lo más destacable de la doctrina neoplatónica de los tres momentos: permanencia (*monê*), procesión (*próodos*) y conversión (*epistrephês*)²⁵⁵. La tríada del ser, la vida y el intelecto se convertirá, para el neoplatonismo posterior a Plotino, en la estructura constitutiva del “ser en sí”, así como en una explicación de la constitución de todos los seres particulares:

“El ser es concebido como un acto de autoimposición en tres momentos: simple permanencia en sí, después salida de sí mismo y, finalmente retorno a sí. Pero esta permanencia en sí es el acto de ser todavía sin

mientras que Plotino construye un sistema cosmológico muy elegante y coherente pero que, a menudo, adolece de fundamentación.

²⁵⁴ Dillon, J., *op. cit.*, p. 16.

²⁵⁵ Sobre la permanencia, procesión y conversión, cf. Westerink, L.G. & Combès, J., *Damascius Traité des Premiers Principes, Tome II de la Triade et de l'Unifié*, París, 2002, pp. XLI-LIX, donde los autores hacen un detallado estudio de las aporías que Damascio encuentra en la teoría del movimiento de las tres hipótesis, Alma-Intelecto-Uno.

*desplegarse, esta salida de sí mismo es el acto de vivir, y el retorno a sí es el acto de pensar*²⁵⁶.

Plotino distingue tres fundamentos de la realidad o tres hipóstasis: el Uno-Bien, el *Noûs* y el Alma, tres dioses, y tres momentos en la manifestación de éstos: permanencia, procesión y conversión. En la *Enéada* V nos habla específicamente del *Noûs*. La búsqueda de estos tres principios comienza con la pregunta:

*“¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél?”*²⁵⁷.

Las almas son de allá, del mundo de los inteligibles y del Uno, pero su osadía es querer ser de sí mismas, ser un yo independiente del gran Yo Universal. El “pecado” del alma es abusar del libre albedrío y pretender ser independientes de Dios, el Padre. El alma corre tras las cosas que “*nacen y perecen*”²⁵⁸, se aleja cada vez más de la naturaleza de Dios y de sus potencias. Es preciso pues el razonamiento (*lógon*) que convierta (*epistrephês*) hacia las realidades primeras y eleve hacia el Uno y Primero (*henòs kai pròtou*).

En la *Enéada* I.1 se presenta el camino, el razonamiento que debe devolver la dignidad del alma. Y lo primero que debe ver el alma es al Alma misma: a) El Alma creadora, dadora de vida, que cría y ordena, y mantiene el orden de todo el cosmos,

²⁵⁶ Hadot, P., *Plotin, Porphyre études néoplatoniciennes*, París, 1999, p. 127, la traducción es nuestra.

²⁵⁷ Plotino, *Enéadas* V 1, 1.1, utilizamos la traducción de las *Enéadas* de Jesús Igal, de la Editorial Gredos, publicadas en tres volúmenes, Madrid, 1982, 1985 y 1998.

²⁵⁸ Platón, *Timeo*, 28a3.

“que a la gran Alma la contemple otra alma, no pequeña, en estado de callada quietud”²⁵⁹, éste es el primer paso, la contemplación del Alma del Mundo. Se trata de un ejercicio, de una meditación sobre el Alma, sobre el proceso de creación, cómo el Alma penetra todo, le infunde vida y luz a todo.

b) “Siendo, pues, el alma una cosa tan valiosa y divina, confiando ya en que un ser de tal calidad irá al encuentro de Dios, emprende la subida hacia aquél con la ayuda de un factor tan valioso. De seguro que no será lejos donde des con él, y no son muchos los intermediarios. Considera por tanto, aquello que es más divino que esto que es divino: el vecino de arriba del alma, tras del cual y del cual procede el alma. Porque el alma, aun siendo una cosa tal cual la mostró el razonamiento, no es más que una imagen del *Noûs*”²⁶⁰.

Este segundo paso ya no es una mirada al exterior, como en el primero, sino hacia el interior, cuando el alma mira al *noûs* lo contempla desde dentro, recibe de dentro lo que piensa y actualiza. El *noûs* acrecienta la divinidad del alma²⁶¹. Crono es identificado con el *noûs*, dios que es inteligencia y que abarca en sí mismo a todos los seres inmortales, toda inteligencia, todos los dioses y todos los seres enteramente

²⁵⁹ Plotino, *Enéadas* V 1, 2.10.

²⁶⁰ Plotino, *Enéadas* V 1, 3.1-10. Este fragmento fundamenta la obra de Porfirio sobre el ascenso del alma a los inteligibles, *aphormai pròs tà noêtá*; cf. Brisson, L., *op. cit.*, Tomo I, pp. 52-61. Esta obra de Porfirio es importante puesto que en ella encuentran su fundamento los *Elementos de Teología* de Proclo.

²⁶¹ Esta filosofía se mueve con comodidad en el politeísmo pagano, el judeo-cristianismo lo tendrá mucho más difícil, pues los teólogos cristianos no podrán divinizar al alma y por ello precisarán de construcciones teológicas menos coherentes que las de los filósofos platónicos, un ejemplo de esta falta de coherencia es el Dios creador y causa de un alma imperfecta, porque en ella se da la corruptibilidad.

estables²⁶². La eternidad y el tiempo se diferencian en que, la primera, es propia del interior de Crono (el *Noûs*), y el tiempo del interior del Alma. La bienaventuranza (*makáron*) es adquirida en la eternidad. El *Noûs* es y contiene todas las cosas estabilizadas (sin cambio), únicamente “es” y este ser es eterno. Cada cosa en su interior es “*noûs y ser*”, “*noûs kai ón esti*”²⁶³; las cosas primarias son: intelecto (*noûs*), ser (*ón*), alteridad (*eterótês*) e identidad (*tautótês*), y además está el movimiento (*kínêsin*) y la estabilidad (*stásin*)²⁶⁴. Por medio de la identidad las cosas son unidades, y por la alteridad son múltiples dando origen al Número, la cantidad y por último la cualidad, de la que vienen todas las demás cosas.

c) Aquí termina el viaje por el segundo dios y comienza el viaje hacia el primer dios. Ahora se trata de conocer al padre del *Noûs*, el padre del Número:

*“Efectivamente el Número no es primero. Porque el Uno es anterior a la Díada, mientras que la Díada es segunda y, nacida del Uno, tiene al Uno por definidor suyo. Más la Díada misma es de por sí indefinida, pero, una vez definida, es ya Número y Número a modo de esencia (ousía). Pero también el alma es número”*²⁶⁵.

De este fragmento hay que indicar que el *Noûs* no es identificable con la Díada, que es indefinida, mientras que el ser es perfecto y definido, en todo caso, es fruto de la acción del Uno sobre la Díada. A continuación, en V 1, 6, el observador en sus meditaciones se formula la siguiente pregunta: “¿cómo de un uno que es tal cual

²⁶² Plotino, *Enéadas* V 1, 4.10.

²⁶³ *Ibidem*, V 1, 4.25.

²⁶⁴ *Ibidem*, V 1, 4.35; sobre el movimiento y la estabilidad cf. *ibidem*, VI 3, 27.

²⁶⁵ *Ibidem*, V 1, 5.5-10.

decimos que es “el Uno” tomó existencia cosa alguna, ya sea una multiplicidad, o una Díada o un Número?” Se trata de la pregunta sobre cómo es posible que del Uno autosuficiente, perfecto, eterno, inmóvil, etc., haya aparecido la multiplicidad. Y Plotino se prepara para buscar la respuesta orando, elevando el alma en soledad, hay que “orar solos al Solo”²⁶⁶, pues la respuesta procede de la experiencia mística y no del razonamiento²⁶⁷.

Lo que proviene de aquél es preciso que provenga sin movimiento, pues si hubiera movimiento el engendrado sería un tercero no un segundo, dado que el movimiento siempre es hacia algo. De él las cosas provienen sin movimiento, sin volición, por una emanación: “una radiación emanada de él” (*perilampsin ex autoû mén*)²⁶⁸, esta radiación es el *noûs*, al igual que las cosas que emanan de otra diferente, como el calor del fuego o la luz del sol. El *Noûs* ve aquél y lo necesita, pero el Uno no lo necesita a él para nada. No hay nada que medie entre el Alma y el *Noûs*, ni entre éste y el Uno, simplemente, lo inferior anhela lo superior, su causa y origen.

Esta doctrina trinitaria busca su fundamento en la obra de Platón, en la carta segunda donde se hace referencia a tres reyes, que serían el Bien de la *República*, el demiurgo del *Timeo* y finalmente el alma del mismo diálogo. Pero también aparecen los tres dioses en el *Parménides*, donde se distinguen tres Unos: un Uno que lo es propiamente²⁶⁹, un segundo Uno que es “Unimúltiple”²⁷⁰ y el tercero al que llama “Uno

²⁶⁶ Cf. Proclo, *Teología Platónica I*, p. 131, nota 4; Numenio, fr. 11.

²⁶⁷ “Esta constatación reviste suma importancia de cara a la comparación con la metafísica neoplatónica; en ésta, en efecto, la distinción de diversos principios inteligibles pretende seguir un método deductivo: es el análisis del principio lo que deberá dar razón del principiado. Y, puesto que este análisis del principio no ofrece suficiente justificación lógica del proceso, el neoplatonismo suple la lógica con la mística, por lo cual su método, aun siendo descendente, no puede en absoluto ser denominado deductivo. Del Uno no se deduce el Intelecto”, Montserrat Torrent, J., *op. cit.*, p. 9.

²⁶⁸ Plotino, *Enéadas V* 1, 6.25. Al igual que Aristóteles en *De anima III*, 5, al tratar de la actividad del *noûs poietikós*, compara la procesión del *noûs* respecto del Uno, con la luz, en este caso del sol.

²⁶⁹ Platón, *Parménides*, 137c-138b.

²⁷⁰ *Ibidem*, 144e5.

y *Múltiple*”²⁷¹, que coinciden con las tres primeras hipótesis de aquel diálogo, que Plotino interpreta como si cada una se refiriese a uno de los tres dioses: la primera al Uno, que lo es propiamente, la segunda sobre el “*unimúltiple*”, al *Noûs* y la tercera al Alma, que es una y múltiple a la vez²⁷². En el interior del hombre también se dan los tres dioses, el alma que razona, su parte superior el *noûs*, pero también debe darse el principio y la causa del *noûs*, o sea, Dios²⁷³. Y todo esto que se encuentra en el hombre debe volverse activo, obligando al alma a dirigir su atención hacia lo interior. El *noûs* no es una facultad del alma, sino otra cosa distinta, que permite algo así como un conocimiento especial, el conocimiento de los inteligibles, se tratara de otra cosa totalmente desvinculada del alma racional, que tienen relación con ella pero es distinta y se corresponden a mundos diferentes. En el mundo del *noûs* no hay distinción entre sujeto y objeto: “*en nada difiere la parte que ve de la parte que es vista*”, y más adelante: “*la contemplación tiene que ser idéntica al objeto contemplado*”, “*luego el intelecto (noûs), los inteligibles (noêtòn) y el ser (tò ón) deben ser una sola cosa*”²⁷⁴. Por todo ello el *noûs* se piensa a sí mismo. El alma debe permanecer quieta, mientras el *noûs* sondea su propio ser. El *noûs* es luz que ilumina al alma, pues lo inteligible es “*la luz de arriba*”²⁷⁵. El tratado V 5, específicamente dedicado al *noûs*, comienza buscando

²⁷¹ *Ibidem*, 155e5.

²⁷² Plotino, *op. cit.*, V 1, 8.25. El Neoplatonismo aparece cuando los filósofos platónicos comienzan a utilizar el diálogo *Parménides* de Platón, como fundamento de su ontología, así “*las Enéadas inauguran, en efecto, este platonismo neoparmenideo*”, Trouillard, J., *L’Un et l’âme selon Proclo*, París, 1972, p. 114, de nuestra traducción.

²⁷³ Plotino, *op. cit.*, V 1, 11.5-10; lo que los *Oráculos Caldeos* y Proclo llamarán la flor del *noûs*, cf. *Oráculos Caldeos* fr. 1; “*pues por doquier lo semejante tiene natural disposición a unirse con lo semejante, y todo conocimiento por semejanza liga lo que piensa a lo pensado, lo que siente a lo sensible, la facultad dianoética a lo racional, y lo que entiende a lo inteligible, y de tal modo también “la flor del intelecto” a lo que es anterior al intelecto*”, Proclo, *Extractos del comentario de Proclo a la filosofía caldaica*, IV, 10-15, García Bazán, F., *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico – Numenio de Apamea Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, p. 119.

²⁷⁴ Plotino, *op. cit.*, V 3, 5. En esta parte Plotino cita literalmente a Aristóteles, *Metafísica*, 1072b 21-22: “*la inteligencia tiene que ser idéntica al inteligible*”.

²⁷⁵ *Ibidem*, V 3, 8.25.

la naturaleza de los inteligibles (*noêtà*) y qué relación guardan con el *noûs*: “no hay que buscar los inteligibles fuera del *noûs*”²⁷⁶. El *noûs* es un dios y dentro de él se encuentran los inteligibles, un dios que enuncia su propia verdad, pues él es esa verdad. La Naturaleza también es un dios, pero un dios segundo.

El que se quiera acercarse al Uno, al inefable, debe primero renunciar a todo lo sensible y luego, además, a todo lo inteligible, pues el Uno es absolutamente simple, intuimos a partir de los inteligibles su existencia, pero no podemos alcanzarlo con el *noûs*, por eso se debe ir más allá. A este Uno los pitagóricos lo llamaban Apolo, A-polo (no pluralidad), pues el Uno niega la multiplicidad del Ser. De igual modo que el *noûs* ve los inteligibles gracias a la luz que emana del Uno, debe dejar de mirar a los objetos inteligibles, que brillan con luz propia y que son la Belleza inteligible, para buscar el origen de esa luz, que irradia del Uno y que se encuentra en todos los inteligibles:

“Pues así también el noûs, si se tapa de las demás cosas y se concentra dentro de sí mismo, al no ver nada, atisbará una luz que no es inherente a otro objeto, sino una luz absoluta, solitaria, pura, autosubsistente, aparecida súbitamente, hasta el punto de preguntarse, perplejo, de dónde brotó, si de fuera o de dentro, y de responderse al verla desaparecer: “luego estaba dentro y no estaba dentro”²⁷⁷.

Es una luz que aparece y desaparece súbitamente, por ello no hay que buscarla simplemente hay que esperar a que aparezca. Y aparece cuando el *Noûs* se detiene y

²⁷⁶ Plotino, *op. cit.*, V 5, 2.1.

²⁷⁷ *Ibidem*, V 5, 7.30.

espera, como en la puesta de sol que aparece, por eso se debe fijar la mirada solamente en la Belleza, que es el escenario donde la luz del Uno aparece²⁷⁸.

Una de las razones por la cual Plotino no puede aceptar las doctrinas de los gnósticos es precisamente por su vínculo con el platonismo en lo tocante a la Belleza. El autor nos muestra que en el mundo hay cosas bellas, que la Naturaleza está toda ella participada de este ideal de Belleza que se encuentra en los límites más elevados de la Inteligencia. Y, además, la Belleza que se observa en las cosas bellas de la Naturaleza es el reflejo de la otra belleza, la Belleza inteligible, cuyo encuentro sólo es posible iniciando el viaje interior hacia el *Noûs* que es “*belleza incesante*”.

Una vez alcanzada la contemplación de la Belleza, continúa “*a partir del noûs que hay en nosotros previamente depurado, o si se quiere, a partir de los dioses, hay que mostrar que tal es el noûs que hay en ellos.*” Los dioses son inteligencias y de una “*belleza imponente*”, cuya belleza radica precisamente en ser dioses, inteligencias puras, siempre sabios, que viven en el Cielo dedicados a la vida contemplativa de cuanto hay en su región supra celeste: “*allá todo es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente*”²⁷⁹.

“Representátate, pues, mentalmente la imagen luminosa de una esfera abarcando en su interior todos los seres, sea que estén en movimiento, sea que estén en reposo, o mejor, unos en movimiento y otros en reposo. Reteniendo esta imagen, fórmate ahora otra suprimiendo mentalmente la masa. Suprime también el lugar y toda representación mental de la materia, y no trates meramente de sustituir esa esfera por otra de menor

²⁷⁸ Sobre la experiencia contemplativa del mundo de las formas, ver Hadot, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, traducción Maite Solana, Barcelona, 2004, pp. 65-69.

²⁷⁹ Plotino, *op. cit.*, V 8, 4.5.

*volumen, sino que, invocando al dios hacedor de la esfera representada, suplicale que venga. Y vendrá: vendrá trayendo consigo su propio universo con todos los dioses incluidos en él, siendo uno y todos*²⁸⁰.

Así imaginó Plotino al *noûs*. La contemplación de la Belleza es más dura que la fusión con el Uno, ya que esta última es muy dulce. Lo que muestran las Formas que se encuentran en el mundo inteligible es la Esencia, y el descubrimiento de la Esencia es de un mundo intermedio, que encierra una cierta sorpresa, impacto en el alma, impacto del mundo de los seres transparentes que irradian luz y donde se refleja el todo, pues en cada parte se encuentra el todo²⁸¹. Esta es la naturaleza intermedia, el *Noûs* que se encuentra entre el Uno y el Alma, formando la tríada neoplatónica.

El *Noûs* que es el Ser, es en cuanto que es uno y participa del Uno, aunque realmente sea una multiplicidad inteligible, al igual que el Alma, que también es una unidad donde igualmente se da lo múltiple. Por tanto, hay que trascender toda ciencia, el Uno es una experiencia inefable que está más allá de lo que la inteligencia o la intuición puede alcanzar, se trata de una “*experiencia amorosa, resultante de la visión, del amante reposando en el amado, porque recibió, sí, una luz verdadera y revistió de luz toda su alma gracias a un mayor acercamiento*”²⁸², el alma debe reposar en la perfecta unidad y no salirse de ella. El Uno no es pensamiento o pensante, pues esto lo haría ignorante o causa de que piense otro. El Uno es el Bien sobre todos los bienes. Y en el Alma es como el centro de una esfera, el Alma debe centrar su atención en ese centro

²⁸⁰ *Ibidem*, V 8, 9.5-15.

²⁸¹ Se trata de una recreación en imágenes del discurso de Parménides en el diálogo de Platón, *Parménides*, 142d-143b. Esto permitió dar una dimensión ontológica a todo el diálogo y de ello se ocuparon los maestros neoplatónicos desde Porfirio hasta Proclo y Damascio.

²⁸² Plotino, *op. cit.*, VI 9, 4.20. La unión con el Uno es fruto de una experiencia mística e inefable.

para contemplar al Uno, y “*cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos la meta y el descanso*”²⁸³.

²⁸³ *Ibidem*, VI 9, 8.45.

Capítulo 6. Los rangos de la jerarquía del *noûs*.

La obra de Proclo de Licia es de una gran complejidad, pues se esfuerza en justificar matemáticamente el sistema de Plotino, siguiéndolo en la mayoría de los casos, pero corrigiéndolo y añadiendo algunas modificaciones²⁸⁴. En su obra *La Teología Platónica* ordena y clasifica todos los rangos de la jerarquía del *Noûs*, que se encuentra, tal como mantenía Plotino, entre el Uno y el Alma. Proclo se interesa especialmente por el proceso de conocimiento y por la manera en que se produce el acto de pensar los inteligibles, y lo explica a través de la intervención de distintas divinidades intelectuales, que son las que elevan el pensamiento hasta su propia fuente y origen, siempre por medio de la “asimilación”, ya que pensar es asemejarse a los dioses²⁸⁵. Por tanto, los rangos de la jerarquía del *Noûs*, no son otra cosa que la enumeración de las divinidades que intervienen en el proceso de conocimiento²⁸⁶.

El origen de esta jerarquía se encuentra en la dialéctica, que, según los filósofos y teólogos platónicos, es la forma correcta de pensar, por lo que el diálogo *Parménides* es el modelo del pensamiento divino. Son los filósofos neoplatónicos del siglo III al VI los que utilizaron este misterioso diálogo como fundamento de su teología, así como para la deducción racional y mística de los ordenes espirituales. El Neoplatonismo

²⁸⁴ Blumenthal, H., “Plotinus and The Platonic Theology of Proclus”, en Segonds, A.Ph. & Steel, C., *Proclus et la Théologie Platonicienne*, París, 2000, p. 163.

²⁸⁵ Platón, *Teeteto*, 176b, “*homoiôsis theôi*”.

²⁸⁶ Se trata de una verdadera teoría del conocimiento, como la expuesta por Aristóteles en el *De anima*, explicada desde un punto de vista teológico, son dioses intelectuales los que elevan y producen el pensamiento, cuando el alma los contempla e intenta asemejarse a ellos.

pagano tardío encuentra en este diálogo una enseñanza esotérica sobre los nueve rangos que integran la Jerarquía celestial del Intelecto, pues cada una de las hipótesis contiene distintas conclusiones que muestran cada una cualidades de cada rango de esta Jerarquía divina. Estos rangos son las divinidades que participan en todo el proceso de pensamiento. Platón habría querido explicar de forma velada estos misterios a sus discípulos a través de este diálogo.

A continuación, reproducimos de forma esquemática el despliegue de divinidades tal como resultan de las tres primeras hipótesis del diálogo platónico²⁸⁷:

1ª Hipóstasis: el Uno-Bien y las Mónadas Divinas o *Henades*, las primeras emanaciones.

2ª Hipótesis: el *Noûs*, dividido a su vez en tres jerarquías:

1ª Tríada de dioses inteligibles, formada por el Uno inteligible, la Potencia inteligible y el Ser.

2ª Tríada los dioses inteligibles-intelectivos, formada por una primera tríada de dioses inteligibles-intelectivos, una segunda tríada y una tercera tríada de esta clase de dioses.

Los siete dioses intelectivos son Crono o el Intelecto puro, Rea o la Vida intelectiva y Zeus el Demiurgo, asistidos por los dioses immaculados o Curetes y la séptima divinidad.

Los Dioses Hipercósmicos hegemónicos y asimiladores.

Y en último lugar los Dioses Encósmicos.

3ª Hipótesis trataría sobre el Alma hipostática y las almas particulares.

²⁸⁷ Cf. Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *Proclus Théologie Platonicienne*, Tomo I, Libro I, París, 2003, pp. LXVIII-LXIX.

La clasificación comienza por el Uno-Bien y las *Henades*. Estas últimas no forman parte del intelecto pero son causa y origen de éste, así como de su multiplicidad. Los *Elementos de Teología* comienzan con la proposición: “*Pân plêthos metéchei pe tou henós*” (“*todo lo múltiple participa de alguna manera en la unidad*”), esta es la primera y más verdadera proposición.

*“La parte del número, la mónada, y cada uno de los números son uno, pues si tenemos cinco mónadas, tenemos el número cinco, si tres mónadas, el número tres, sin contar que el número tres mismo y el número cinco son una cierta unidad”*²⁸⁸.

Por ello, el Uno es el principio de todos los números, y si el uno no existe, no existe ningún número. El Uno no es un número sino un principio²⁸⁹.

*“La conclusión de todo esto, es que primero lo múltiple participa de lo uno, segundo que el uno es sin mezcla con la multiplicidad, tercero que no hay nada superior al uno, pero que el uno es para lo múltiple la causa de su ser”*²⁹⁰.

²⁸⁸ Proclo, *Teología Platónica* II 1.8, la traducción es nuestra, de la versión francesa e italiana cotejadas con el texto griego.

²⁸⁹ El uno no es un número, ni esencial que son los que intervienen en el orden inteligible, ni matemático o cuantitativo, los que instituyen la vida ordenada en el mundo psicofísico y gracias a los cuales el hombre puede contar; sobre la naturaleza del número ver García Bazán, F., *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, 2005, pp. 35-48.

²⁹⁰ Proclo, *op. cit.*, II 1.14.

Analiza, seguidamente, la prioridad del Uno sobre el ser y demuestra así que la metafísica es eminentemente matemática, la sucesión del ser es aritmética, y “ser” aquí no es en el sentido trascendente de la ontología parmenídea, identificando el uno con el ser, sino que es divisible, pues la esencia del ser es el discurso, que implica multiplicidad. Decir “uno uno” y “ser uno” son dos cosas distintas, en el primer caso no hay discurso, en el segundo hay discurso, es decir, hay partes, y por tanto el uno necesariamente antecede al ser, *“es en el ser que se encuentra lo múltiple y en el no ser el uno”*²⁹¹. El uno también trasciende al todo (*holón*)²⁹², pues éste presupone una unidad de partes, el todo no se explica sin las partes. Por tanto, el Uno trasciende tanto al ser como al todo.

La siguiente cuestión es la aproximación al primer principio desde la óptica de la causalidad, que contiene la idea de “causa participante”. El objetivo es buscar la causa de todo y que participa en todas las cosas *“a aquello que todo lo que existe pueda traer su propia existencia y que no está jamás separado de todo lo que se dice que existe de alguna manera”*²⁹³. Proclo acierta a ver que aquello que es “causa participante” de todo lo existente en alguna forma y que permanece unido a ello no es el ser, pues el ser implica discurso y el discurso está constituido por partes, sino el Uno, pues de todo se puede predicar su singularidad. Es por tanto una mirada matemática a la cuestión del primer principio, entendiendo por principio aquello que es causa intrínseca. Y si tenemos en cuenta que *“el productor es necesariamente superior al producto”*²⁹⁴, la

²⁹¹ *Ibidem*, II 2.21, muestra claramente la divisibilidad del ser y por tanto su inteligibilidad, así como la indivisibilidad del Uno, y su comprensión *apofática*, el Uno es el no-ser que se encuentra más allá del ser.

²⁹² En su indagación dialéctica, Proclo utiliza todos y cada uno de los términos del *Parménides*: el todo, las partes, multiplicidad, identidad, semejanza, etc.

²⁹³ Proclo, *op. cit.*, II 3.23.

²⁹⁴ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 7, de nuestra traducción, de la versión inglesa cotejada del texto griego.

causa es siempre mejor, más perfecta que su efecto, entonces el Uno, que es causa intrínseca de todo cuanto es, es por ello lo primero y superior.

Tampoco el intelecto (*noûs*) puede ser superior al Uno y por ello arremete contra Orígenes y aquellos que interpretan incorrectamente a Platón, entre los que sin duda se encontraría Aristóteles y su primer principio intelectual: *nóesis noéseos*. Pues es bien claro que, en las obras de Platón, el Bien es el principio supremo²⁹⁵, y que éste sólo puede identificarse con el Uno, no con el *noûs* que participa del Uno como todo lo demás.

El Bien y el Uno son los dos nombres del primer principio, de donde procede toda multiplicidad en sus diferentes grados de composición, pues cuanto más se distancian las cosas de aquel principio que, como unidad, es simplicísimo, más complejas y compuestas son. Sin embargo, por cada orden de ser existe una mónada análoga al Bien, que juega el mismo papel en la serie a la que está unida que el Bien para todos los órdenes divinos²⁹⁶. Este principio fundamental, que permite la movilidad de los seres por sus series causales, se presenta como proposición 21 en los *Elementos de Teología*:

*“Todo orden tiene su comienzo en una mónada y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada; y la multiplicidad de cualquier orden puede ser llevada hacia atrás hasta una sola mónada”*²⁹⁷.

²⁹⁵ La identificación del Uno con el Bien se encuentra en Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 13, pues el Bien es tal porque unifica todo lo que participa de él, siendo el Bien idéntico al Uno. Se trata del mismo principio absoluto, pues las cosas “unas” son “buenas”, tanto como que lo que se aparta del bien pierde su unidad y lo que ha perdido su unidad se aleja del bien. El bien es uno y el uno es el primer bien.

²⁹⁶ Proclo, *Teología Platónica II*, 5.38.

²⁹⁷ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 21.

En un segundo nivel se encuentran las *Henades*, que son una categoría especial y original de este autor, y que, en principio, trascienden a los dioses intelectuales. Y es que, una vez establecida la doctrina del Uno, el siguiente paso es muy delicado, pues se trata de acercarnos a la multiplicidad, pero ¿cómo salir de la unidad?²⁹⁸ La vía tiene que encontrarse en la hipótesis segunda del *Parménides*²⁹⁹. De hecho continúa con la doctrina clásica de las tres hipóstasis de Plotino, Uno, Intelecto y Alma, y es evidente, que es el Intelecto donde se encuentra la primera multiplicidad, pues son múltiples las Ideas platónicas, sin embargo, la solución emanantista de Plotino no le satisface, pues, sería preciso que entre el Uno y el Intelecto hubiera una divinidad intermedia y esta la constituyen las *Henades*, que no encontramos en la obra del maestro alejandrino. Son las diferentes mónadas de todo cuanto existe y de las que procede todo, y que son mónadas porque tienen un papel análogo al Uno del que proceden por similitud y del que conservan esta cualidad principal, dada su proximidad a éste.

Las *Henades* divinas son un concepto similar a las formas de Platón, no son puros principios de conocimiento, como lo serían las Formas platónicas, sino un paso hacia adelante del Uno respecto del Cosmos. Las *Henades* divinas o mónadas son aquello que conserva todavía, por proximidad con la primera causa, la cualidad principal del Uno, es decir, la unidad, y que sin embargo, son mónadas de todo lo existente, en cuanto a que se encuentran en el origen de las cadenas causales de las que todo procede. Así se explica el paso de la primera hipóstasis a la segunda, la del Intelecto, sin dejar ningún vacío entre la una y la otra.

²⁹⁸ Plotino lo resolvía con la fórmula de la emanación, como la radiación de luz, Plotino, *Enéada* V 1, 6.25.

²⁹⁹ Proclo, *Teología Platónica* III, 1.6.

A continuación siguen los dioses trascendentes, que ya se dan en el plano intelectual, son reflejo de las *Henades* en el Ser. Tal como ya había demostrado comentando otros fragmentos de la obra platónica³⁰⁰, los dioses inteligibles, en el plano del Ser, se descomponen en tres rangos: en el extremo superior el de los dioses inteligibles; como término medio, los dioses inteligibles-intelectivos; y en el extremo inferior, más cerca del alma, los dioses intelectivos. Esta división no es otra cosa que el propio mecanismo de conocimiento: los inteligibles, que aquí aparecen en primer lugar, son conocidos por los dioses intelectivos que son, precisamente, los que piensan los inteligibles. Y el término medio, es decir, los dioses inteligibles-intelectivos, explican cómo se produce esta relación entre lo inteligible y lo intelectivo³⁰¹.

El primer rango, los dioses inteligibles, son un reflejo de la estructura ontológica que forman las dos primeras hipótesis: el Uno y el Intelecto. Existe por tanto, un Uno inteligible que, según la segunda hipótesis del *Parménides*, tiene la cualidad de “ser”, por tanto hay dos términos “uno” y “ser” y entre ellos se da una potencia (*dýnamis*), ya que en todas las clases divinas la potencia está en el origen de las procesiones y generaciones³⁰². Es pues esta tríada la que Parménides enseña al principio de la segunda hipótesis, la tríada del uno-potencia-ser inteligible, llamada “el uno es”. Esta tríada a su vez se despliega en tres tríadas, la tríada del uno-potencia-ser como una unidad, la tríada uno-potencia-ser como una totalidad y la tercera tríada inteligible, uno-potencia-ser como multiplicidad.

³⁰⁰ Platón, *Filebo*, 23c9-d1; *Timeo*, 37d3-7, el uno, la eternidad y el viviente en sí; *Fedro*, 246, el bien, la sabiduría, lo bello.

³⁰¹ De hecho, no deja de ser la misma estructura que los dos intelectos de Aristóteles, con un término medio, que representa la relación entre ambos intelectos. Inteligible es el Intelecto Agente de Aristóteles, e Intelectivo, que aparece como su término opuesto es aquello que conoce los inteligibles, por tanto un intelecto en potencia o con la capacidad de conocer. El término medio es el propio acto de pensar, que veremos, se trata de un rango relacionado con el número y la figura geométrica.

³⁰² Proclo, *Teología Platónica* III, 24.84.

El segundo rango lo forman divinidades intermedias, los llamados dioses inteligibles-intelectivos. Se trata de una categoría mixta, inteligible e intelectiva al mismo tiempo, que “*piensan en sus pensamientos, como dice el Oráculo*”³⁰³. Esta clase de dioses pensarían los dioses que les preceden, piensan los dioses inteligibles puros y son pensados por los dioses que les siguen en el rango de la jerarquía, es decir, por los dioses intelectivos, que ya no serían objeto de pensamiento de ninguna clase de dioses intelectuales. Son pues dioses intermediarios entre los dioses inteligibles y los dioses intelectivos.

Esta clase de dioses permite la iniciación en los misterios más sublimes y beatificantes (*teletèn makarian*)³⁰⁴, pues estas divinidades se relacionan con diversos lugares del cielo inteligible y cómo rango inferior abre las vías del cielo, se trata de un planteamiento muy tradicional sobre los misterios³⁰⁵. Esta clase de dioses depende de tres mónadas universales, a saber, el ser, la vida y el intelecto. Así los dioses inteligibles-intelectivos se descomponen en tres tríadas, con el predominio de uno de estos tres principios monádicos, los que tienen como predominante el Ser, los que predomina la Vida y los que predomina el Intelecto, como categoría inferior, así, por ejemplo, en la segunda tríada, en la que predomina la Vida, participa en el ser y es participada por el intelecto. La función de esta clase es unir los extremos, y a su vez manifestar los seres superiores, convertir a los seres inferiores, pensar los dioses que les

³⁰³ *Ibidem*, IV, 1.6. La remisión a los *Oráculos Caldeos* no responde a ningún fragmento determinado, según Saffrey, H.D. y Westerink, L.G., Livre IV, p. 120. Las fuentes platónicas de esta clase son: *Fedro* 246e -248c, el lugar supraceleste (*hiperurano*), el cielo, la bóveda celeste; *Parménides*, 143a-145b. *Oráculos Caldeos* fr. 39-44.

³⁰⁴ *Ibidem*, IV 26.

³⁰⁵ Hay varias referencias a la relación de Proclo con los misterios antiguos en Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad* XV, 370; XXVI-XXXIII. Los iniciados en los misterios conocían las rutas del Hades, pero tras Platón las vías de los bienaventurados ya no se encontrarán en las moradas infernales del Tártaro, sino en los cielos intelectivos, donde las divinidades intelectivas y las clases intermedias hacían de iniciadoras por la capacidad que tenían de elevar las almas hasta las regiones inteligibles. En relación con los misterios órficos y sobre los lugares míticos del más allá, ver Bernabé, Alberto & Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel, *Instrucciones para el más allá*, Madrid, 2001.

preceden y ser pensados por los que le siguen. Esta clase intermedia es el resultado de la actividad inteligible de los dioses intelectivos, que son los que piensan a los dioses inteligibles, aquellos que son intelección pura, y hacen de intermediarios entre la Unidad y las *Henades* divinas y los dioses que los piensan.

El tercer rango de dioses es el de los intelectivos. Esta clase de dioses intelectivos se descompone en dos tríadas y una divinidad³⁰⁶. Son personajes fácilmente identificables de los mitos clásicos, por lo que se produce un salto de los planos puramente metafísicos a las divinidades que se encuentran cerca del Alma del mundo y que son intelectos “personalizados”. Estos dioses son Crono, el Intelecto puro, y su esposa Rea, la Vida intelectual, ambos forman la tríada paternal con Zeus, el Intelecto demiurgo. Aunque Platón parece rechazar las enseñanzas de los mitos en la *República*³⁰⁷, cuando afirma que el mito “no es ni educativo ni acorde a las costumbres todavía informes y vírgenes de los jóvenes”, Proclo, sin embargo, no los rechaza, pues “el bien secreto y escondido de esta mitología exige un tipo de entendimiento místico y divinamente inspirado”³⁰⁸. El sentido y efecto del mito no se encuentra en la educación de los jóvenes, sino en algo más oculto y extraño, el mito se desvela en otro lugar, exige un entendimiento místico y una inspiración divina para comprenderlo. Los mitos revelan una enseñanza mística, por lo que es completamente legítimo convertir los dioses del panteón clásico en intelectos³⁰⁹, en particular en dioses intelectivos, en el número de siete, pues se trata del intelecto divino e indivisible el que surge de ellos, un intelecto lleno de los inteligibles, recibiendo del Uno su unidad, de la tríada inteligible

³⁰⁶ Fuentes platónicas de la clase de dioses intelectivos: *Crátilo*, 395e-396b, 402b, *Parménides*, 145b-147b; sobre el demiurgo: *Timeo*, 28a, *Filebo*, 30d, *Protágoras*, 321d-322d y *Político*, 269e-270e y 272b. La segunda tríada: *Protágoras*, 321d, *Leyes VII*, 796b y *Oráculos Caldeos*, 20-21. La séptima divinidad es simbolizada por el mito de la castración de Urano, *Eutifrón*, 6a.

³⁰⁷ Platón, *República II*, 377e-388a, traducción Conrado Eggers Lan, Madrid, 1986.

³⁰⁸ Proclo, *In Platonis rem publicam commentarii I*, 96, de nuestra traducción.

³⁰⁹ Cf. Jámblico, *Sobre los Misterios Egipcios I*, 15.

el ser y de los dioses inteligibles-intelectivos la vida, y de ellos mismos su carácter intelectual³¹⁰. La primera tríada, llamada “paternal”, está formada por Crono-Rea-Zeus, a la que sigue la tríada de los dioses inmaculados, que asisten a Zeus, los Curetes, cuyo nombre ya indica esta calidad de *korós* (puro), y que danzan de forma rítmica. Y la “*hebdómada*” se completa con una divinidad separadora, que es presentada con una introducción relativa al carácter misterioso de las divinidades míticas, esta divinidad separa los dioses uranianos de los cronianos y los cronianos de los jovianos, es la que se relaciona con las mutilaciones, símbolo de las divinas comuniones y divisiones³¹¹, e igualmente, la séptima divinidad mantiene separadas estas clases de dioses respecto de las clases inferiores.

El listado de jerarquías divinas no termina con los rangos de dioses trascendentes sino que continúa con una extensa enumeración de dioses *hipercósmicos*, que se encuentran más allá de la bóveda celeste y dioses *encósmicos* vinculados al mundo. La denominación *hipercósmico* (*hypérkosmos*) la encontramos en los *Oráculos Caldeos*³¹², que, como toda literatura oracular, está plagada de nombres extraños y neologismos. Los filósofos neoplatónicos desde Jámblico los hacen coincidir con los dioses supracelestes (*hyperouránios*) de Platón, que eran aquellos que se distinguían de los celestes o dioses visibles, es decir, los planetas.

Los dioses del cosmos son de tres clases: dioses hegemónicos (*hêgemonikoî*), dioses asimiladores (*aphomoiôtikoî*) y dioses liberadores (*apólutoi*). Los dioses hipercósmicos hegemónicos y asimiladores se descomponen, a su vez, en cuatro rangos: una tríada demiúrgica (Zeus): Zeus-Poseidón-Plutón; una tríada que vivifica (Core):

³¹⁰ Proclo, *Teología Platónica* V, 1.

³¹¹ *Ibidem*, V, 3.

³¹² Sobre los dioses hipercósmicos, ver la introducción de Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *op. cit.*, VI, pp. IX-XXXIII.

Artémis-Perséfone-Atenea; la tríada apolínea que convierte (Apolo); y la tríada “inmaculada” (los Coribantes)³¹³. Y las divinidades encósmicas o liberadoras se agrupan en: los dioses demiúrgicos, Zeus-Poseidón-Hefestos; los dioses guardianes, Hestia-Atenea-Ares; los dioses que vivifican, Demeter-Hera-Artemis; y los dioses que elevan, Hermes-Afrodita-Apolo³¹⁴.

Proclo nos dice que la clase de dioses hegemónicos está indisolublemente unida a Zeus, demiurgo y padre, es decir, el tercero de los dioses padres intelectivos, su conversión depende de aquél. Se trata de los dioses generados a los que se refiere Platón en el *Timeo*³¹⁵. Los dioses *hipercósmicos* son todavía intelectivos, aunque dependen completamente de los dioses padres. En el segundo orden, debajo de los padres hegemónicos, se encuentra la tríada de dioses vivificadores, o la tríada Córica (*korikês*), de Core (*Kóre*) hija de Démeter, las diosas protagonistas de los Misterios de Eléusis³¹⁶. Se encuentran en el centro medio entre las divinidades demiúrgicas y asimiladoras y las divinidades elevadoras. Es la divinidad dispensadora de vida y generación, a la que los teólogos llaman Madre³¹⁷, y su hija Core, la diosa que es violada por Zeus y Plutón, los dos extremos de la tríada paternal, el dador de existencia y el dador de inteligencia, lo que permite concluir el efecto vivificador de estas uniones. Pero al tratarse de una tríada, esta Core tiene tres caras: Artemis-Core, Perséfone-Core y Atenea-Core,

³¹³ Las fuentes platónicas son, según Platón, *Gorgias*, 523a y *Parménides*, 147c-148d.

³¹⁴ Las fuentes platónicas de estos dioses se encuentran en el fragmento del *Fedro*, 246e-247a, “por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marca en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y daimones ordenados en once filas. Pues Hestia se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce, como dioses hegemónicos, van al frente de los órdenes a cada uno asignados” traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, 1997, y se deducen de *Parménides*, 148d-149d.

³¹⁵ Platón, *Timeo*, 41a.

³¹⁶ Proclo, *Teología Platónica* VI, 11.50.

³¹⁷ *Ibidem*, VI, 11.49, se trata de la diosa maternal (*meterá*) Dé-meter.

“La primera está en la cima de toda la tríada y ella convierte hacia si a la tercera mónada, la segunda es la potencia que vivifica el universo, la tercera es un intelecto divino e inmaculado que, a la manera de un dios hegemónico, envuelve en la unidad las virtudes totales”³¹⁸.

La tríada de dioses elevadores de todos los seres hacia su propio principio es la tríada apolínea (*apolloniakén*). Las tres primeras tríadas, es decir, los dioses paternos, las diosas vivificadoras y esta nueva tríada apolínea dependen de la mónada demiúrgica, tal como resulta del *Timeo*, los siete dioses formadores de las almas inferiores tienen su luz central en el Sol³¹⁹, de la misma manera la tríada apolínea es denominada “helíaca”, gracias a la cual todas las cosas son elevadas, llevadas a su perfección y llenas de bienes intelectivos. Proclo relaciona la tríada apolínea con Apolo-Sol y de estos deduce sus potencias, entre las que se encuentra la adivinación, la purificación y salvación, ordenador y generador de armonía, no en vano es el dios de la música y también del orden musical que reina en el cosmos y que Apolo-Sol preside con su luz. Y así como Zeus Demiurgo preside y dirige toda la actividad de los dioses *hipercósmicos*, Apolo, su hijo, lo hace con los dioses del orden *encósmico*.

La cuarta y última tríada de dioses *hipercósmicos* es la tríada de dioses inmaculados y guardianes, los Coribantes, dioses que reprimen los desórdenes en el cosmos, y protegen a Core, como los Curetes lo hacen con Rea. Estos Coribantes tienen una especial relación con Atenea, la diosa armada, dada su naturaleza guardiana.

Por último, las divinidades *encósmicas* son doce divinidades que se extienden alrededor del cosmos y que rigen, a título supremo, la vida psíquica del cosmos, “por

³¹⁸ *Ibidem*, VI, 11.52.

³¹⁹ Cf. Platón, *Timeo*, 38-39.

*medio de las formas, ponen orden en las cosas de aquí abajo, y por medio de los modelos intelectivos, las hacen semejantes, imitando así a los dioses hegemónicos*³²⁰, son por tanto los arcontes o dioses hegemónicos del mundo, el anillo zodiacal que preside y domina todo el orden mundano³²¹. Este orden divino se le aparece a Sócrates presa de un “*enthousiázon*” provocado por las Musas, descrito en el *Fedro*³²². Se compone de dos mónadas, una joviana y otra Hestia, y una década, diez dioses asistidos por *daimones* y almas individuales, doce en total lo que simboliza, según nuestro autor, el número perfecto de toda procesión. Procesión que arranca de los dioses *hipercósmicos* y que se traduce en cuatro cadenas de dioses paternos, vivificantes, inmaculados y guardianes, así el número doce liga con el grupo de los dioses *hipercósmicos*. Las divinidades intermedias unas son *hipercósmicas* y otras *encósmicas*, estableciendo sus vínculos entre los doce y los siete planetas, la Luna y el Sol, Hermes, Afrodita, Ares, Zeus nuevamente y Crono, al igual que en la astrología, donde los planetas se relacionan con los signos del Zodíaco³²³. Zeus y Hestia son las dos mónadas gobernadoras de la década de dioses del mundo, el primero confiere el movimiento inteligible, mientras que la segunda, identificada con la Tierra, hace brillar en todas las potencias la estabilidad e inflexibilidad, el primero pertenece a la serie paterna, y la segunda a la serie de los inmaculados, “*hay que decir que el carácter de estabilidad, de inmutabilidad y de uniformidad, viene a todos los dioses encósmicos de la Hestia*

³²⁰ Proclo, *Teología Platónica* VI, 16.81.

³²¹ El número de doce divinidades que rigen la vida del cosmos está relacionado con la idea de la astrología clásica de que los doce animales que forman el Zodíaco rigen la vida y el destino de todas las criaturas que se encuentran en el mundo.

³²² Platón, *Fedro*, 241e, se trata de un estado místico provocado por la posesión divina, en este caso de las Musas, que le permite la contemplación de los lugares celestes, tal como ya hemos visto más arriba, a propósito de las divinidades inteligibles-intelectivas y los lugares en el cielo supraceleste.

³²³ Con las jerarquías *hipercósmicas* y *encósmicas* Proclo está describiendo *in extenso* los detalles de la religión astral, tal como se entendía en la etapa final del paganismo. En su carta sobre la Providencia y el Destino describe como “*mechanemate autem uno quasi ente universo, tympanis quidem implicatis proportionaliter totas esse speras, hiis autem que ab hiis moventur partialia, animalia et animas, et omnia ab uno dependere movente*”, Proclo, *Carta sobre la Providencia y el Destino*, 2, 22-26.

supraceleste, y que es gracias a ella que los polos y los ejes, alrededor de los cuales las esferas efectúan sus propias revoluciones, son completamente inmóviles” y que la tierra permanece inmutable en el centro del cosmos³²⁴, así pues, Hestia mantiene estables y fijos los ejes del engranaje celeste y Zeus pone en movimiento las esferas, provocando las conversiones de los seres inferiores hacia los superiores. Es así como se interpreta el pasaje del *Fedro* en el que Sócrates ve el carro alado de Zeus seguido por once filas de dioses y *dáimones*, como las cadenas de procesiones que emanan de sus mónadas³²⁵.

La tríada paternal de esta clase de dioses está formada por otro Zeus *encósmico*, que es la conexión con el grado intelectual dirigiendo todos los seres, Poseidón, que representa el término medio, y por tanto, gobierna el mundo psíquico, y Hefestos, que insufla la naturaleza en todos los cuerpos. La tríada guardiana está formada por Hestia, la inflexible Atenea y Ares, que hace brillar en la naturaleza corporal fuerza, potencia y solidez. La tríada vivificante la forman Deméter, generadora de vida, Hera, engendradora de almas, y Ártemis, que hace pasar al acto las razones naturales y perfecciona la materia. Y la tríada elevadora la forman Hermes, que proporciona la filosofía, Afrodita, causa de la inspiración amorosa, y Apolo, que por medio del arte de las Musas atrae a las almas hacia la verdad y la luz.

Por último, las Moiras, hijas de Necesidad, que vienen a colación del “mito de Er” de la *República*³²⁶, lo que corrobora la idea de que estas clases de dioses se encuentren en el cielo. Platón y Proclo, con todos estos mitos y su interpretación, conectaron la religión popular con la religión astral. Pieza esencial de esta religión filosófica, en el plano de los dioses rectores del cosmos, son las Moiras que mueven con

³²⁴ Proclo, *Teología Platónica* VI, 21.95.

³²⁵ Platón, *Fedro*, 246e - 247a.

³²⁶ Platón, *República* X, 614b-621b.

sus manos el eje celeste y que tienen en su madre, Necesidad, la mónada que las preside³²⁷.

³²⁷ Proclo, *Teología Platónica* VI, 23.

II. PARTE:

LA TEOLOGÍA DIALÉCTICA.

Capítulo 7. La dialéctica del *noûs*.

En la primera parte se han examinado algunas de las diferentes maneras de entender el intelecto (*noûs*), por los que hemos llamado filósofos del *noûs*. Todos ellos coinciden en que el *noûs* es una realidad divina, que, además, se podría decir que es doble y también, en cierta manera, separado. Doble, por cuanto, en el ser humano, solo hay una cierta capacidad de captar lo inteligible³²⁸. Pues lo inteligible se encuentra en una esfera distinta de la realidad. Y separado, porque, todos ellos consideran que el proceso de conocimiento se produce por la aspiración y contacto de lo intelectual³²⁹ hacia y con lo inteligible, es decir, de un intelecto paciente en contacto con lo inteligible o un intelecto agente³³⁰.

El pensamiento consiste, por tanto, en un proceso que no tiene lugar en el interior de la mente humana, sino que la mente humana entra en contacto con una Mente Universal externa, de donde recibe el conocimiento. El conocimiento es recibido no producido por la mente humana. Esto implica necesariamente dos elementos: uno interno o receptor y otro externo transmisor de conocimiento. El externo es el *Noûs*, que, en general, es considerado divino, agente, celeste³³¹, separado e inteligible³³².

³²⁸ *Noêtós*, inteligible, relativo a la actividad del *noûs*.

³²⁹ *Noerós*, intelectual, relativo al *noûs*.

³³⁰ Aristóteles considera que el intelecto es inteligible, cf. Aristóteles, *De anima* III, 4, 430a.

³³¹ El *noûs*, tal como hemos visto, desde Anaxágoras está relacionado con el cielo o incluso con lo que se encuentra más allá del cielo. Platón habla del *hiperurano*, *Fedro*, 247c; Hermes Trismegisto de la *ogdóada* u octava esfera, *Corpus Hermeticum*, I, 2.26; Anaxágoras como causa del movimiento del cosmos, Aristóteles, *De anima* I, 2, 404a.25.

³³² Estas características se dan claramente o se infieren de las doctrinas de los autores examinados.

A continuación, vamos a examinar la cuestión relativa al proceso de conocimiento: cómo se produce y de qué forma tiene lugar el contacto o mezcla entre los dos elementos, el Intelecto divino y el intelecto receptor. Esta relación entre el intelecto particular, que hemos visto que se trata de un “intelecto paciente”, y el “intelecto agente”³³³, es semejante a una cópula, ya que lo activo, que es inteligible, hace padecer su acción sobre lo pasivo, que es lo intelectivo, y así conoce lo inteligible³³⁴. Esto sucede cuando el alma contempla esta unión y se identifica con la visión, haciendo el mismo proceso gracias a la semejanza.

Los filósofos del *noûs* buscaron la forma de provocar esta “pasión” intelectual. Platón lo entiende como un ascenso del alma hasta las regiones inteligibles, más allá del cielo, y en el diálogo *Banquete* nos explica cómo se produce esta elevación del alma gracias a la intervención de *Eros*, de una pasión erótica por la sabiduría³³⁵. El *noûs* son las “alas”³³⁶ que permiten al alma elevarse más allá de las regiones del mundo sensible, hasta el *Hiperuranio*, el lugar de las Ideas. El camino de elevación, de inspiración erótica, es revelado por una sacerdotisa de Mantineia, Diótima, a Sócrates, tal como lo explica Platón en el *Banquete*:

“El que aspira a este objeto por el verdadero camino, debe desde su juventud comenzar a buscar los cuerpos bellos. Debe además, si está bien dirigido, amar uno sólo, y en el engendrar y producir

³³³ Utilizamos la terminología aristotélica, del capítulo 5 del libro III del *De anima*, que finalmente se impuso gracias a los comentaristas medievales de Aristóteles.

³³⁴ La consideración de “cópula” o “mezcla” entre un intelecto activo y otro pasivo resulta de la interpretación del citado, Aristóteles, *De anima* III.5. Como un acto amoroso lo ve Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* I, 1.13. Sobre la mezcla de los dos intelectos, ver Barbotin, E., *op. cit.*, pp. 161-166.

³³⁵ Cf. Reale, G., *Eros, demonio mediador*, traducido por Rosa Rius & Pere Salvat, Barcelona, 2004, 191-193.

³³⁶ Platón, *Fedro*, 251b-c.

bellos discursos. En seguida debe llegar a comprender que la belleza, que se encuentra en un cuerpo cualquiera, es hermana de la belleza que se encuentra en todos los demás. En efecto, si es preciso buscar la belleza en general, sería una gran locura no creer que la belleza, que reside en todos los cuerpos, es una e idéntica. Una vez penetrado de este pensamiento, nuestro hombre debe mostrarse amante de todos los cuerpos bellos, y despojarse, como de una despreciable pequeñez, de toda pasión que se reconcentre sobre uno sólo. Después debe considerar la belleza del alma como más preciosa que la del cuerpo; de suerte, que un alma bella, aunque esté en un cuerpo desprovisto de perfecciones, baste para atraer su amor y sus cuidados, y para engendrar los discursos más propios para hacer mejor a los jóvenes. Siguiendo así, se verá necesariamente conducido a contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes, a ver que esta belleza por todas partes es idéntica a sí misma, y hacer por consiguiente poco caso de la belleza corporal. De las acciones de los hombres deberá pasar a las ciencias para contemplar en ellas la belleza; y entonces, teniendo una idea más amplia de lo bello, no se verá encadenado como un esclavo en el estrecho amor de la belleza de un joven, de un hombre o de una sola acción, sino que lanzado en el océano de la belleza, y extendiendo sus miradas sobre este espectáculo, producirá con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más grandes de la filosofía, hasta que,

*asegurado y engrandecido su espíritu por esta sublime contemplación, sólo perciba una ciencia, la de lo bello*³³⁷.

Se trata de una iniciación en los Misterios de *Eros*, que conduce al alma, desde el amor por los cuerpos bellos hasta la contemplación de la Belleza pura y en sí, en una especie de éxtasis místico. Esta iniciación tiene seis etapas. La escalera que muestra Diótima a Sócrates es la siguiente: Primero, el amor por un solo cuerpo bello; segundo, el amor por todos los cuerpos bellos³³⁸; tercero, el amor por la belleza del alma³³⁹; cuarto, el amor por la belleza moral³⁴⁰ y por las leyes; quinto, el amor por la belleza de las ciencias³⁴¹; y sexto, el salto al océano de la Belleza y permanencia de la mente en la contemplación de lo Bello en sí. En Platón el conocimiento es contemplación del mundo de las Ideas, que también se encuentran al exterior de la mente humana.

La última etapa del ascenso del alma se produce gracias a la ciencia, y esta ciencia no es otra cosa que la dialéctica³⁴². Cuando el alma alcanza las cimas celestiales, contempla las Ideas mismas, y esto se produce gracias a la actividad dialéctica, que es una ciencia por la cual el filósofo puede anticiparse al viaje del alma tras la muerte y alcanzar, en vida, la contemplación del *Hiperurano*³⁴³.

³³⁷ Platón, *Banquete*, 210a – 211d, traducción C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, Madrid, 1997.

³³⁸ “Totalización”, primer nivel de abstracción.

³³⁹ Paso de lo corporal a lo anímico, salto a otro nivel de realidad.

³⁴⁰ La acción ética, frente al objeto sensible; la acción es movimiento, cualidad del ser animado, del alma.

³⁴¹ El conocimiento, nivel más elevado de realización humana: la *epistêmê* como puerta al plano de las realidades inteligibles

³⁴² Cf. Reale, G., *op. cit.*, p. 219.

³⁴³ Es el mismo objetivo de los Misterios religiosos. En los Misterios de Eleusis se escenificaba el viaje al otro mundo, Gordon Wasson, R. & Hofmann, A. & Ruck, C.A.P., *El camino de Eleusis Una solución al enigma de los Misterios*, México D.F., 1980, p. 122. Sobre los Misterios órficos, Bernabé, A. & Jiménez San Cristóbal, A.I., *op. cit.*, pp. 36-44.

Platón es el padre de la dialéctica intelectual o metafísica. El arte de los sofistas, que Sócrates había utilizado de forma magistral para explorar las virtudes éticas y políticas, a las que todo ciudadano debía aspirar, es elevado al rango de ciencia suprema por su discípulo, Platón. Sócrates siempre preguntaba pero nunca contestaba, porque se consideraba un completo ignorante, así iba indagando, gracias al diálogo, las razones del comportamiento humano hasta llegar a las virtudes inteligibles, las Ideas de Justicia, de Belleza, del Bien, etc. Platón, por su parte, utiliza la dialéctica para explorar el supremo mundo de las Ideas. Sólo a través de esta ciencia el alma puede captar las realidades inteligibles. Éstas se caracterizan, fundamentalmente, por sus notas de unidad³⁴⁴ y de identidad³⁴⁵.

El filósofo, que es dialéctico, utiliza proposiciones interrogativas, en las que se confrontan dos términos opuestos, de las que resultan proposiciones, unas veces afirmativas y otras negativas. Se trata, por tanto, de una división (*diaíresis*)³⁴⁶, de los términos opuestos y dicotómicos, en proposiciones afirmativas (*katáphêmi*) o negativas (*apóphasis*). Así, el dialéctico realiza su indagación avanzando a través de preguntas sobre los inteligibles. Y, al consistir la pregunta en una confrontación de dos términos

³⁴⁴ Platón, *República* X, 597c-d.

³⁴⁵ “Un corolario obvio de la unidad de la forma es su identidad. Pues si es una para todos los que participan de ella, por fuerza ha de mantenerse idéntica en todos ellos. Y así es precisamente como designa Platón las formas: acompañando el nombre correspondiente de las expresiones con que se indica en griego la identidad de algo, especialmente el pronombre *autó*, mismo. Así tenemos, por ejemplo, *autò tò méga*, “lo grande mismo”, *autò tò íson*, *autò tò kalón*, *autò tò agathón*, “lo igual mismo, lo bello mismo, lo bueno mismo (o el bien) mismo”, expresiones de identidad que con frecuencia se refuerzan con la locución *kath' autó* o *katà tautá*, “en sí mismo” o “en ellos mismos”. Otro recurso afín, que viene a ser el esquema proposicional genérico de la definición, lo brinda la expresión *hò éstin* (...), “lo que es <tal o cual cosa>”, que encontramos en la exposición del TC y en infinidad de otros lugares. Otras veces, en fin, encontramos todas esas expresiones, o variantes de ellas, juntas en una misma fórmula: *eidê ónta autá kath' autá*, “las formas <como lo> que son ellas en sí mismas”; *autôn hékaston hò ésti*, *monoeidês òn autò kath' autó*, “lo que cada uno de ellos es, siendo ello mismo en sí mismo de una forma única”; *autò kath' autó meth' autoû monoidês aei ón*, “ello mismo en sí mismo y consigo mismo siendo siempre de una forma única”; *hôsautós katà tautà éjei*, “se comportan de manera idéntica en sí mismos”, Candel Sanmartín, M., *El nacimiento de la Eternidad*, Barcelona, 2002, p. 75

³⁴⁶ *διαίρεσις*, divisibilidad, Aristóteles, *Metafísica*, 1016b.4, *LSJ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://www.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=25712&context=lsj&action=from-search>.

contrapuestos, es preciso afirmar uno y negar otro, y por medio de esta *diaíresis*, de la que resultan estas afirmaciones y negaciones, el filósofo platónico va aislando las Ideas, logrando así captar su más pura esencia, la realidad de la Idea en sí misma³⁴⁷.

Platón consideró que había encontrado en la dialéctica la ciencia suprema, y por ello la Academia se consagró a la práctica de esta ciencia desde sus inicios. Sin embargo, Aristóteles no compartió en absoluto la consideración que su maestro tenía por la dialéctica, y se tomó el arduo trabajo de demostrar que ésta no podía considerarse una ciencia verdadera, al tratarse de preguntas donde no se deja opción a la respuesta³⁴⁸. El estagirita no niega la posibilidad de una ciencia metafísica, es decir, el objeto de la dialéctica, pero niega que este método pueda servir a dicho objeto. Tiene que haber una ciencia del ser, pero ésta no puede ser dialéctica, pues es un método que no nos permite realmente conocer dicho objeto³⁴⁹.

Por tanto, tiene que haber otro “*modo de saber*”, y el único razonamiento válido para la ciencia es la demostración (*apódeixis*), que puede ser llamado, con propiedad, “*razonamiento científico*”³⁵⁰. Dicho razonamiento demostrativo tiene necesariamente la forma de “silogismo” perfecto, donde se dan tres términos, no simplemente dos términos contrapuestos, como en el razonamiento dialéctico. De estas cuestiones se ocupa Aristóteles en sus dos libros sobre los *Analíticos*³⁵¹. En dichas obras considera al

³⁴⁷ La pregunta paradigmática sería la primera pregunta de la primera hipótesis del *Parménides*: “*Si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple?*”, donde confronta dos términos opuestos: “uno” y “múltiple”. Platón, *Parménides*, 137c, traducción de M^a. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, 1988, p. 60.

³⁴⁸ Cf. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción Vidal Peña, Madrid, 2008, p. 246.

³⁴⁹ Aristóteles, *Analíticos segundos*, 24a.20-24b.15, traducción Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1988, pp. 94-95.

³⁵⁰ *Ibidem*, 71b.15, p. 316.

³⁵¹ “*Una vez expuesta la naturaleza y funcionamiento del silogismo en general, objeto de los Analíticos primeros, esta segunda parte de la obra se consagra a lo que podríamos describir como “utilidad científica del silogismo”, caso particular privilegiado de la universal aplicabilidad de aquel mecanismo de la razón.*” Candel Sanmartín, M., Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II*, introducción a los *Analíticos segundos*, p. 301.

sofista usuario natural de la dialéctica, una persona que cree que sabe, pero que no sabe en realidad. Pues, el que realmente sabe es el sabio o científico, que demuestra por medio de razonamientos lógicos, y por ello científicos, más válidos para el conocimiento. Aristóteles niega el valor científico que Platón y los filósofos platónicos dan a la dialéctica.

Por otra parte, la demostración (*apódeixis*) es una parte esencial de la ciencia matemática. Así procederán los *Elementos* de geometría de Euclides, que, aunque son posteriores a la obra de Aristóteles, son un modelo del proceder de las ciencias matemáticas. Los *Elementos* emplean, como mínimo, una proposición enunciativa, una demostración y una conclusión, tal como reconoce Proclo en su *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*³⁵². Proclo, filósofo neoplatónico del siglo V de nuestra era y gran sintetizador de toda la filosofía griega anterior, considera la demostración como parte de la dialéctica³⁵³.

Las proposiciones que se utilizan en la lógica de silogismos aristotélica pueden ser afirmativas (*katáphemi*) o negativas (*apóphasis*), universales o particulares, y, algunas de las figuras que surgen de las combinaciones posibles, se pueden invertir (*antistréphein*)³⁵⁴. Lo que, según el punto de vista neoplatónico, no está tan lejos de las distintas hipótesis del diálogo platónico *Parménides*.

La dialéctica platónica está completamente destinada a sondear la realidad inteligible y se trata, por ello, de la ciencia suprema, mientras que la dialéctica aristotélica es simplemente un ejercicio de opinión, propia del hombre poseedor de una especie de cultura (*paideían tiná*)³⁵⁵. Sin embargo, y a pesar de esta devaluación de la

³⁵² Proclo, *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*, 203, 17-19.

³⁵³ *Ibidem*, “Prólogo a la primera parte” 42-43.

³⁵⁴ Aristóteles, *op. cit.*, 25a, p. 96.

³⁵⁵ Aristóteles, *Partes de los animales* I, 1, 639a.1-10.

dialéctica, que cae del elevado pedestal donde la había colocado Platón, es el propio Aristóteles quien abre la puerta a la dialéctica negativa del Uno de los neoplatónicos:

“Aristóteles es el primero que, insistiendo a la vez sobre el carácter negativo de las proposiciones dialécticas y sobre su carácter universal – reivindicado por los sofistas –, y afirmando el profundo vínculo de esos dos caracteres, ya presentido por Sócrates, parece haber convertido la negación en mediación hacia la unidad. Fue el primero en reconocer que los principios comunes son “como las negaciones” y que ése es el carácter que les permite no referirse “a una naturaleza y género determinados”, como la afirmación científica, sino “a la totalidad” (katà pántôn). Lo negativo se convierte, por vez primera, en índice de una posibilidad indefinida: se trueca en apertura a la totalidad”³⁵⁶.

Aristóteles considera que la perfección es necesariamente delimitada y actualizada, por lo que la negación dialéctica no puede conducir a la concreción formal de lo inteligible, y, por ello, no puede considerarse la negación algo científico. Con esta intuición deja, sin embargo, abierta la puerta al pensamiento pitagórico de los filósofos neoplatónicos. Para éstos, coincidiendo con Aristóteles, la negación no puede aportarnos el conocimiento de lo perfectamente delimitado del plano inteligible, pero sí que nos puede permitir la intuición y la experiencia mística de lo que se encuentra más allá de lo inteligible: el Uno.

³⁵⁶ Aubenque, P., *op. cit.*, pp. 244-245.

Recordemos que Aristóteles concibe el primer principio como un intelecto, y no contempla los principios platónicos (el Uno y la Díada indefinida) como fundamento de la realidad. Por ello, sólo el razonamiento científico nos puede aportar conocimiento, pues la realidad se compone de objetos compuestos de materia y forma, y esta forma es immanente. Para conocer las formas de las cosas es preciso contemplar la naturaleza, a la que podemos conocer y sobre la que podemos hacer ciencia, siempre desde una perspectiva *apodíctica*.

Los filósofos medio-platónicos consideran, con Aristóteles, que el principio último de las cosas es Dios, y que éste no es otra cosa que el *noûs*. Por ello, pese a que, también, encontraremos una dialéctica platónica en los distintos autores medio platónicos, ésta consistirá, exclusivamente, en una *anábasis* del alma, que produce una *kátharsis*, la purificación de las pasiones, para que aflore su potencia intelectual³⁵⁷, y poder alcanzar así la esfera celeste donde se encuentra Dios, Intelecto puro. No encontramos entre estos filósofos medio platónicos, como entre los autores neoplatónicos, una teología mística apofática, basada en la negación, y que niegue toda realidad, llegando hasta la negación misma del ser³⁵⁸. Son los autores neoplatónicos, quienes, gracias a la proclamación del Uno como primer principio, pueden utilizar las negaciones, tal y como lo intuyó Aristóteles en sus *Refutaciones sofisticas*:

“Y, como muchas cuestiones son las mismas para todas las cosas, no pueden llegar a constituir una naturaleza y un género, sino que son como las negaciones; y otras cuestiones, en cambio, no son así, sino

³⁵⁷ *Corpus Hermeticum* I, 2.26.

³⁵⁸ Aunque, se puede interpretar la referida *kátharsis* como una negación de lo sensible, que es en el sentido en que lo usan algunos autores del Platonismo medio, que parten de la idea de Dios como “tiniebla”, es esta idea la que permite el uso que estos autores hacen de las negaciones.

propias de cada cosa. A partir de aquellas, es posible emprender la crítica de todo y dar lugar a una técnica, y que está no sea del tipo de las que muestran algo definido”³⁵⁹.

Según esto, la dialéctica puede tratar de muchas más cosas que la ciencia, pues cabe incluso tratar cuestiones carentes de naturaleza y género, y se pueden expresar en negaciones, a partir de las cuales, también se puede abordar la crítica de todo. Esto abre la posibilidad de aproximación a una naturaleza más allá de los géneros, si se contempla esta posibilidad, y utilizar la negación como vía de acceso a la misma. Esto es, como veremos más adelante, lo que harán los filósofos neoplatónicos, a partir de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón.

La definición de dialéctica de la Escuela Neoplatónica de Atenas, procedente de la obra de Proclo, que transcribimos a continuación. Es una enumeración acumulativa de las distintas maneras de entenderla, agrupando los distintos métodos, sin excluir ninguno. Todos ellos son formas de abordar la cuestión del ser, tanto, por parte de Platón, como de Aristóteles. La definición, que ofrecemos a continuación, tiene la virtud de ser una de las últimas y de las más integradoras de estas distintas formas de entender la dialéctica y la ciencia del ser. Procede del comentario de Proclo al diálogo platónico *Crátilo*:

“El noûs es el productor (proboleús) de la dialéctica, a la que genera enteramente desde la totalidad de sí mismo: y según la procesión de todas las cosas a partir del Uno, establece la diairética (división),

³⁵⁹ Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 172a.35-172b.1, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1982, p. 338.

según la reunión de cada cosa con vistas a una única comprensión de su propiedad, establece la horística (definición); según la presencia de unas formas en otras, en virtud de la cual cada forma es lo que es y participa de las demás formas, establece la apodíctica (demostración); y en virtud de la conversión de todas las cosas en el Uno y en sus propios principios, genera la analítica”³⁶⁰.

La definición de Proclo, uno de los últimos maestros de filosofía neoplatónica, contiene una síntesis conciliadora, fundamentalmente, de los conceptos platónico, aristotélico y neoplatónico. Como ya hemos dicho, Platón es el padre de la dialéctica metafísica, que hizo una demostración del método y de su particular manera de entender la dialéctica en el diálogo *Parménides*. En este diálogo presenta la dialéctica por medio de un ejercicio, que no está exento de una cierta mística, si lo ponemos en relación con la idea de la iluminación del alma, de la que habla en su *Carta VII*. La dialéctica platónica es un ejercicio racional que despierta la intuición intelectual, haciendo surgir “*la verdad en el alma y crece ya espontáneamente*”³⁶¹.

El proceder de la dialéctica platónica del *Parménides* avanza siempre por medio de la interrogación, y consiste en la deducción de varias conclusiones a partir de una única hipótesis. Si sostenemos una proposición, podemos preguntarnos qué conclusiones se extraen de dicha afirmación. Y de esta manera se van obteniendo las correspondientes conclusiones:

³⁶⁰ Proclo, *In Cratylum* III, 5-10, *Lecturas del Crátilo de Platón*, Jesús M.^a Álvarez Hoz, Ángel Gabilondo Pujol y José M. García Ruiz, Madrid, 1999, p. 66.

³⁶¹ Platón, *Carta VII*, 341c.

“Si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple? - ¿Cómo podría serlo? - En consecuencia, ni tiene partes, ni puede ser un todo”³⁶².

Partiendo de que Platón nos muestra la dialéctica en su totalidad en el diálogo *Parménides*³⁶³, podemos comprobar cómo una Idea se descompone en su opuesta y se divide cuando seleccionamos una de ambas, de la que se derivan unas determinadas consecuencias respecto de otras Ideas. Por ello podemos hablar de dialéctica *diairética*, es decir, que el método mostrado en dicho diálogo, consiste en la división de una Idea y su opuesta, afirmando una y negando la opuesta, hecho del que se derivan unas consecuencias respecto de las demás Ideas, con las que se encuentran estrechamente relacionadas.

A esta manera de establecer conclusiones, le opone Aristóteles todos sus tratados de lógica contenidos en el *Órganon*. Así, en los *Analíticos primeros*, tras distinguir dos tipos de proposiciones: la demostrativa y la dialéctica³⁶⁴, fija el razonamiento perfecto, al que define como:

“Así, pues, llamo silogismo perfecto al que no precisa de ninguna otra cosa aparte de lo aceptado en sus proposiciones para mostrar la necesidad de la conclusión, y llamo imperfecto al que precisa de una o

³⁶² *“ei hén estin, állo ti ouk àn eîê pollà tò hén;” “pôs gàr àn;” “oúte ára méros autoû oúte hólon autò deî eînai”*, Platón, *Parménides*, 137c.

³⁶³ Proclo, *op. cit.*, VII, 25, p. 67.

³⁶⁴ La proposición dialéctica, para Aristóteles, consiste en una pregunta respecto de una contradicción.

*varias cosas más que son necesarias en virtud de los términos establecidos, pero no se han asumido en virtud de las proposiciones*³⁶⁵.

Aristóteles considera frente a Platón que un razonamiento, *syllogismós* perfecto o correcto, es el que la conclusión se deduce de lo aceptado en sus proposiciones. Es decir, el razonamiento científico contiene necesariamente tres términos, y no, únicamente, dos términos contrapuestos, como en las hipótesis del *Parménides*. Con posterioridad Proclo utilizará tanto el método *diairético* de Platón como el silogismo aristotélico para abordar el discurso teológico, considerando ambos métodos como partes de la dialéctica, es decir, de la exposición teológica³⁶⁶.

Para la Escuela Neoplatónica Siria, heredera de la tradición iniciada por Jámblico de Calcis, a la que se adscribió la Academia de Atenas fundada por Plutarco, a finales del siglo IV, y de la que fue la figura más destacada Proclo, la obra de Aristóteles tenía un papel propedéutico. De manera que la lectura de Platón no podía comenzar sin haberse formado previamente en los tratados sobre lógica y retórica de Aristóteles, así como en su obra ética y política³⁶⁷. Este papel propedéutico motivará que el Platón de la Academia neoplatónica de Atenas esté fuertemente sistematizado según criterios aristotélicos, y nos permitirá encontrar la definición integradora de la dialéctica que hemos dejado transcrita, precisamente porque integra en un único concepto de dialéctica la *diairética* del *Parménides*, *Sofista* y *Político* de Platón, y la

³⁶⁵ Aristóteles, *Analíticos primeros*, 24b.25.

³⁶⁶ En el *Comentario al Parménides*, Proclo buscará los términos medios de las proposiciones platónicas, para convertir los términos contrapuestos de Platón en triadas. Sobre la esencia de la triada como unidad dialéctica, ver Beierwaltes, W., *Proclo i fondamenti della sua Metafisica*, traducción Nicoletta Scotti, Milán, 1990, pp. 71-77.

³⁶⁷ En la vida de Proclo, escrita por Marino, vemos cómo la formación de nuestro autor en la obra de Aristóteles tuvo lugar en Alejandría, tras lo cual se dirigió a Atenas, para iniciar sus estudios sobre Platón. Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad*, 9 – 10, traducción de José Miguel García Ruiz & Jesús María Álvarez Hoz, Donostia, 2004. Sobre el programa de estudios de la escuela neoplatónica ver Athanassiadi, P., *op. cit.*, p. 169 y ss.

horística, apodíctica y analítica, de las que trata Aristóteles en su *Órganon*, si bien muy neoplatonizadas, todas ellas como distintas formas de expresión de la actividad del *noûs*.

a) *Diairética*.

Según la cita de Proclo, la dialéctica puede ser de cuatro tipos, el primero de ellos, es *diairética* o división. La dialéctica *diairética* es la propia del *Parménides*, donde Platón aplica sus dos principios epistemológicos, el Uno y lo Múltiple, al Ser parmenídeo, produciendo distintas hipótesis posibles, unas afirmativas, *catafáticas*, y otras negativas, *apofáticas*. Esta es el ejemplo de la dialéctica más puramente platónica, de “*la segunda navegación*”³⁶⁸, de la dialéctica metafísica. Y es considerada por Platón como un arte divino, que permite al alma conocer lo más sublime. Esta dialéctica culmina el conocimiento de las matemáticas, ciencia por otra parte que es *dianoética*³⁶⁹, y se coloca por encima de ésta³⁷⁰.

De entre los cuatro citados por Proclo, éste es el método más claramente platónico y que, también, aparece en los otros diálogos metafísicos, *Sofista* y *Político*³⁷¹. Esta *diairésis*, según Teresa Oñate y Zubía, es el producto de la concepción matemática

³⁶⁸ “*Deúteros ploûs*”, Platón, *Fedón*, 99d.

³⁶⁹ Las ciencias matemáticas son *dianoéticas*, pues se basan en la razón o *lógos*, y sólo la dialéctica es obra del *noûs*. La *diánoia* es una facultad del alma, y el *noûs* no, está más allá del alma. Esta distinción es muy clara en los autores neoplatónicos.

³⁷⁰ Platón, *República*, 511c-d.

³⁷¹ “*La confirmación de este método la encontramos en el Sofista y el Político, donde la dialéctica consiste esencialmente en el arte de la división dicotómica, necesaria para crear alternativas verdaderamente contradictorias, y sobre todo en el Filebo, donde la división dicotómica es sustituida por una división en un número mayor de casos, es decir, en el número necesario para abarcar todos los casos posibles*”, Bertí, E., *Nuovi studi aristotelici I – Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2004, p.167.

de las Ideas, en particular, de la aplicación a las Ideas de los primeros principios matemáticos, el Uno y la Díada indefinida:

“Platón prefirió el monismo-dualismo de los Primeros Contrarios al pluralismo ontológico de las Ideas-bienes; pero, con ello, a ojos de Aristóteles, se perdía para el platonismo, toda posibilidad de coherencia interna, pues, por mucho que el Uno fuera concebido como principio de determinación-formal, la vía metodológica adoptada por la doctrina de los principios, era una vía material genética que necesitaba incluso ¡descomponer! (dividir) el ser, supuestamente absoluto, de los Principios, para que así se ¡engendraran! las realidades restantes: compuestas, a las que se seguía, no obstante, llamando Ideas. En su factura pitagorizante el platonismo termina por convertirse, entonces, desde la perspectiva de la(s) forma(s), en un naturalismo abstracto o un materialismo lógico”³⁷².

Esta sería la conclusión a la que habría llegado Aristóteles respecto de la dialéctica de su maestro, que comporta una indiferencia matemática respecto del bien y del mal, así como una insensibilidad ético-política. Se puede inferir que ello es fruto, por una parte, de las amargas experiencias de Platón en sus distintos intentos frustrados por influir en dichos ámbitos, y por otra, de una herencia en extremo pitagorizante y matemática. Pitagorismo matemático que siguieron los miembros de la Academia antigua y que, posteriormente, fue sustituido por la dialéctica escéptica de la Academia

³⁷² Oñate y Zubía, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid, 2001, p. 357.

Media y Nueva. Y finalmente, esta dialéctica pitagorizante del diálogo *Parménides*, será el fundamento de la teología exegética de la Escuela Neoplatónica³⁷³.

En el diálogo *Parménides*, Platón muestra las consecuencias de identificar al ser con el uno, esto es, de matematizar las Ideas. El esquema contiene ocho hipótesis posibles que derivan de la proposición “*si el uno es*”³⁷⁴, y de ésta se siguen conclusiones diferentes en cada hipótesis, si se relaciona con los distintos pares de Ideas contrapuestas, que se siguen de ella: del uno-multiplicidad se sigue el todo y sus partes; de éstas últimas el límite y lo ilimitado; el número a continuación; la figura en consecuencia; estar en otro-estar en sí mismo; inmóvil-móvil; idéntico-diferente;

³⁷³ “*Las Enéadas inauguran, en efecto, este platonismo neoparmenideo*”, así lo afirma Trouillard, J., *L’Un et l’âme selon Proclus*, París, 1972, p. 114. La Enéada V es el inicio formal de esta tradición, que ve en el diálogo de Platón la metafísica o teología platónica, y en las hipótesis de la segunda parte del diálogo, la deducción dialéctica de las tres naturalezas, propias de su teología trinitaria. “*El Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros: al primer Uno, que es Uno más propiamente, al segundo, al que llama Unimúltiple, y al tercero, al que llama Uno y Múltiple. Y de este modo, también Parménides está de acuerdo con las tres Naturalezas*”, Plotino, *Enéadas V*, 1.8, pp. 36-37. Aunque Plotino no lo aclare, las tres primeras hipótesis de Parménides se corresponden con el Uno-Bien o Uno propiamente, de la primera hipótesis, el Uno-múltiple que es el Intelecto de la segunda hipótesis y el Uno y múltiple o el Alma, a la que vendría referida la tercera hipótesis. Plotino no va más lejos en el uso del *Parménides*, y no interpreta de forma completa la totalidad de las hipótesis. Según Saffrey, H.D. & L.G. Westerink, L.G., en *Proclus Théologie Platonicienne*, Libro I, “*Introduction*”, p. LXXXI, se atribuye a Porfirio una clasificación completa de las hipótesis, en total nueve. La primera corresponderá al Uno; las siguientes, al Intelecto, al Alma, al cuerpo ordenado, al cuerpo desordenado, a la materia ordenada, a la materia sin orden, a las formas unidas a la materia y a las mismas formas consideradas en sí mismas. La siguiente clasificación viene ya de la mano de Jámblico, citada sobre todo por Damascio, en la que igualmente la primera hipótesis se refiere al dios de los dioses, la segunda a los intelectivos e inteligibles, la tercera a los seres superiores (ángeles, demonios y héroes), la cuarta a las almas racionales, la quinta a las almas inferiores, la sexta a las formas unidas a la materia, la séptima a la materia, la octava a los cuerpos celestes y la última a los cuerpos sublunares. Plutarco de Atenas, maestro de Proclo, también tiene una clasificación propia de las hipótesis del *Parménides*, las primeras cinco hipótesis se refieren a Dios, Intelecto, Alma, formas y materia, y las otras cuatro, a los seres sensibles, objetos de conocimiento, los sueños y las sombras, y la última, lo inferior, a los sueños. Proclo también agrupa las hipótesis de la misma manera, cinco y cuatro, pero sigue el esquema de Siriano, que básicamente introduce en el plano inteligible todas las clases divinas. Es Siriano quien además introduce las *Henades*, variando su esquema del de Plutarco de la siguiente manera: la primera hipótesis trata sobre Dios, primero y uno; la segunda, de las clases divinas; la tercera, de las almas procedentes del Alma divina; la cuarta y la quinta, de las formas y la materia. Proclo sigue el esquema de Siriano de las clases divinas: “*igualmente, en el Parménides también, de una manera dialéctica, revela las procesiones de los seres a partir del Uno y la trascendencia del Uno a lo largo de las primeras hipótesis y, como dice él mismo en el diálogo, según la división totalmente acabada presenta este método dialéctico.*” Y más adelante dice “*es de una manera simbólica como él esconde la verdad sobre los principios divinos y sólo deja aparecer a sus mejores auditores simples indicios de su intención*” Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *op. cit.*, I, 4.18.

³⁷⁴ Platón, *Parménides*, 137c.

semejante-desemejante; igual-desigual en medida; edad; tiempo. Resultando consecuencias diferentes si afirmamos o negamos que “el uno es”, y si observamos qué se sigue respecto de sí mismo y respecto de lo otro, en términos absolutos o en relación con lo otro. Así nos salen ocho hipótesis con consecuencias diferentes respecto de la división del ser en los doce grupos de Ideas relacionadas en que se descompone³⁷⁵.

La dialéctica *diairética* es por tanto un ejercicio puramente intelectual, en el que el *noûs* utiliza el razonamiento-división, para conducirse por el complejo mundo de las Ideas, y descubrir sus relaciones mutuas. Proclo también nos dice que esta dialéctica es fruto de la “*procesión*” de todas las cosas del Uno. Esta procesión es un concepto puramente neoplatónico, forjado por Plotino y ampliamente desarrollado por la teología de todas las Escuelas Neoplatónicas³⁷⁶, del que hablaremos más adelante, pero que se relaciona con la división, porque precisamente, todo procede del Uno³⁷⁷, y a medida que se aleja de esta causa primera, va perdiendo la potencia, pues toda causa productiva es superior a sus efectos³⁷⁸.

b) *Horística.*

La definición³⁷⁹ es el segundo método dialéctico citado por Proclo y consiste en la reunión de cada cosa con vistas a una única comprensión de su propiedad. El origen de este segundo tipo hay que buscarlo en la obra lógica de Aristóteles, pero también

³⁷⁵ Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, traducido por María Pons Iranzazábal, Barcelona, 2003, p. 383.

³⁷⁶ Sobre la procesión, *vid ut infra*, p. 195-200.

³⁷⁷ Cf. Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 1.

³⁷⁸ *Ibidem*, prop. 7.

³⁷⁹ *Horistikós*, de o para definir, Aristóteles, *Analíticos*, 413a-14, *LSJ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, <http://www.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1&context=ljs>. La raíz procede de *hóros*, *ou*, y significa límite, término, definición, determinación del sentido de una palabra.

encontramos una referencia al “*horistikòn lógon*” en el *De anima*, y una detallada definición en *Tópicos*, Libro I:

*“El enunciado definitorio (*horistikòn lógon*) no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho – esto es lo que expresan la mayoría de las definiciones –, sino que en él ha de ofrecerse también y patentizarse la causa”³⁸⁰.*

“Definición es un enunciado que significa el qué es ser. O bien se da como explicación un enunciado en lugar de un nombre, o bien un enunciado en lugar de otro: en efecto, es posible definir algunas de las cosas ya expresadas por un enunciado. En cambio, todos cuantos dan simplemente como explicación un nombre, sea el que sea, es evidente que no dan como explicación la definición del objeto, puesto que toda definición es un cierto enunciado”³⁸¹.

De hecho, la definición es uno de los cuatro predicables, junto con el “*género*”, el “*propio*” y el “*accidente*”, que constituyen los elementos utilizados en el aparato lógico que propone Aristóteles. Una herramienta adecuada para examinar cualquier cosa y que permite encontrar los principios de todos los conocimientos³⁸². Los Libros VI y VII de los *Tópicos* los dedica exclusivamente a la definición, y todas las cosas que se pueden traer a la definición, como por ejemplo, el género, las diferencias, si lo definido es respecto a alguna otra cosa, los elementos de una cosa si es compleja, su

³⁸⁰ Aristóteles, *De anima*, 413a 15.

³⁸¹ Aristóteles, *Tópicos* I, 102a 1-5.

³⁸² *Ibidem*, 101a 25 – 101b 5, pp. 92-93.

composición, identidad y distinción, etc. Todo ello a fin de encontrar “lo que es” respecto de lo definido.

El más claro ejercicio de *horística* que nos presenta Aristóteles, se encuentra en el Libro *Delta* (V) de la *Metafísica*, donde se nos dan definiciones³⁸³ de “principio”, de “causa”, de “elemento”, de “naturaleza”, de “necesario”, de “uno”, de “lo que es” (*tò ón*), de “entidad” (*ousía*), de “lo mismo”, de “lo diferente”, de “ semejanza” y de “desemejanza”, de “relativo” (*pròs tí*), de “límite”, del “todo” y de la “parte”, etc. La mayoría de los términos utilizados por Parménides en las hipótesis del diálogo homónimo de Platón, que aparecen ahora claramente definidas por Aristóteles en el Libro *Delta*³⁸⁴. Los *Tópicos* terminan con un libro VIII sobre la práctica de la dialéctica, dando reglas precisas de cómo utilizar este arte. Lo que nos lleva a concluir que el origen de la *horística* se encuentra en la obra lógica y metafísica de Aristóteles, mientras que la ciencia dialéctica de Platón es, sobre todo, *diarética*, sistema que no le convence al primero, por lo que se ve obligado a fijar en conceptos bien claros y definidos los términos de la *diairesis*, a fin de sentar las bases de una ciencia sobre el ser, con fundamentos más científicos y no tan “intuitivos”, como se desprende del *Parménides* platónico. Proclo suma estos distintos sistemas dialécticos y define la dialéctica enumerando todos ellos, eso sí, desde un punto de vista esencialmente neoplatónico.

³⁸³ “El quinto libro de la *Metafísica* de Aristóteles se constituye como un compendio de sabiduría hermenéutica que explicita y determina (define) la declinación plural del sentido de las expresiones ontológicas, a fin de limitar su homonimia, favoreciendo así el rigor y la comprensión de los trece lógoi restantes, con los cuales está, tal y cómo ya se ha dicho, en estricta conexión de sentido”, Oñate y Zubía, T., *op. cit.*, p. 600.

³⁸⁴ Es evidente que la intención del estagirita no es otra que clarificar los términos dialécticos. Esta necesidad de aclarar los conceptos podría ser causa de los excesos, por parte de los académicos, del arte dialéctico.

c) Apodíctica.

Según la definición de Proclo en la cita transcrita del *In Cratilo*, la *apodíctica* o dialéctica demostrativa sería aquella que muestra la presencia de unas formas en otras, en virtud de la cual cada forma es lo que es y participa de las demás formas. Esta particular definición, remite a la concepción de las Formas que tiene Plotino y que describe en *Enéada V*, 8.4³⁸⁵. Y tal como define Proclo la *apodíctica* también alude claramente al objeto del *Sofista* de Platón, donde las “Ideas en sí” no se encuentran aisladas, sino profundamente interrelacionadas, participando unas de otras, y todas ellas de los primeros principios, el Uno y la Díada indeterminada (la multiplicidad). Unas Formas se encuentran en otras, y corresponde a la dialéctica desentrañar la idea en su estado más puro³⁸⁶.

Sin embargo, el nombre “*apodíctico*” o “demostrativo” tiene su origen en los *Analíticos segundos* de Aristóteles, donde nos encontramos la definición de “demostración”.

*“Así, pues, si también hay otro modo de saber, lo veremos después, pero decimos también que consiste en conocer por medio de la demostración. A la demostración la llamo razonamiento (silogismo) científico; y llamo científico a aquel razonamiento (silogismo) en virtud de cuya posesión sabemos”*³⁸⁷.

³⁸⁵ Plotino nos muestra como pueden ser vistas las Ideas, conteniendo una todas las demás, en *Enéada V*, 8.4. 4-10. Traslada al campo de la experiencia mística la preocupación que Platón muestra en el *Sofista*, donde examina la relación de unas Ideas con otras.

³⁸⁶ Cf. Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, pp. 390-391.

³⁸⁷ Aristóteles, *Analíticos segundos*, 71b- 15-20, p. 316.

Se trata pues del tipo de silogismo que permite realmente la ciencia, *epistêmê*. Es un razonamiento que posibilita el saber. Hay que recordar que para Platón la verdadera ciencia era la dialéctica, pero Aristóteles, sin embargo, diferencia el silogismo dialéctico y la dialéctica en general del silogismo *apodíctico*, el verdadero razonamiento que permite saber, y que es aquel que se deduce de sus propios principios o causas³⁸⁸. Aristóteles niega la posibilidad de alcanzar la esencia de las cosas por la vía de la división (*diáiresis*)³⁸⁹, aunque él mismo utilizará el método *diairético* en alguna ocasión³⁹⁰.

Es evidente, que para el neoplatónico Proclo, el sistema dialéctico de divisiones mostrado en el *Parménides* tiene el mismo valor científico que el silogismo *apodíctico*, pues, en dicho diálogo, Platón, muestra la ciencia dialéctica en su totalidad³⁹¹. Proclo abandona la senda exclusiva del razonamiento lógico, de las demostraciones científicas de los filósofos de la naturaleza, y se inclina por la interpretación mística plotiniana de los diálogos de Platón. El verdadero aspecto *apodíctico* de la dialéctica es aquel que permite demostrar la presencia de unas Formas en otras, siendo cada Forma una determinada, pero participada por las demás. El autor abandona el suelo de la concreta

³⁸⁸ *Ibidem*, 75b 35-40, p. 334.

³⁸⁹ *Ibidem*, 91b 10 – 92a 5, pp. 400-402.

³⁹⁰ Bertí, E., *Nuovi studi aristotelici I – Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2004, pp. 159-173, donde aborda el uso por parte de Aristóteles el método dialéctico diairético del *Parménides* de Platón, resaltando del referido uso, el libro III, 1, de la *Metafísica*: “Para formular correctamente las aporías hay que considerar no solamente las opiniones diferentes profesadas por los demás, sino que también hay que ver si no existen algunas otras, olvidadas por los demás, a fin de construir una clasificación (ò diáiresis) verdaderamente completa. El que tenga que juzgar, en efecto, se encuentra en una condición mejor si ha escuchado “todos” los argumentos de los adversarios. Para desarrollar correctamente las aporías, es necesario hacer lo que Aristóteles hace en el libro III, es decir, mostrar las opiniones opuestas, reducir a una oposición por contradicción entre una tesis y una antítesis, todas las dificultades (*dysjereíai*), o bien las consecuencias imposibles que se derivan. De esta manera sabremos a dónde hemos de ir, sabremos si encontramos o no lo que buscamos, y sabremos, en definitiva, claramente el objetivo que debemos alcanzar. Y esto, en virtud del principio ya afirmado que las dificultades de una opinión son tanto como las demostraciones de la opinión opuesta”, pp. 172-173.

³⁹¹ Proclo, *In Platonis Cratylum commentaria*, 3. VII.

física científica aristotélica, para regresar al universo de las Formas, de las visiones descritas por Plotino:

“Porque allá todo es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso, porque cada uno de ellos es grande, pues aun lo pequeño es grande. El sol allá es todos los astros, y cada astro es, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno destaca un rasgo distinto, pero exhibe todos”³⁹².

La demostración de Proclo implica la posibilidad de un conocimiento científico verdadero, en el plano de la pura intelección, que, además, integra la visión mística de las Formas, tal como las contempla Plotino en el fragmento transcrito. Luego, no sólo es ciencia la dialéctica, sino que también comporta la experiencia de la realidad supra-sensible, agrupando aquí el concepto aristotélico de *apodíctica*, el concepto de dialéctica platónica y las visiones de Plotino.

d) Analítica.

Los *Analíticos segundos* comienzan mostrando como todo aprendizaje procede partiendo de conocimientos preexistentes, de hecho, la analítica permite la demostración de lo universal a partir de la evidencia de lo singular. Esto lo asocia Proclo a la

³⁹² Plotino, *Enéadas* V 8, 4.5-10.

“*conversión*” (*epistrephês*) neoplatónica de lo particular hacia lo más universal, en un movimiento de retorno. Por otra parte, este movimiento de retorno encuentra su modelo en las matemáticas, tal como asevera Aristóteles en la introducción a los *Analíticos segundos*:

*“Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente. Y eso resulta evidente a los que observan cada una de esas enseñanzas; en efecto, entre las ciencias, las matemáticas proceden de ese modo, así como cada una de las otras artes. De manera semejante en el caso de los argumentos, tanto los que proceden mediante razonamientos como los que proceden mediante comprobación; pues ambos realizan la enseñanza a través de conocimientos previos: los unos, tomando algo como entendido por mutuo acuerdo; los otros, demostrando lo universal a través del hecho de ser evidente lo singular”*³⁹³.

La demostración (*apodíctica*) es el objeto de los *Analíticos*, donde se nos muestra el proceso del correcto pensar y desarrolla toda la silogística, a partir de tres figuras, que combinan tres términos: un término primero, el término medio (*mésón*) y el término último. Así la proposición científica queda perfectamente ordenada en tres figuras, que permiten probar los cuatro tipos de aserciones: universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa y particular negativa. Esta será la única “*conversión*” posible para Aristóteles, la conversión lógica de una proposición.

³⁹³ Aristóteles, *Analíticos segundos*, 71a 1-10, p. 313.

El vínculo de la analítica con las matemáticas lo justifica Proclo en su *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides*, donde dice:

“Dejando estas cuestiones, demos un vistazo y consideremos a qué se refiere Platón, cuando afirma que la dialéctica es la piedra angular de las ciencias matemáticas, y qué es lo que las unifica, según el autor de las Epinomis. Nuestra respuesta es que, dado que el noûs se encuentra por encima del mero entendimiento y le dota de los principios desde arriba, perfeccionándolo de su propia riqueza, de la misma manera la dialéctica, la parte más pura de la filosofía, se cierne por encima de las matemáticas, abarcando todos sus desarrollos, y ella misma contribuye a la perfección, crítica y despliegue de todo el poder intelectual de las ciencias especiales, por medio de procedimientos, como son la analítica, la diaíresis, la horística y la apodíctica. Siendo así que dota y conduce a la perfección, las matemáticas alcanzan algunos de sus resultados por medio del análisis, otros por la síntesis, expone algunas cuestiones por la diaíresis, otras por medio de la definición, y algunos de sus descubrimientos quedan mejor atados gracias a la apodíctica, adaptando estos métodos a sus objetos y utilizando cada uno de ellos ganando profundidad respecto de las ideas mediadoras. Así su análisis está bajo el control de la dialéctica, y sus definiciones, divisiones y demostraciones son de la misma familia y se despliegan de forma adecuada al pensamiento matemático. Por ello es razonable

*considerar a la dialéctica piedra angular de las ciencias matemáticas. Lleva a la perfección todos los aspectos intelectuales que contienen, haciendo lo que es más exacto en ellas más irrefutable, confirmando la estabilidad de lo que han establecido y refiriendo lo que es más puro e incorporal en ellas a la simplicidad e inmaterialidad del noûs, haciendo precisos sus principales puntos de partida a través de definiciones y explicando las distinciones de género y especie de sus elementos, enseñando el uso de la síntesis, para traer las consecuencias que se siguen de los principios y el análisis para conducir a los primeros principios y puntos de partida*³⁹⁴.

Proclo aclara en el fragmento transcrito la importancia de la dialéctica con respecto a las ciencias matemáticas. Está comentando, precisamente, los *Elementos* de Euclides, cuya estructura impresionó mucho a nuestro autor, hasta el punto de llevarle a construir una teología siguiendo la metodología de dicho tratado de geometría³⁹⁵. Donde cada problema debe contener el enunciado (*prótesis*), al igual que en el silogismo, una *apódeixis* o demostración, y una conclusión (*sympérasma*), lo que acerca la geometría a la lógica, pues proceden de forma análoga. Ahora bien, mientras que las ciencias matemáticas son *dianoéticas*³⁹⁶, la dialéctica procede del *noûs*, colocándose en un nivel superior.

³⁹⁴ Proclo, *Comentario al Primer Libro de los Elementos de Euclides I*, 42-43, traducción de la edición inglesa, Glenn R. Morrow, Princeton, 1970, pp. 35-36.

³⁹⁵ Los *Elementos de Teología* de Proclo están ordenados *more geometrico*.

³⁹⁶ Platón, *República VI*, 511d.

Un término esencial, que se deduce del proceder de la analítica, es la conversión de lo singular respecto de lo universal. Para los filósofos neoplatónicos la “conversión” tendrá un valor esencial en el movimiento de la multiplicidad hacia sus principios:

“*Todo lo que procede (proiòn) de cualquier principio se convierte (epistréphetai) hacia su esencia (ousían), sobre aquello de que procede*”³⁹⁷.

Así, la analítica neoplatónica consiste en el camino de regreso de las cosas hacia sus primeros principios, en un sentido amplio, que hay que tomar como fundamento ontológico de todo movimiento de las cosas hacia su origen, pero también en un sentido místico y religioso, al que hay que sumar el meramente lógico, tal como lo plantea Aristóteles. Proclo, que es un filósofo del siglo V de nuestra era, no quiere descartar ninguno de los métodos desarrollados por la tradición que le antecede, para poder utilizarlos todos en su indagación teológica de los rangos de la Jerarquía del *Noús*, tal como veremos más adelante, y de hecho, muestra en el *Comentario al Parménides* y sus demás obras, tanto la procesión por medio de las divisiones, como definiciones y demostraciones, como conversiones analíticas³⁹⁸.

La dialéctica ha acompañado a la filosofía desde su aparición, hay quienes consideran a Heráclito el primer dialéctico, y hay quienes piensan que es Zenón de Elea³⁹⁹, pero lo cierto es que la consideración de ciencia metafísica es completamente

³⁹⁷ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 31.

³⁹⁸ En el *Comentario al Parménides* Proclo utiliza la *diairesis* de la obra platónica, utiliza con frecuencia el silogismo, y junto con la *Teología Platónica* muestra los caminos de la “conversión” hacia las primeras causas, y finalmente, en los *Elementos de Teología*, es donde utiliza, con más claridad, la demostración y la definición.

³⁹⁹ Cf. Berti, E., *op. cit.*, p. 353.

platónica. Aunque esta dialéctica metafísica encuentra su antecedente e inspiración en el poema de Parménides, de donde surgen la mayoría de los términos que utiliza Platón aplicados a sus Ideas. En el diálogo *Parménides*, el maestro ateniense, confronta su teoría sobre la “multiplicidad del ser inteligible” con la visión monolítica del ser parmenídeo del poema, dando lugar a un amplio y variado despliegue de enunciados y conclusiones, fruto del juego intuitivo con los términos, que, finalmente, serán aislados y definidos por Aristóteles en el Libro V de la *Metafísica*. En los apartados que vienen a continuación, veremos las distintas formas de entender y utilizar la dialéctica, así como los distintos términos que maneja en su desarrollo⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ La dialéctica fue inicialmente un método, que podía usarse con diferente objeto: a) el sofista, que simplemente busca elaborar bonitos discursos sobre cualquier tema; b) la ciencia suprema de Platón, que persigue el conocimiento de los Inteligibles; c) como un arte a medio camino entre la retórica y la ciencia, que se basa en el uso de las interrogaciones, según la definición de Aristóteles; d) la intuición suprema del Uno, en un estado de unificación supra-intelectual, tal como lo presentan los filósofos neoplatónicos. Quedan fuera de este estudio los usos de la dialéctica como método puramente lógico, utilizado por los filósofos de la Academia Media y Nueva, así como los desarrollos tardíos de la misma, desde la Edad Media en adelante; ver Gurvitch, G., *Dialéctica y sociología*, Madrid, 1971; Sandor, P., *Historia de la dialéctica*, Buenos Aires, 1986; Sichirollo, L., *Dialéctica*, Barcelona, 1976.

Capítulo 8. Términos de la dialéctica monista de Parménides.

Generalmente, se considera que con las revelaciones del poema de Parménides nace la metafísica sobre el ser⁴⁰¹. A partir de la doctrina del ser contenida en dichos versos, la filosofía buscará constituirse en una ciencia rigurosa, desde el punto de vista del *lógos*, esto es, del discurso. Los versos que transcribimos a continuación muestran la necesidad de un uso correcto del lenguaje, sobre todo, de un uso correcto de la afirmación sobre “lo que es” (*tò éon*), ya que de tal afirmación, equivalente al tránsito por la vía del ser, se derivan una serie de consecuencias ineludibles:

“Ven, que voy a contarte (y tú atiende al relato que escuchas) cuáles son del pensar⁴⁰² los únicos caminos de estudio: el primero, que dice “que es y no ser no es posible” (ouk estí mê ênai), es camino suasorio, amigo leal de Verdad. El segundo, que dice “que no es y no ser es preciso”, te aseguro que es este un sendero que no enseña nada. Y en verdad no podrás conocer lo que no es (tò mê éon) ¡imposible! ni tampoco expresarlo”⁴⁰³.

⁴⁰¹ Solana Dueso, José, *De logos a physis Estudio sobre el Poema de Parménides*, Zaragoza 2006, p. 15.

⁴⁰² En griego: “noêsai”.

⁴⁰³ *Ibidem*, fragmento 2, p. 187.

En estos primeros versos, Parménides nos presenta los dos caminos revelados por la diosa⁴⁰⁴. Y a continuación, comienza a extraer las consecuencias de transitar el sendero de la verdad, que es lo mismo que afirmar el principio de no contradicción, con el que comienza el discurso de la Diosa:

“Pues ser y pensar es lo mismo (tò gàr autò noeîn estín te kai eînai)”⁴⁰⁵.

“Necesario es decir y pensar (noeîn) que el ser es (tò éon), ya que puede, mas la nada (médén) no puede. Atender este aserto es mi orden. De esta vía de estudio te <aparto> primera de todas”⁴⁰⁶.

Las primeras consecuencias están relacionadas con la inteligibilidad del ser⁴⁰⁷. El ser es una realidad en el plano inteligible, que solo se da en la actividad del *noûs*. El ser inteligible tiene una serie de atributos que irán definiéndolo. El fragmento 8 es una definición descriptiva a través de la exposición de sus cualidades o atributos, para lo cual utiliza los siguientes términos:

<p>Ingénito, imperecedero, entero, homogéneo,</p>	<p><i>“que es ingénito el ser y la muerte no puede afectarle, que es entero y sin par, impasible y carente de límite (atéleston)”</i></p>
---	---

⁴⁰⁴ Diosa que no identifica, pero que podría ser Perséfone, cf. Kingsley, P., *En los oscuros lugares del saber*, Girona, 2006, pp. 89-95, o incluso el propio Parménides.

⁴⁰⁵ Solana Dueso, J., *op. cit.*, fragmento 3, p. 187.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, fr. 6, p. 187.

⁴⁰⁷ El fragmento 3, que identifica el ser con el inteligir (*noeîn*) procede de Plotino, *Eneadas* V, 1,8; 9,5, y también de Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 23.

imperturbable, sin fin	
Uno y continuo	<i>“Nunca fue ni será, ya que ahora se da todo junto, es continuo y es uno.”</i>
Plenitud	<i>“¿Y qué fuerza empujado lo habría o más tarde o más pronto a nacer, a partir de la nada? Así que es necesario o que exista de pleno o que no.”</i>
No hay nada junto a él	<i>“De la nada tampoco consiente la firme evidencia junto al ser que se cause algo nuevo;”</i>
Sin nacimiento ni destrucción	<i>“Porque no es si nació, ni si ha de nacer algún día. El nacer, por lo tanto, se apaga y la muerte ignorada.”</i>
Indivisible, Semejante	<i>“Divisible (diairetón) no es, ya que en todo es parejo y afin (homoíon),”</i>
Continuo	<i>“ y no hay más en un sitio, que afin dejaría de ser, ni en el otro hay menos, mas lleno de ser está todo. Así es todo continuo, pues ser con el ser se avecina.”</i>
Inmutable	<i>“Invariable además en los cercos de grandes cadenas, de principio carece y de fin, pues nacer y morir apartados muy lejos mandó retirar convicción verdadera.”</i>
Idéntico a sí mismo (tautón)	<i>“Siempre el mismo en el mismo lugar, yace allí por sí mismo y persiste así firme, pues fuerte es Ananke que lo ata con cadenas al límite, en cerco rodeado y sujeto.”</i>
Completo	<i>“No es de ley (thémis) que imperfecto sea el ser ni hay motivo; porque o todo lo tiene o de todo estaría privado.”</i>
Inteligible	<i>“Que pensar (noeîn) y la causa por que hay pensamiento (nóêma) equivalen; pues a falta de ser, al momento en que ha sido expresado, no hallarás el pensar (noeîn),”</i>
Todo e inmutable	<i>“ni aun si el tiempo [fue,] es y será algo aparte del ser, pues forzólo la Moira a ser firme y entero;”</i>

Esférico	<i>“Además, ya que límite último es, es completo en cualquier dirección, cual la masa de un globo redondo,”</i>
Equilibrado	<i>“por doquier desde el centro parejo; es pues necesario que ni aquí sea el ser algo más ni algo menos allá.”</i>
Homogéneo, igual y parejo	<i>“Pues ni hay un no ser que le pueda impedir el lograr ser igual y parejo,”</i>
Intocable	<i>“ni tampoco hay un ser que, del mismo, fuera a haber aquí más y allí menos, porque es intocable”⁴⁰⁸.</i>

Siguiendo el estudio de Muralt⁴⁰⁹ mostramos, a continuación, cómo Parménides formula la primera metafísica del Uno, poniendo una especial relevancia en los términos empleados por éste en dicha formulación. Las lógicas y rigurosas implicaciones de la vía del ser, según el poema, serían las siguientes:

1.- Si lo que es no puede no ser, es necesario que sea o que no sea, y por tanto es necesario. Parménides plantea la cuestión del discurso sobre el ser, partiendo de una cierta formulación del principio lógico de no contradicción, excluyendo, precisamente, del discurso sobre el ser la vía de las negaciones, pues es indiscernible⁴¹⁰. Negaciones que Platón deja planteadas en su primera hipótesis del *Parménides*, que Aristóteles deja para el discurso sobre lo ilimitado y que los filósofos neoplatónicos aprovechan para hablar del Uno que está más allá del ser.

2.- Si es necesario, es completamente por sí y no por otro. Niega, por tanto, el movimiento sustancial de generación y de corrupción. No ha podido comenzar de nada,

⁴⁰⁸ Para la traducción del fragmento 8 del poema de Parménides hemos usado la traducción de Solana Dueso, J., *op. cit.*, pp. 188-190, si bien, algunos términos de la primera columna han sido cotejados con la traducción de Bernabé, Alberto & Pérez de Tudela, Jorge & Cordero, Néstor-Luis, *Poema Fragmentos y tradición textual Parménides*, Madrid, 2007, pp. 25-27.

⁴⁰⁹ Muralt, A. de, *Neoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique médiévale Analogie, causalité, participation*, París, 1995, pp. 10-17.

⁴¹⁰ Kirk, G.S. & Raven, J.E. & Schofield, M., *op. cit.*, p. 355.

pues si hubiera comenzado de algo, ese algo no sería ser, sino no-ser, entonces lo que es habría comenzado de la nada. Y tampoco puede terminar nunca, pues si pasase a ser otra cosa que no fuera el ser sería igualmente el no-ser, por ello tiene que ser infinito (*atéleston*), y nada puede nacer a su lado, ni de él, ya que “*no hay ni habrá otra cosa que sea total e inmutable*”, y, por tanto, tiene que ser eterno.

3.- Siendo completamente por sí mismo y no por otro, es en sí. Es inmóvil, descansa en sí mismo, inquebrantable, él es, para sí mismo, su aquí, es decir, su propio lugar, lo que implica la negación del movimiento local. Es inalterable, y por tanto, también niega el movimiento cualitativo de alteración. Es simple, es su propio sujeto, negando toda composición, es decir, afirma la sustancialidad de la esencia. Siendo su propia forma, o su propio acto de ser, niega la composición potencia-acto, es decir, afirma la sustancialidad del acto de ser de lo que es. E igualmente, él es su propio acto de inteligir, “*pues ser e inteligir es lo mismo*”, por lo que se está afirmando la sustancialidad del acto de inteligir lo que es, como toda determinación que pueda ser dicha de lo que es.

4.- Estando en sí mismo, tiene que ser indivisible. Negando la composición cuantitativa del todo por sus partes: “*Divisible (diaretón), tampoco lo es, pues es todo él semejante (homoíon), ni hay por un sitio algo más que le impida ser continuo, ni algo menos, sino que está todo él lleno de ser. Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es.*” Es homogéneo e inviolable, pues nada puede penetrar en él y atentar contra su integridad.

5.- Y estando en sí mismo, tiene que ser perfecto. Pues no está determinado por nada. Y las diosas Justicia, la Moira y la Necesidad, le retienen firmemente con las

ataduras de sus propios límites, es decir, de su perfección (*peîrar*). Así, no teniendo ni principio ni fin, él es su propio principio, su propio sujeto y su propio fin.

6.- Siendo perfecto, no le falta nada. a) Según el ser sería puro ser sin más, pues si estuviera afectado por el deseo tendría necesidad de otras cosas, otras cosas que no podrían ser él, y por tanto que no serían. b) Según la intelección, no le falta nada, es decir, no depende de otra cosa que sí mismo, y por ello, él será su propio objeto de intelección, negando la distinción racional de sujeto-objeto, afirmando la identidad del objeto de intelección, con el sujeto inteligente y del acto de inteligir. Igualmente, se puede afirmar que ser, inteligir y decir son idénticos: *tò éon*, *noûs* y *lógos* son lo mismo, “*pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el inteligir (noeîn)*”.

7.- En definitiva, siendo lo que es, es uno. Siendo necesario, siendo perfecto por sí mismo, siendo él mismo su propio principio, su propio sujeto y su propio fin según el ser, siendo el mismo su propio sujeto y su propio objeto según la intelección, siendo como es principio, un sujeto y un fin de su ser, un sujeto y un objeto de su operación, no pudiendo ser más que no-ser, si es otro que él, lo que es tiene que ser único. Siendo absoluta inmovilidad, su propia forma y su propio acto de ser, “lo que es” es uno, e inversamente, lo que no es uno, es decir, nada, no es. Por tanto, el ser es uno⁴¹¹.

Esta relación de términos procede de la primera parte del poema, la parte que se puede considerar tanto lógica, como metodológica, como epistemológica⁴¹², y que “*no deja lugar alguno a cosmologías*”⁴¹³. Sin embargo, Platón sigue una línea de interpretación ontológica, únicamente de esta primera parte del poema, que es la que le resulta útil para el ejercicio de dialéctica que se propone mostrar en el diálogo

⁴¹¹ Estas siete conclusiones extraídas y deducidas del poema de Parménides, proceden de Muralt, A., *op. cit.*, pp. 11-15.

⁴¹² Solana Dueso, J., *op. cit.*, p. 19.

⁴¹³ Kirk, G.S. & Raven, J.E. & Schofield, M., *op. cit.*, p. 349.

Parménides. No así para Proclo, que interpreta los términos del poema como atributos y cualidades de las distintas categorías de dioses, desvelados por Parménides y Platón de forma “esotérica”. La tradición platónica, en la que se encuentra Proclo y Dionisio Areopagita, optó por seguir esta vía de interpretación ontológica de la primera parte del poema.

Las siete conclusiones de Muralt extraídas unas y deducidas las otras de la primera parte del poema, muestran los fundamentos del edificio dialéctico del diálogo platónico *Parménides*. Platón procede de forma semejante, aunque de manera mucho más analítica y menos poética que Parménides, formulando muchas más hipótesis que en el poema, analizando las consecuencias y utilizando el recurso socrático de la interrogación⁴¹⁴. Entre las hipótesis platónicas las hay tanto afirmativas como negativas, no rechaza la negación y también analiza las consecuencias de las negaciones. Sin duda, Platón celebra el poema del maestro de Elea, reflexiona a través de sus hipótesis en torno a la afirmación parmenídea sobre la unidad del ser, convirtiendo a Parménides en el protagonista del diálogo y en padre de la dialéctica *diairética*, la dialéctica de las hipótesis metafísicas sobre el ser.

⁴¹⁴ Aunque hay que apuntar que en el diálogo platónico, el interrogado juega un papel muy poco relevante, ya que, básicamente, se limita a confirmar lo que Parménides afirma en forma interrogativa.

Capítulo 9. Platón, la dialéctica de la multiplicidad del ser.

Platón presenta un proceso de elevación del alma hacia los inteligibles como realización espiritual. Unos nuevos misterios iniciáticos, a la manera de la religión griega, en los que introduce su dialéctica, que jugará un papel muy importante en dichos misterios, pues la contemplación de las Ideas se alcanza gracias a la práctica de la ciencia suprema, tal como él la califica y la considera.

La dialéctica platónica aparece propiamente en los diálogos metafísicos⁴¹⁵, donde se nos muestra esta actividad, que se caracteriza por su fundamento lógico, el rigor en el *lógos* parmenídeo, gracias a la cual se explora el espacio mental de las Ideas, intentando aislarlas y darles caza⁴¹⁶. Esta actividad busca, básicamente, a través de un procedimiento que consiste en la reducción y división por abstracción, la definición del Bien, la Idea suprema. En principio, esta Idea reina no tendría por qué equiparse al primer principio: el Uno. En la obra de Platón el Bien y el Uno no aparecen en ningún momento identificados, ya que los trata en diálogos diferentes según la temática. El Uno, por un lado, junto con la *Diada* indefinida, son dos principios que determinan las Ideas, pero no serían meta-ideas. Por ello, esta dialéctica, que procede por medio de la división, sería básicamente *diairética*, pues trata de aislar la Idea suprema por medio de la división.

⁴¹⁵ Sobre todo en *Parménides*, *Sofista* y *Político*. Cf. Solmsen, F., "Dialectic without the Forms", en Owen, G.E.L., *Aristotle on Dialectic The Topics*, Oxford, 1968, pp. 49-68.

⁴¹⁶ Aubenque, P., *op. cit.*, pp. 213-214.

Ahora bien, la práctica de la dialéctica requiere una preparación del alma, que comenzaría con las primeras etapas de la *anábasis* contemplativa de la belleza, descrita en el diálogo *Banquete*. En dicho diálogo se nos presenta el ascenso hacia la Belleza en sí como una iniciación en los Misterios de *Eros*, una elevación gradual en la forma de contemplar la belleza, y que básicamente consiste en una catarsis muy similar a la de todos los ritos religiosos, que culmina con la práctica de la dialéctica:

*“Vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente”*⁴¹⁷.

Continúa la cita con una descripción de la forma de Belleza muy similar a la descripción que hace Parménides del ser, en el fr. 8, que hemos analizado más arriba, por lo que distintos autores han pensado en una influencia temprana en Platón por parte de la Escuela de Elea⁴¹⁸.

Más adelante, encontramos en el testimonio sobre la “segunda navegación de Sócrates” en *Fedón* 96a – 102a, “*la primera exposición racional y demostración de la existencia de una realidad suprasensible y trascendente*”⁴¹⁹. Y es precisamente en este pasaje donde Platón nos explica cuál es el “método” de investigación, que no se basa en

⁴¹⁷ Platón, *Banquete*, 210d, el *noûs* son las “alas” (*Fedro* 251a-c) que permiten al alma elevarse de las regiones del mundo sensible a los dominios de las Ideas, y el camino de elevación, es una purificación, revelada por Diotima, sacerdotisa de Mantinea, a Sócrates, tal como lo explica en el *Banquete* 210a-e.

⁴¹⁸ Cf. Solmsen, F., “Parménides and the description of perfect beauty in Plato’s Symposium”, *AJPh.* 92 (1971), pp. 62-70, y Sprague, R.K., “Symposium 211a, and Parmenides, frag. 8”, *CPh.* 66 (1971), p. 261.

⁴¹⁹ Reale, G., *op. cit.*, p. 137.

los sentidos, sino en los *lógoi*⁴²⁰, para poder captar la verdad de las cosas. Comienza pues con el método dialéctico aplicado a la investigación de los conceptos, que considera realidades suprasensibles.

El método dialéctico platónico presupone la existencia de una pluralidad de realidades suprasensibles, esencias últimas, eternas e inmutables, que son múltiples y cada una de ellas reúne en sí los atributos del ser de Parménides. La tarea de la dialéctica consistiría en un ejercicio donde se hace desaparecer de la representación verdadera, de la idea pura, todo elemento incierto y subjetivo, dándole a éste objetividad, realidad y unidad⁴²¹. La dialéctica platónica sigue dos procedimientos básicos:

*“Uno de ascenso, sinóptico-generalizador, que procede de lo particular a lo cada vez más universal (de las cosas sensibles a las ideas y, en el ámbito de las ideas, de las particulares a las cada vez más generales), y otro diairético, que descompone las ideas generales en ideas cada vez más particulares, hasta llegar a las ideas ya no ulteriormente divisibles”*⁴²².

Además, la dialéctica tiene que ser, necesariamente, oral, ya que la obra escrita no es más que un reflejo de la verdadera enseñanza que siempre es oral⁴²³, lo que le dota de un cierto aire religioso⁴²⁴, en el que luego se recrearon los autores medio y neoplatónicos. En este sentido, Clemente de Alejandría confirmará que *“los misterios,*

⁴²⁰ Palabra de múltiples significados, que podría traducirse por “conceptos”.

⁴²¹ Sandor, P., *Historia de la dialéctica*, Buenos Aires, 1986, p. 21.

⁴²² Reale, G., *Platón en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, 2002, p. 224.

⁴²³ Platón, *Fedro*, 276a.

⁴²⁴ Hadot, P., *Études de philosophie ancienne*, París, 2010, p. 201.

como Dios, solo pueden ser confiados a la palabra y no a la escritura”⁴²⁵. La tesis de la oralidad de las verdaderas enseñanzas de Platón, ha sido mantenida por la Escuela de Tübingen⁴²⁶, a partir del propio testimonio de Platón, por ejemplo, en la *Carta VII*.

El *Parménides* tal vez sea uno de los diálogos más complejos de Platón. Fruto de la memoria de Antifonte es, a su vez, el recuerdo de la memoria de Pitodoro, el cual estuvo presente en el diálogo que se entabló entre Sócrates, Zenón y el ya muy anciano Parménides, con motivo de las Panateneas. El diálogo comienza con Sócrates y Zenón, debatiendo sobre la paradoja de la multiplicidad, cuestión que resuelve Sócrates con la teoría platónica de las Formas. A continuación es Parménides quien pasa revista a la solución platónica de las Formas.

En una segunda parte, el maestro eléata llega a la conclusión de la imposibilidad de la multiplicidad del ser a través del examen de argumentos, entre los que se encuentra el argumento regresivo conocido como “el tercer hombre”⁴²⁷, relativo a la imposibilidad de la relación entre las Formas y los particulares, ya que dicha relación implica un regreso al infinito. Esta conclusión lleva a Parménides a recomendar a Sócrates un entrenamiento dialéctico, del que hace una demostración en la segunda parte y más extensa del diálogo, donde planteará hasta ocho o nueve hipótesis, según los autores, resultantes de la teoría parmenídea de la unidad del ser. El protagonista del dialogo, para este agotador ejercicio dialéctico, será el propio Parménides, que tendrá como opositor a un joven llamado Aristóteles⁴²⁸.

⁴²⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 1, 13, 2, traducción Marcelo Merino Rodríguez, Madrid, 1996.

⁴²⁶ Canals, M., *op. cit.*, pp. 59-66.

⁴²⁷ Platón, *Parménides*, 131e-132b y 132c-133a, también aparece en Platón, *República*, 597c; *Timeo*, 31a; Aristóteles, *Metafísica*, 990b, 991a, 1032a, 1059b y 1079a.

⁴²⁸ La importancia de los personajes es destacada por Proclo en su comentario al diálogo, *In Platonis Parmenidem*: “hay que explicar racionalmente los personajes, me parece que Parménides juega un papel análogo al intelecto imparticipable y divino, al intelecto que, según su propio pensamiento, está unificado al ser mismo, al verdadero ser, análogo al ser mismo sobre el que aporta todo el esfuerzo de su

La dialéctica precisa de dos mentes dispuestas a intercambiar ideas de forma ordenada y lógica. Trata de hacer surgir la verdad, por medio de un vivo intercambio argumental, en este caso, del viejo y sabio Parménides, que ha profundizado con los años sus argumentos, y una mente joven, la del tal Aristóteles, que básicamente se limitará a dar la razón al sabio. Sin embargo, su papel es fundamental, pues la dialéctica, por definición, precisa de dos participantes, ya que un “mono-logos” no puede hacer aflorar la verdad. Y en la dialéctica platónica el objeto son las Formas. Se trata de una dialéctica más conceptual que la dialéctica socrática, de los primeros diálogos, cuyo objeto son las cuestiones de orden ético⁴²⁹.

De forma esquemática, el ejercicio de Parménides consiste en ocho hipótesis distintas, que se pueden agrupar en dos, una primera hipótesis general que es la consecuencia de “si el uno es” respecto de sí mismo y respecto de los otros, que nos daría un primer grupo de cuatro hipótesis, que parten de la afirmación del uno: 1) la afirmación del uno y la negación de lo múltiple y de todo lo que le sigue (137c-142b) - ésta será la vía de las negaciones⁴³⁰, la llamada primera hipótesis por la tradición neoplatónica, o la vía *apofática*⁴³¹ de la teología mística. 2) La afirmación del Uno y la

espíritu y que llama Uno. El papel de Zenón es análogo al intelecto participado por el alma divina, llena de las especies intelectuales, recibidas según la sustancia de la razón inmaterial e imparticipable, por eso tiende ardientemente a arrancarse de la pluralidad para llegar al Uno... Sócrates por su parte parece el intelecto particular o el intelecto puro. A estos personajes se “coordina” el Uno de estos intelectos, el que es la analogía del ser, y el otro, que es según la analogía de la vida.” Después dirá que Pitodoro es análogo al alma divina, asiste a la discusión, y retiene las razones (lógoi) bienaventuradas como alma divina asiste silenciosa al banquete divino. Es análoga al orden angélico, porque expone los conocimientos de aquellos seres divinos. Antifón es comparable al alma demoníaca, que toma contacto con la naturaleza, y Céfalo y los filósofos de Clazomene son análogos a las almas particulares”, a partir de la traducción francesa de A. E. Chaignet, Frankfurt am Main, 1962, p. 57.

⁴²⁹ Para una distinción entre la dialéctica socrática y la dialéctica platónica ver Sichirollo, L., *Dialéctica*, Barcelona, 1976, p. 45-48

⁴³⁰ No niega al uno, sino que niega la multiplicidad, afirma el uno y niega lo demás. Las cuatro primeras hipótesis parten del uno que es, lo que, en términos neoplatónicos, supone una afirmación de Dios, las cuatro últimas hipótesis niegan que el uno sea, por ello las cuatro últimas hipótesis no sirven para el discurso teológico.

⁴³¹ De *apóphasis*, “negación”, la vía apofática o negativa pasó a la teología cristiana de la mano de Pseudo Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*.

afirmación del Uno en las cosas (142b-157b) - la vía afirmativa o *katafática*⁴³². 3) La tercera vía es igualmente la afirmación y las consecuencias respecto de los otros (157b-159b). 4) La cuarta vía es lo que le acontece a las cosas si el uno es (159b-160b). En el segundo grupo Parménides niega que el uno sea, en tal caso, si el uno no es: 5) qué consecuencias se sigue respecto de él mismo (160b-163b); 6) si el uno no es en el sentido más estricto (163b-164b); 7) si el uno no es, qué les sucede a las otras cosas (164b-165e); y finalmente, 8) si el uno no es y las otras cosas son (165e-166c).

Este es, muy escuetamente, el esquema de la parte del diálogo donde se desarrollan las hipótesis en las que los neoplatónicos fundan su teología afirmativa y negativa, siempre con referencia a las primeras hipótesis, en particular a las dos primeras. Pero veamos con algo más de detalle algunos fragmentos. En primer lugar, la paradoja de Zenón, respecto de la inexistencia de la multiplicidad:

*“- ¿Qué quieres decir con esto, Zenón? ¿Que si las cosas que son múltiples (pollà), las mismas cosas (autá) deben ser, entonces, tanto semejantes (hómoia) como desemejantes, pero que eso es, por cierto, imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes, ni los semejantes ser desemejantes? ¿No es esto lo que quieres decir? - Sí, eso es, respondió Zenón. - En consecuencia, si es imposible que los desemejantes sean semejantes y los semejantes, desemejantes, ¿es imposible también que las cosas sean múltiples? Porque, si fueran múltiples, no podrían eludir esas afecciones que son imposibles”*⁴³³.

⁴³² De *katáphêmi*, “afirmación”, la vía catafática o afirmativa, igualmente fue Pseudo Dionisio Areopagita quien la introduce en la teología cristiana, en sus obras: *De divinis nominibus*, *De coelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia*.

⁴³³ Platón, *Parménides*, 127e.

Tal como explica Cornford⁴³⁴, Zenón ha llevado al absurdo la posibilidad de que exista la pluralidad, demostrando, siempre por métodos dialécticos, que ello llevaría a la conclusión de que las cosas tendrían caracteres contrarios al mismo tiempo, semejantes y desemejantes, uno y muchos, etc. Sócrates opone al argumento de Zenón su teoría de las Formas, que es criticada por Parménides. La importancia del sabio eléata para Platón se hace aquí evidente, pues escoge nada menos que al gran Parménides para revisar y criticar su teoría de las Formas y ver cómo por medio de argumentos dialécticos dicha teoría conduce a conclusiones igualmente absurdas.

“En efecto, tú en tu poema, dices que el todo es uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas. Él, por su lado, dice que no hay multiplicidad, y también él ofrece pruebas numerosísimas y colosales. Uno, entonces, afirma la unidad (hén), mientras que el otro niega la multiplicidad”⁴³⁵.

Al argumento de la inexistencia de multiplicidad, Sócrates propone la existencia de una Forma (*eídos*) en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante (*anómoion*). Y que todas las cosas toman parte de lo semejante en sí y de lo desemejante en sí, las cosas participan (*metéchein*) de dos formas contrarias. Y tampoco es absurdo el que:

⁴³⁴ Cornford, *Platón y Parménides*, Madrid, 1989, p. 124.

⁴³⁵ Platón, *op. cit.*, 128b.

“El conjunto de todas las cosas es uno, por participar de lo uno, y que precisamente esas mismas cosas son, a su vez, múltiples, por participar de la multiplicidad”⁴³⁶.

Lo absurdo es que lo uno sea múltiple y lo múltiple uno, es decir, a nivel de las Formas, no se puede aceptar que lo uno en sí sea múltiple y que la forma de la multiplicidad sea uno. Las Formas no tienen afecciones, y menos las afecciones contrarias.

Parménides critica, también, el argumento de Sócrates sobre las Formas separadas. Llega a distintos callejones sin salida, formulando, por ejemplo, dos versiones de la regresión al infinito del “tercer hombre”. Esto ocurre, dice Parménides:

“Porque te has aventurado demasiado pronto en la tarea de definir la Belleza, la Justicia, el Bien y las otras Formas particulares sin haberte ejercitado previamente”⁴³⁷.

Por tanto, se le ha escapado la verdad del argumento de las Formas separadas. Se trata, y para los neoplatónicos desde luego, de saber definir perfectamente las Formas como las tres citadas por Parménides, que son algunas de las auténticas Formas⁴³⁸.

A continuación, los reunidos deciden pedir a Parménides que haga el esfuerzo de mostrar la manera de ejercitarse en la búsqueda de la verdad a partir de un argumento,

⁴³⁶ *Ibidem*, 129b.

⁴³⁷ *Ibidem*, 135c-d.

⁴³⁸ Sobre las Formas como conceptos capaces de autopredicación, entendida como juicio de identidad: “la justicia es justa”, “la belleza es bella”, etc., cf. Candel Sanmartín, M., *El nacimiento de la eternidad Apuntes de filosofía antigua*, Barcelona, 2002, pp. 56-57.

cosa que el anciano filósofo acepta, no sin reticencias, pues sabe el gran esfuerzo que se le pide.

En el comentario *In Parmenidem* de Proclo, se clasifica las hipótesis en nueve⁴³⁹ de la siguiente manera:

“Necesariamente la discusión procede según la significación de estos dos términos, multiplicando y diversificando las hipótesis, porque ella busca en la primera, qué relación sustenta al uno, qué es superior al ser, consigo mismo y con los otros; en la segunda, cómo se comporta el uno, qué es inmanente al ser, en la tercera, cómo se comporta el uno, que es más pobre de esencia que el ser, con relación a sí mismo y con relación a los otros; en la cuarta, cómo los otros, participando del uno, se comportan con relación a ellos mismos y al uno; en la quinta, cómo los otros no participando del uno, se comportan con relación a ellos mismos y con el uno; en la sexta, cómo el uno, si no es en el sentido de que tiene una relación siendo, y otra no siendo, se comportará en relación consigo mismo y con los otros; en la séptima, cómo el uno que no es, en el sentido absoluto del no ser, se comportará en relación consigo mismo y con los otros; en la octava, cómo los otros se comportarán con relación a ellos mismo y con el uno que no es; y en la novena, cómo los otros, coordinados al uno

⁴³⁹ El número de hipótesis que plantea Parménides en la segunda parte del diálogo lo fija la exégesis actual en ocho, algo que no cuestiona Cornford en la obra que seguiremos para el análisis del texto platónico. Sin embargo, en la tradición neoplatónica no hay acuerdo sobre el número de hipótesis. Por ejemplo, Porfirio reconoce nueve hipótesis, al igual que Jámblico, que las agrupa en cinco hipótesis primeras, consecuencia de la existencia del Uno, de donde se deduce la existencia de todos los órdenes de realidad; y las cuatro últimas, que muestran que nada existe sin el Uno. Este será el criterio seguido por Proclo y su maestro Siriano.

que no es absolutamente, se comportaran relativamente a ellos mismos y al uno que no es. Y así termina el método que atraviesa y sigue todas las significaciones del uno y del no ser, y por todas estas significaciones alcanza su final, reuniendo toda la teoría en nueve hipótesis”⁴⁴⁰.

Siguiendo la literalidad del diálogo, las dos primeras hipótesis serían, resumidamente, como sigue:

1ª. Una primera hipótesis en la que se presenta al uno como no múltiple, es decir, de lo “uno mismo”. La hipótesis plantea qué debe seguirse si lo uno mismo es, en los siguientes términos y utilizando la interrogación: “*Si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple?*”. Así nos encontramos con las siguientes negaciones: Obviamente, no es múltiple. No tiene partes, ni es un todo: lo uno no tiene partes y no puede ser un todo, porque la parte es parte de un todo. Y no tendrá ni principio, ni fin, ni medio. No tiene límites ni figura: lo uno es ilimitado, porque no tiene ni principio ni fin, que son límites de las cosas. Ni tampoco tendrá figura. No puede estar en otro ni en sí mismo. No tiene movimiento, ni tampoco es inmóvil, pues no está en ningún lugar. No es lo mismo que algo diferente ni que él mismo, y tampoco será diferente de sí mismo ni de algo diferente. No es semejante, ni disemejante a sí mismo, ni a algo diferente. Lo uno no tiene afecciones. No es ni igual ni desigual, ni a sí mismo ni a otro. No es ni viejo, ni joven, no tiene edad. No tiene parte del tiempo, ni está en ningún tiempo.

Por tanto, el primer término de la afirmación “si el uno es” supone que el uno es además un ser, y por tanto ya no es sólo uno, sino que hemos introducido la dualidad del

⁴⁴⁰ Proclo, *In Parmenidem*, VI, 1039.

uno-ser. A continuación el uno no puede participar de la esencia (*ousía*), pues para ser *ousía* tiene que participar de algún tiempo, la *ousía* tiene una connotación de existencia temporal que el uno no tiene. Y por tanto, lo uno no es, “*lo uno ni es uno ni es*”⁴⁴¹. No hay para él ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación, ni opinión, ni se lo conoce, ni hay ningún ser que de él tenga sensación⁴⁴². De aquí procede la teología mística o *apofática*: al Uno sólo se le puede conocer negando todo lo demás. Ésta es la interpretación de la primera hipótesis a la que llegan los neoplatónicos⁴⁴³, pues racionalmente, sólo podemos negar los atributos del Uno, de la manera como lo hace Parménides.

2ª. A continuación enunciaremos la segunda hipótesis. Si la primera define al uno por la vía de la negación, ahora el uno es definido por la vía de las afirmaciones, considerándolo como uno-múltiple, en los siguientes términos: “*Si lo uno es, ¿es posible que él sea, pero que no participe del ser?*” Así comienza la vía afirmativa. Si el uno es, entonces se sigue que:

“*El ser de lo uno sería, sin ser lo mismo que lo uno; de otro modo, el ser no sería de lo uno, ni él, lo uno, participaría del ser, sino que decir “lo uno es” sería semejante a decir “lo uno es uno”*”⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Platón, *op. cit.*, 141e.

⁴⁴² Plotino, el Uno es inefable, *Enéadas* V 3, 13.1. Cf. Whittaker, J., “*Árrêtos kai akatonómastos*”, en Blume, H.D., *Platonismus und Christentum: festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster, 1983, pp. 303-306.

⁴⁴³ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística*, 1033b, traducción Teodoro H. Martín-Lunas, Madrid, 1995; “*el hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado... Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada*”, es una iniciación a los misterios divinos. En la obra de Proclo encontraremos infinidad de referencias a la experiencia mística necesaria para conocer al inefable Uno.

⁴⁴⁴ Platón, *op. cit.*, 142c.

Pero la hipótesis es “si lo uno es”, no “si lo uno es uno”; si “es” se dice de lo uno en tanto que él es, y “uno” se dice de lo que es en tanto él es uno, entonces no son lo mismo el ser y lo uno, pero pertenecen a aquello mismo que pusimos por hipótesis, a saber, lo uno que es. Totalidad: sería un todo que tendría como partes el uno (*tò hén*) y el ser (*tò eînai*), pero entonces no sería uno, sino dos, además ilimitado, pues cada uno de los dos podría estar compuesto de ambos hasta el infinito. Multiplicidad ilimitada: el ser está fragmentado en partes, todo lo que es, y hay un número ilimitado de partes del ser. Múltiple: lo uno en sí, que participa del ser, se nos muestra múltiple; como ser y uno son diferentes, tenemos dos y de aquí el número. Todo y partes: del número infiere las partes y de las partes el todo. Figura: del todo se sigue el límite, los extremos, con principio, fin y medio. En sí mismo y en alguna otra cosa: cada parte está en el todo, y el todo en otra cosa. Movimiento e inmovilidad, que se deduce por el hecho de estar en otra cosa. Idéntico y diferente. Semejante y desemejante a sí mismo y a los otros. En contacto consigo mismo y con los otros; o bien no lo está. Igual y desigual tanto de sí mismo como de las otras cosas, grande o pequeño. Participa del tiempo: es más joven y más viejo que las otras cosas. Partes del tiempo, del antes, después y ahora.

Esta última será la hipótesis que se desarrolla en la *Teología Platónica* de Proclo, para deducir los dioses que forman la jerarquía del Intelecto, el Unimúltiple, la segunda hipóstasis de Plotino⁴⁴⁵. La primera de las hipótesis se refiere, según la práctica totalidad de los intérpretes neoplatónicos, al Uno inefable, del que sólo se puede afirmar negando, y la segunda hipótesis, mucho más compleja, se refiere al intelecto (*noûs*), que reviste más complejidad que el Uno. Y por él desciende el argumento, como puede

⁴⁴⁵ Plotino, *op. cit.*, V 2, 8.25.

verse en los conceptos expuestos, hasta el tiempo⁴⁴⁶. De hecho los atributos del ser Proclo los deduce en el *Comentario al Parménides*, donde examina las negaciones de la primera hipótesis, de las que aparecen los atributos que luego se asignan a las clases de dioses, tal como muestra en la *Teología Platónica*, donde se contrata tal asignación con otros diálogos platónicos.

Según los autores neoplatónicos, las siguientes hipótesis se refieren a otros niveles de realidad. Queda el alma, el cuerpo, la materia, y otros aspectos de la realidad, a cada uno de los cuales le asignarán una hipótesis. Y a fin de no extendernos innecesariamente en el desarrollo de todas las hipótesis, únicamente destacaré que, en la totalidad de los casos, el itinerario dialéctico de Parménides pasa, en cada una de las restantes hipótesis, por un trayecto semejante, formado por los mismos pares de extremos opuestos: que es – que no es, es el primer par de términos opuestos y el punto de partida; uno - múltiple; todo - parte; limitado – ilimitado, de donde surge la idea de figura con límites; en sí mismo – en alguna otra cosa; inmóvil – en movimiento; idéntico – diferente; semejante – desemejante; en contacto – separado; igual – desigual; joven – viejo, es decir, tiene o no tiene tiempo; le afectan las partes del tiempo o no le afecta.

Estas cadenas de conceptos forman parte del universo de las Formas, que se nos muestran en mutua relación. Se manifiestan en pares de opuestos, y de estas relaciones se deducen otras Formas que se encuentran contenidas en ellas, que gracias a la división van saliendo a la luz. Por ello se hace preciso el ejercicio dialéctico, que es una ciencia que pone de manifiesto la existencia de las Formas y sus mutuas relaciones⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ Que será una cualidad propia del cosmos, cf. Platón, *Timeo*, 37c-39d. La eternidad es cualidad de lo inteligible.

⁴⁴⁷ Platón, *Sofista*, 252e, sobre la comunión “*symplokê*” o comunicación, comunidad, relación, “*koinônia*” entre las Formas.

Capítulo 10. Aristóteles, dialéctica y ciencia del ser.

La actividad de los miembros de la Academia platónica se centró en la práctica de la dialéctica. Pero, con Aristóteles nos encontramos un cambio de propuesta, la vida contemplativa como fórmula que da acceso a las verdades filosóficas. La vida *teórica* o contemplativa es la propuesta peripatética para el filósofo, el sabio que busca el conocimiento verdadero tiene que trabajar sobre las firmes bases de la contemplación y el análisis lógico. Esto permitirá la realización y elevación del alma humana, a imagen del primer principio aristotélico, que, como hemos visto más arriba, es puro pensamiento que se piensa a si mismo.

“A los ojos de Aristóteles, la felicidad política y práctica no es más que secundaria. De hecho, la dicha filosófica se encuentra en la “vida según el entendimiento”, que se sitúa en la excelencia y la virtud más elevada del hombre, correspondiendo a su parte más alta, la mente, y sustraída de los inconvenientes que conlleva la vida activa”⁴⁴⁸.

Ya que el hombre tiene algo de divino en él, que es el *noûs*, y por tanto la vida según éste, es la vida más divina que puede llevar y la que con seguridad conduce a la felicidad:

⁴⁴⁸ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, 1998, p. 91. Donde el autor pone “entendimiento” y “mente” léase “*noûs*”.

“Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto a hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente (noûs) es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana”⁴⁴⁹.

Y la vida *teorética* es la vida del que sabe, del que puede hacer verdadera ciencia. Por ello, Aristóteles se auto-impone la tarea de buscar la verdadera forma de hacer ciencia, por lo que, como académico que fue, precisa evaluar el papel que la dialéctica puede tener a este propósito. Su conclusión es que la dialéctica no sirve realmente para hacer ciencia, pues la división (*dialéctica diairética*) platónica sólo enfrenta dos términos opuestos, del que selecciona uno, que luego continúa dividiendo de forma totalmente arbitraria:

“Si dividimos el género animal en “alado” y “no alado”, no es menos legítimo dividir luego lo alado en “doméstico” y “salvaje” que dividirlo en “blanco” y “negro”, y tan arbitrario es lo uno como lo otro”⁴⁵⁰.

A la dialéctica le falta el término medio que se utiliza en el razonamiento silogístico, más adecuado para el discurso científico. En definitiva, la dialéctica es para Aristóteles un poder universal de examen y crítica⁴⁵¹:

⁴⁴⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* X, 1177b 25-30, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, 1985, p. 396.

⁴⁵⁰ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 247.

*“Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos”*⁴⁵².

Por tanto, la dialéctica queda excluida de la ciencia, y por supuesto de la ciencia de las ciencias, la teología, la ciencia del ser, no puede ser fruto del método dialéctico. Por más que Aristóteles utilice en alguna ocasión la dialéctica, tal y como la aplicaba Platón en el *Parménides*⁴⁵³. Metafísica y dialéctica serán dos cosas distintas y separadas, si bien, Aristóteles no niega que filosofía y dialéctica pueden concurrir en objetivos:

*“La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas – y “lo que es” constituye lo común a todas las cosas- y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía...”*⁴⁵⁴

Sin embargo, los autores neoplatónicos, y siguiendo la definición de Proclo que hemos dado más arriba⁴⁵⁵, entienden la dialéctica, al igual que Platón, como una ciencia suprema y que necesariamente concurre con la teología, de hecho, la teología

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁵² Aristóteles, *Tópicos* I, 101b 1-5.

⁴⁵³ Cf. Berti, E., *op. cit.*, pp. 168-173.

⁴⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica* IV, 1004b.

⁴⁵⁵ *Ut supra*, pp. 128-129.

neoplatónica es una teología puramente dialéctica, entendiendo como tal un conjunto de métodos adecuados para inteligir: *diairética*, *horística*, *apodíctica* y analítica. Así, desde el punto de vista neoplatónico, la *Metafísica* de Aristóteles sería una obra dialéctica, y esta consideración la permite precisamente su forma y estructura⁴⁵⁶.

Pues, la *Metafísica* de Aristóteles es una obra problemática, no sólo para los intérpretes de todos los tiempos, sino por cómo la expone el propio autor⁴⁵⁷. La crítica moderna se agrupa en varias tendencias: los que siguen una interpretación teológica, los que preconizan una interpretación aporética, los que siguen una interpretación onto-teológica y los que siguen una mera interpretación ontológica de dicha obra⁴⁵⁸.

“Se debe señalar que la posición teologizante lejos de ser nueva en la historia de las tradiciones hermenéuticas del aristotelismo, viene a reproponer, en realidad, una de las lecturas más antiguas de la metafísica: la que se remonta claramente a los comentaristas griegos de talante neoplatónico, tales como Siriano o Asclepio; y puede reconocerse también, de modo más matizado, tanto en Alejandro de Afrodisia, como en los discípulos directos del Estagirita: Teofrasto y Eudemo. Ciertamente se puede decir que para la tradición griega en su conjunto, desde el pensamiento presocrático al de Eustratio o Clemente de Alejandría, dentro ya del movimiento patrístico, el arché, el Ser, y toda aquella entidad fundante que tenga carácter de Principio, se identifica con la divinidad o se considera divina. No es,

⁴⁵⁶ De hecho tal como plantea Beierwaltes, W., *op. cit.*, p. 61, el método de Proclo se apoya en la estructura triádica, que consiste en introducir términos medios a la los pares de opuestos platónicos.

⁴⁵⁷ Oñate y Zubía, T., *op. cit.*, p. 90.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 70.

por lo tanto, extraño, que las lecturas griegas de la filosofía primera no pongan jamás en duda la impronta teológica de este saber. Otra cosa bien distinta es que los estudiosos griegos de Aristóteles entendieran que la filosofía primera se reduce a sabiduría teológica por excluir de su consideración propia cualquier otro objeto y, en concreto, las entidades pertenecientes al ámbito de lo sensible. Esto exige, desde luego, ser revisado; pero a favor de la lectura teológica debe retenerse desde este momento, el sólido apoyo suministrado por el testimonio de la tradición helena que, unánimemente en este punto, reconoció siempre en la sophía o proté philosophía un lógos de lo theíon, o también de ello”⁴⁵⁹.

Una lectura problemática de dicha obra permite deducir que la *Metafísica* no tiene un estatuto epistemológico, sino dialéctico⁴⁶⁰. De hecho, si ello es así, se podría afirmar, que la *Metafísica* no es otra cosa que el resultado de un ejercicio dialéctico efectuado por Aristóteles, tal como lo propone Parménides, en el diálogo homónimo de Platón.

El libro V de la *Metafísica* es un libro de definiciones, donde Aristóteles emplea claramente y con profusión la *horística*. Además, en dicho libro se definen los siguientes conceptos: principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, uno (*tò hén*), el ser (*tò ón*), la entidad (*ousía*), lo mismo, lo diferente, lo semejante y lo desemejante, lo opuesto, lo anterior y lo posterior, la potencia y la impotencia, la cantidad, la cualidad,

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 86.

⁴⁶⁰ En la obra de P. Aubenque que hemos citado, se nos presta una lectura problemática de la *Metafísica*, lo que permite valorar los libros de la *Metafísica* como discursos abiertos y problemáticos sobre el ser, y por tanto, podría entenderse que son dialécticos. Lo que vendría a confirmar la interpretación neoplatónica de la teología como una ciencia necesariamente dialéctica.

lo relativo, lo perfecto (*téleios*). Estos son los términos cuyas definiciones se enuncian en el libro V de la *Metafísica*, y todos ellos o en su mayoría son términos utilizados por los dialécticos anteriores, en particular, son términos que hemos visto en las cadenas de conceptos utilizadas por Platón en el *Parménides*. Todo apunta a que Aristóteles trató de fijar los términos con los que jugaban libremente los filósofos académicos y los dialécticos en sus ejercicios metafísicos, a fin de dar una mayor consistencia y fiabilidad a sus reflexiones sobre el ser, aproximándolos más a la idea de las ciencias matemáticas, paradigmas griegos de la verdadera ciencia.

La ciencia teológica que busca Aristóteles también pretende utilizar la demostración (*apodíctica*), que, por otra parte, le dotaría del estatuto de verdadera ciencia:

“En cuanto a los principios demostrativos, es discutible si su estudio corresponde a una ciencia o a más de una (y llamo “principios demostrativos” a las opiniones comunes a partir de las cuales todos demuestran, por ejemplo, que “toda cosa necesariamente ha de afirmarse o negarse”, y que “es imposible ser y no ser a la vez”, y todos los demás principios de este tipo), si la ciencia de éstos y la de la entidad son uno o son distintas, y si no es una, cuál de ellas ha de caracterizarse como la que ahora andamos buscando”⁴⁶¹.

En efecto, la ciencia de la entidad es una ciencia demostrativa, que parte igualmente de principios como las demás ciencias, las primeras *aporías* que se plantean

⁴⁶¹ Aristóteles, *Metafísica* III, 996b 25-30.

en el libro III de la *Metafísica* guardan relación con el carácter científico de la ciencia del ser, en el sentido que Aristóteles da a la ciencia, que ya hemos visto, al comentar los *Analíticos*, implica la necesidad del carácter *apodíctico* de toda ciencia que pretenda ser tal, para lo cual es preciso utilizar el silogismo *apodíctico*, el único útil para el conocimiento verdadero de algo.

Por ello, Aristóteles mostrará en el siguiente libro (IV) los principios y axiomas de su recién fundada “*ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen*”⁴⁶², principios y axiomas que podrán ser utilizados en las demostraciones de esta nueva ciencia.

Por último, encontramos también la utilización del método *diairético* en el libro III, cuando presenta las aporías:

*“Pero el lugar más claro y más célebre donde Aristóteles emplea el método del Parménides es en el libro III de la Metafísica. Y ello no es por azar. El objeto de la Metafísica, en efecto, es el ser en cuanto a ser, que es lo más apto, a causa de su generalidad, para ser tratado por medio del método dialéctico”*⁴⁶³.

E. Berti muestra el uso de la *diairética* por parte de Aristóteles en la presentación de las aporías del libro III, pues para formularlas correctamente debe oponer las distintas opiniones sobre la cuestión planteada, lo que le obliga a clasificar de forma *diairética* los distintos puntos de vista e incluso otros posibles, no contemplados por sus predecesores.

⁴⁶² *Ibidem*, IV, 1003^a 20.

⁴⁶³ Berti, E., *op. cit.*, p. 172.

En cualquier caso, y aunque para los autores neoplatónicos la teología aristotélica forme parte de la ciencia dialéctica por excelencia, para el propio Aristóteles la dialéctica, tal como la describe en el libro I de los *Tópicos*, no se trata de un arte divino, sino de un ejercicio destinado a la conversación sobre cuestiones filosóficas y de los restantes conocimientos⁴⁶⁴. Pues las proposiciones indican bien un “género”, bien un “propio”, bien un “accidente”, bien “el que es ser” (*tò ti ên eînai*), este último, es la definición (*hóros*). Aristóteles en los *Tópicos* establece las reglas del correcto interrogar dialéctico, sobre las cuestiones relativas al ser, que se concretan y detallan en los distintos libros de la *Metafísica*, reglamentando así aquella práctica divina que había servido a Sócrates para encontrar los principios morales implícitos en cada acción, y a Platón, la verdad sobre los inteligibles, verdaderos entes divinos.

⁴⁶⁴ Aristóteles, *Tópicos* I, 101a.25 – 101b.5.

Capítulo 11. *Anábasis celeste.*

Los desarrollos posteriores de la Academia nos obligan a dar un salto en el tiempo, ya que dicha institución pierde el interés por las cuestiones ontológicas y metafísicas, y no será hasta la generación de los autores que hemos llamado filósofos del *noûs*, que volveremos a encontrar algo semejante a una dialéctica aplicada a cuestiones ontológicas y teológicas.

Los filósofos del Platonismo medio, tienen una concepción del *noûs* muy similar a la idea del primer motor inmóvil de Aristóteles, que se coloca en la cúspide de la realidad. Fuertemente influenciados por el platonismo y el estoicismo de corte religioso, Dios es el mismo *noûs*, y no hay nada más allá de él⁴⁶⁵. Por lo que tenemos, desde un punto de vista general, tres naturalezas: la corporal, la anímica y la divina, que es intelectual.

Sin embargo, la divinidad intelectual se encuentra a distintos niveles de trascendencia. En Filón de Alejandría se trata de un nivel de inefabilidad y ocultamiento, muy propio de la visión religiosa del judaísmo:

*“Pues solo y uno por sí es Dios, no habiendo nada semejante a Dios”*⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ Cf. Montserrat Torrents, J., *Las transformaciones del Platonismo*, p. 12.

⁴⁶⁶ Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes*, II, 1: “*mónos dè kai kath'autòn heîs hôs o theós, audèn dè hómoion theôî*”, traducción José Pablo Martín, Madrid, 2009, p. 207, que remite a *Is.* 46:5.

Este autor, que, sin duda, tuvo una fuerte influencia en todos los demás autores del Platonismo religioso, coloca la trascendencia divina a un nivel demasiado lejano e inalcanzable. Los dioses griegos se encontraban mucho más próximos al mundo y al hombre. El monoteísmo judío, sin embargo, fuerza en exceso la trascendencia.

“Las últimas palabras de este pasaje señalan la consecuencia de la desproporción que existe entre Dios y las criaturas: que el espíritu humano es impotente para comprender la esencia divina. Sigue siendo para Él enteramente misteriosa. Se trata de la doctrina de la incomprehensibilidad divina (akatalêptos), que jugará un papel tan importante en los Padres de la Iglesia, en especial en Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo. Es bien sabido que esta doctrina aparece por distintos sitios en la época de Filón. La encontramos entre los gnósticos, en los escritos herméticos”⁴⁶⁷.

Utilizando el sistema alegórico, Filón interpreta el símbolo del maná del desierto:

“Este pan que nos ha dado el Señor para comer, ésta es prescripción del Señor”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Daniélou, J., *op. cit.*, 1962, pp. 172-173.

⁴⁶⁸ *Septuaginta*, Ex. 16, 16: “hòn édôken kýrios hymîn phageîn· toûto tò rêma, hò synétaxen kýrios”.

El cual asocia con el *lógos*, una criatura surgida de la boca de Dios⁴⁶⁹, que, a lo largo de su obra, se convierte en hipóstasis soteriológica, pues ayuda al hombre a saltar hasta la super-trascendencia divina. Hay varias acepciones del *lógos*, la más “personalizada” la encontramos en el tratado *De confusione linguarum* donde se nos presenta al *lógos* como un arcángel:

*“Si alguien no es todavía digno de ser nombrado hijo de Dios, que se apresure a conformarse con el lógos primogénito (prôtógonos), el más antiguo de los ángeles, de tal suerte que es arcángel y que lleva varios nombres: es llamado, en efecto, principio, nombre de Dios, lógos, hombre a imagen, vidente, Israel. Así, si no somos todavía capaces de ser considerados como hijos de Dios, al menos podemos serlo de su imagen sin forma el santísimo lógos. Porque el lógos muy antiguo es imagen de Dios”*⁴⁷⁰.

Muestra así que la condición de hijo de Dios la alcanza el hombre gracias al *lógos*, que es la palabra salida de la boca de Dios. Así aproxima igualmente su doctrina soteriológica a la idea platónica de la dialéctica, que permite divinizar al ser humano, gracias a que se trata de una ciencia divina para conocer lo inteligible. En Filón, pues, tenemos en el *lógos* el elemento más dialéctico. Dios es intelecto y padre, y la Sabiduría es la madre del *lógos*⁴⁷¹, estas hipostizaciones de los principios teológicos del judaísmo, son el antecedente más claro de la hipostización cristiana del *lógos*, identificado con

⁴⁶⁹ Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes*, III, LXI, 176.

⁴⁷⁰ Filón de Alejandría, *De confusione linguarum*, XXVIII, 146-147, traducción de J. Daniélou, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁷¹ Filón de Alejandría, *De fuga et inventione*, XX, 109.

Jesucristo, y su función soteriológica ya la encontramos en el *lógos* de Filón, cuyo objetivo es acercar la trascendencia divina al ser humano.

En todo el Platonismo medio habrá una constante preocupación por acercar al alma humana, o al menos su parte más divina, a Dios, que aparece siempre como Intellecto. Para ello, habrá distintas formas de entender el ascenso del alma hacia las regiones inteligibles, que tomarán la forma de viajes por las regiones celestes hasta las zonas más puras y elevadas del universo. Se trata de una *anábasis* que podríamos considerar dialéctica o preparatoria de la dialéctica, inspirada en el fragmento del *Banquete* 210a – 211d.

La *anábasis* de Filón de Alejandría, camino que busca el encuentro con el Dios del Antiguo Testamento, que es el *Noûs* inefable y desconocido, presenta distintas etapas, que culminan con el *lógos*. Estas etapas tienen relación con distintas potencias (*dýnamis*), que son concretamente cinco: primero las Prohibiciones de la Ley, y después los Preceptos de la Ley; le sigue la Misericordia divina, que es otra de las potencias; y por último, la Potencia Gobernadora y la Potencia Creadora.

“Esta estructura de las cinco potencias representa un elemento constante de la teología de Filón. Están ordenadas de acuerdo con un orden jerárquico. En su ascensión hacia Dios, el alma encuentra primero la prohibición del pecado, después la obediencia de la ley, después el arrepentimiento ante la misericordia, el reconocimiento de la soberanía, y, finalmente, la adhesión al amor creador”⁴⁷².

⁴⁷² Daniélou, J., *op. cit.*, p. 179.

Hay ya en Filón una teología afirmativa, que consiste en el ascenso gracias a las potencias⁴⁷³, los misterios menores, y una teología negativa, que consiste en aproximarse a la esencia misteriosa de Dios, negando y distinguiendo a Dios de sus potencias, los misterios mayores⁴⁷⁴.

“Así, quien está en medio escoltado por sus dos potencias muestra a la inteligencia contemplativa unas veces a uno y otras veces a los tres: al uno, cuando el alma perfectamente purificada y que ha traspasado la diada vecina de la mónada se lanza hacia el ser sin mezcla, simple, y que se basta absolutamente a sí mismo; los tres, cuando, no iniciada todavía en los grandes misterios, se encuentra todavía en los ritos de los pequeños y no puede aprehender al uno sin algo que sale de él, sino sólo por sus obras, en cuanto crea o reina”⁴⁷⁵.

En la filosofía hermética encontramos otro sistema cosmológico con una *anábasis* análoga, que incluye también una teología, con importantes componentes místicos y religiosos. En el diálogo *Asclepio*, Hermes Trismegisto habla de su filosofía como una “*religión del pensamiento*”⁴⁷⁶. Los textos herméticos incluyen una

⁴⁷³ Este ascenso escalonado es el fundamento de la conversión, que según la concepción dialéctica de Proclo sería una *anábasis* analítica.

⁴⁷⁴ Cf. Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, tomo II, Buenos Aires, 2003, p. 236.

⁴⁷⁵ Filón de Alejandría, *Sobre Abraham*, 119-122, traducción de J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁷⁶ *Asclepio*, II, 3, 25, sobre la piedad hermética por el conocimiento, ver *Corpus Hermeticum*, VI, 5 y nota *ad loc.*, *Textos Herméticos*, introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot, Madrid, 1999, p. 139.

descripción del cosmos, del hombre y de Dios, con marcadas influencias egipcias⁴⁷⁷, así como la vía de realización iniciática y religiosa para el alma humana, que proponen los Misterios Egipcios, desde el punto de vista de la comunidad religiosa hermética⁴⁷⁸. Hermes Trismegisto, al igual que otros autores del Platonismo medio, propone un viaje a través del cosmos, hasta las regiones supra-celestes, donde el alma puede contemplar y asemejarse a Dios. El guía de este viaje celeste será el *noûs*, al que Hermes llama *Poimandres*.

En el primer diálogo del *Corpus Hermeticum* que lleva por título *Poimandres*, también presenta una teología afirmativa de “conversión” (o en palabras de Proclo: analítica), pues el viaje del alma consiste en una purificación a través de las distintas regiones o esferas celestes⁴⁷⁹. *Poimandres* es la divinidad, se trata del *noûs authenticas*⁴⁸⁰, que sólo se revela al hombre cuando éste pone en suspenso sus sentidos, y entra en una especie de meditación profunda. Entonces, cuando *Poimandres* se revela, explica por medio de imágenes el origen y composición del cosmos, y cómo el alma debe elevarse y purificarse, para cantar himnos a Dios con todas las restantes potencias inteligibles.

Como en todo el pensamiento griego, la elevación del alma es posible por medio de la semejanza, sólo asemejándose se llega a conocer. Así, quien quiere conocer a Dios debe volverse semejante a Él, y ello es posible por medio del *noûs*, que puede ser todas las cosas:

⁴⁷⁷ Cf. Samaranch Kirner, F., *Filosofía y Teúrgia Una interpretación del Hermetismo*, Madrid, 1999, pp. 119-137.

⁴⁷⁸ Comunidad religiosa de la que testimonia Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 4, 35.2-37.3.

⁴⁷⁹ La *anábasis* hermética del alma, *Corpus Hermeticum*, I, 25-26.

⁴⁸⁰ Intelecto rector o gobernador, *ibidem*, I, 2.

“Si no puedes igualarte a Dios no puedes comprenderlo: pues sólo lo semejante comprende a lo semejante. Crece hasta ser de una grandeza inmensa, sobrepasa a todos los cuerpos, elévate por encima de todos los tiempos, transfórmate en eternidad. Entonces comprenderás a Dios. Imprégname con el pensamiento de que para ti nada es imposible; considérate como inmortal y capaz de comprenderlo todo, las artes, las ciencias y la naturaleza de todo lo que vive. Sube más alto que toda altura, desciende más bajo que toda profundidad. Reúne en ti las sensaciones de todo lo creado: del fuego y del agua, de lo seco y lo húmedo; imagina que estás en todas partes al mismo tiempo: sobre la tierra, en el mar, en el aire; que aún no has sido creado; que estás en el seno materno; que eres adolescente, anciano; que estás muerto y más allá de la muerte. Si puedes abarcar todo eso a la vez en tu conciencia: tiempo, lugares, acontecimientos, calidades, cantidades, entonces comprenderás a Dios”⁴⁸¹.

Ahora bien, previamente hay que elevarse por encima de las esferas, atravesar el cosmos, purificando al alma de todas sus impurezas astrales⁴⁸², para llegar a la región del *Hiperurano* platónico, que se identifica con la octava esfera de las estrellas fijas. Allí es donde las estrellas cantan himnos armoniosos de alabanza a Dios, el Padre. El camino es como sigue:

⁴⁸¹ *Ibidem*, XI, II, 3, 20.

⁴⁸² Los planetas representan en la tradición astrológica distintas virtudes y defectos anímicos.

“Y así, lo restante, se eleva hacia las alturas, pasando a través de la armadura de las esferas: En el primer círculo abandona la actividad de aumentar o disminuir (la esfera de la Luna); en el segundo, la maquinación de maldades, ineficaz engaño (la esfera de Mercurio); en el tercero, el ya inactivo fraude del deseo (la esfera de Venus); en el cuarto, la manifestación del ansia de poder, desprovista ya de ambición (la esfera del Sol); en el quinto, la audacia impía y la temeridad de la desvergüenza (la esfera de Marte); en el sexto, los sórdidos recursos de adquisición de riquezas, ya inútiles (la esfera de Júpiter); en el séptimo círculo, en fin, la mentira que tiende trampas (el círculo de Saturno). Llega entonces a la naturaleza ogdoádica, desnudado de los efectos de la armadura, y por tanto sólo con su potencia propia (potencia intelectual). Y, con todos los seres, canta himnos al Padre y todos se regocijan con su venida. Oye entonces, ya igual a sus compañeros (las estrellas), a ciertas potencias por encima de la naturaleza ogdoádica (el hiperurano), que cantan himnos a Dios con voz dulce. Vienen al punto, ordenadamente, a presencia del Padre, se confían a sí mismos a las potencias y, tornándose potencias, se hallan en Dios. Tal es la feliz consumación de los que poseen conocimiento, ser divinizados”⁴⁸³.

⁴⁸³ *Corpus Hermeticum*, I, 25-26, este fragmento presenta el viaje del alma desde la tierra hacia la octava esfera de las estrellas fijas, según la concepción filosófica del universo, formado por esferas homeocéntricas con el centro en la tierra y el límite en la octava esfera, entre la tierra y la octava esfera estaban las siete esferas planetarias: la esfera de la Luna, de Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y la esfera de Saturno. Sobre los astros dioses, ver Platón, *Leyes X*.

En el hermetismo tenemos un ejemplo de teología afirmativa cosmológica. Muy claramente, el autor de dichos textos nos muestra la catarsis que debe experimentar el alma, y que consiste en un viaje por las regiones celestes, con claras influencias egipcias. Pero igualmente, ello está muy influenciado por el mito final de la *República* de Platón, donde vemos igualmente al alma de un guerrero de Panfilia, Er, atravesando las regiones celestes. El Platonismo medio al considerar a Dios como intelecto y principio supremo, considera, también, la actividad intelectual como una actividad divina, y son por tanto las pasiones del alma, las que la contaminan y le impiden la elevación hacia Dios, más allá de las regiones celestes. La actividad intelectual y divina, en la filosofía platónica de esta época, se encuentra totalmente equiparada al movimiento de la octava esfera celeste, de las estrellas fijas, cuyas estrellas y constelaciones son un claro reflejo de las Formas platónicas.

Capítulo 12. Conceptos básicos de la teología dialéctica.

Para Plotino, al igual que para Platón, la dialéctica es un arte divino, no un mero instrumento de conversación. La dialéctica es el arte, método o práctica que permite el ascenso al Uno, la “*anagôgê*”⁴⁸⁴. Es el único sistema de subida al mundo inteligible. El músico y el enamorado del *Fedro*⁴⁸⁵, pueden llegar a las puertas de la realidad superior, pero para elevarse a la región inteligible, la pradera de la verdad del *Fedro*⁴⁸⁶, sólo hay una vía: la dialéctica. Y es que el enamorado y el músico no utilizan el intelecto, mientras que el filósofo sí, y tal como veremos a continuación, es preciso utilizar el *noûs*, para llegar al Uno, que está más allá del ser-*noûs*⁴⁸⁷.

Plotino regresa a la idea de Platón de la dialéctica divinizadora, que más que simple ejercicio de lógica⁴⁸⁸, es la sabiduría misma sobre el ser. No es una ciencia de proposiciones, sino una ciencia sobre el ser, un saber totalmente ontológico y metafísico. Por tanto, con Plotino tenemos, de nuevo, una dialéctica que sirve para alcanzar el conocimiento de las cosas del cosmos y del intelecto, y también, es un arte que permite la elevación del alma hasta la experiencia del Uno, el primer principio.

⁴⁸⁴ “Elevación” o “subida”. Plotino, *Eneada* I 3, 1.

⁴⁸⁵ Platón, *Fedro*, 248d.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, 248b.

⁴⁸⁷ El principio de identidad entre el ser y el *noûs* de Parménides es asumido también por los filósofos neoplatónicos, cf. Beierwaltes, W., *Plotino Un camino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, publicado en italiano, con la traducción de Enrico Peroli, Milán, 1993, pp. 31-33.

⁴⁸⁸ Plotino, *Enéada* I 3, 5.10, hace una referencia a la instrumentalización de la lógica por parte de Aristóteles: “Pues cierto es que no hay que pensar que sea éste un órgano del filósofo, pues no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja los seres como material. Se acerca a ellos, empero, metódicamente, llevando consigo, junto con los teoremas, las cosas reales.”

El razonamiento (*lógon*) de conversión (*epistrephês*) es imprescindible para regresar hacia el Ser y más allá de éste, hasta la meta, el Uno y primero (*henòs kai pròtou*). El camino de la *epistrephês* comienza con la visión por el alma del Alma misma y continúa con la elevación es la contemplación del *Noûs*, pues,

“El alma, aun siendo una cosa tal cual la mostró el razonamiento, no es más que una imagen del *Noûs*”⁴⁸⁹.

Ello fundamenta la obra de Porfirio sobre el ascenso del alma a los inteligibles⁴⁹⁰, fundamento, a su vez, de los *Elementos de Teología* de Proclo, donde se muestra la teología afirmativa y la *anagôgê* neoplatónica, que tiene en la *epistrephês* la actividad dialéctica de elevación del alma y del intelecto que en ella reside por las regiones del Intelecto divino y separado. Si para los filósofos del Platonismo medio la elevación tenía que ser a través del alma cósmica hasta las regiones supra-cósmicas e inteligibles, pues el principio supremo era el *Noûs*, en el Neoplatonismo tenemos un grado más de trascendencia, dado que, al ser el primer principio el Uno, el viaje también debe atravesar el intelecto, en primer lugar, el cosmos⁴⁹¹, pero, inmediatamente después, el *noûs*.

Pero, como ya dijimos, esta segunda etapa del itinerario no es una mirada al exterior, como en la primera, sino hacia el interior, cuando el alma mira al *noûs* lo contempla desde dentro, recibe desde dentro lo que piensa y actualiza. Y en el interior encontramos *noûs* y ser, “*noûs kai ón esti*” de cada cosa; las cosas primarias son: *noûs* (intelecto), *ón* (ser), alteridad (*eterótês*) e identidad (*tautótês*), y además tiene el

⁴⁸⁹ Plotino, *op. cit.* V 1, 3.

⁴⁹⁰ Porfirio, *Sentences, Porfyriou aphormai pròs tà noêtá*, trabajos editados por Luc Brisson, París, 2005.

⁴⁹¹ El cosmos es equivalente al Alma, tercera hipóstasis de Plotino.

movimiento (*kínêsin*) y la estabilidad (*stásin*). Plotino resume así la dialéctica del *Parménides* y la presenta como una etapa más del viaje de elevación hacia el Primer Principio. Usa los términos parmenídeos: por la identidad las cosas son unas y por la alteridad son múltiples, dando origen al número, la cantidad (*posòn*) y por último a la cualidad.

Pero el viaje no termina en esta etapa dialéctica, sino que continúa hacia el padre del *Noûs*, que nace del Uno y una vez nacido genera todos los seres (*ónta*), toda la belleza de las formas (*tôn ideôn kállos*) y todos los dioses inteligibles (*theoûs noêtoûs*), este dios que contiene todo esto es *Crono*, el *Noûs*, que como dice el mito, retiene a toda su prole en su seno, que son las Formas divinas e inteligibles.

El conocimiento comienza por la actividad del alma, en la que recae la percepción sensible (*aísthêsis*) y transmite lo que percibe a la facultad dianoética (*dianoía*), ésta busca en la memoria la figura de lo percibido, por lo que la imaginación y la memoria están relacionadas estrechamente. Después, sobre la figura identificada se podrá emitir un juicio⁴⁹². En el alma reside igualmente el *noûs* que permite percibir el bien. El proceso descrito se refiere a la facultad racional, que se proyecta hacia el exterior, sin embargo, el *noûs* cuando interviene en el proceso, lo hace sólo hacia el interior, el *noûs* es algo que se superpone al alma, que tiene su propio mundo y naturaleza, pero que es la manera que tenemos de unirnos con las “*cosas de arriba*”⁴⁹³.
Y el ascenso hacia la luz comienza:

⁴⁹² Plotino, *op. cit.*, V 3, 1-3. Sobre la influencia de Aristóteles en la concepción del alma de Plotino, ver Blumental, H.J., *op. cit.*, “Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory”, VII, pp. 41-58.

⁴⁹³ Plotino, *op.cit.*, V 3, 5 y ss.

“Despojando al hombre, a ti mismo, claro está, primero del cuerpo, y luego, del alma modeladora del cuerpo, sobre todo de la sensibilidad, de los apetitos, de las iras y de las otras futilidades por el estilo, dada su tendencia tan pronunciada a lo mortal. La parte restante del alma es esa que decíamos que era imagen de la inteligencia y que guardaba una luz de aquella a la manera del halo luminoso que, prolongándose más allá de la esfera constituida por la magnitud del sol, la rodea con el brillo emitido por ella”⁴⁹⁴.

Esta primera purificación del alma coincide con las purificaciones que planteaban los filósofos del Platonismo medio, pero luego, Plotino continúa el viaje y para ello recorre los conceptos de la dialéctica parmenídea, pues la dialéctica forma parte de la segunda etapa del viaje. Y así, de la identidad y de la alteridad deduce que el *noûs* es múltiple, y de ésto el número, para descubrir su carencia de aquél que es anterior al *noûs*, y del que tiene necesidad. El Uno es identificado con el inefable⁴⁹⁵ y sólo podemos hablar de él por medio de una teología negativa, “*es que decimos lo que no es, pero lo que es, no lo decimos*”⁴⁹⁶.

La tesis neoplatónica de la procesión de los principios constituye el fundamento de las doctrinas teológicas de Proclo, sistematizadas en sus *Elementos de Teología*. Del Uno surge una serie de seres engendrados en procesión causal descendente hacia la

⁴⁹⁴ *Ibidem*, V 3, 9.4-10. Se observa que la catarsis preparatoria plotiniana coincide con la *anábasis* hermética, consistente en el viaje celeste del alma, hasta llegar a las regiones de la *ogdóada*. Lo que sucede en este caso, es que la purificación del alma es el paso previo a las meditaciones intelectuales y a la unificación final con el Uno.

⁴⁹⁵ Damascio reconocerá un principio “inefable” más allá del Uno, completamente incomprensible y totalmente silencioso, del que nada se puede decir y venerar por una sublime ignorancia, Damascio, *De principiis (aporiai kai lyseis peri tôn prôtôn archôn)* I, 2 26-27, en la edición de L.G. Westerink & J. Combès, París, 2002, p. 39, 5-10.

⁴⁹⁶ Plotino, *op. cit.*, V 3, 14.

multiplicidad, siendo cada causa más simple que sus efectos, que van perdiendo divinidad y potencia⁴⁹⁷. Y es por la vía de la conversión por la que los seres compuestos alcanzan la meta de toda su aspiración. La doctrina de los tres dioses, así como los conceptos de procesión (*próodos*) y de conversión (*epistrephês*) son el fundamento de la dialéctica neoplatónica, pues explican las vías de ascenso y descenso del alma hacia Uno, destino final de toda conversión.

La doctrina de los tres dioses.

La posteridad de Plotino tiene como actividad principal la exégesis de los textos de Platón y Aristóteles⁴⁹⁸, los autores neoplatónicos son, sobre todo, intérpretes y comentaristas consagrados a realizar una síntesis de toda la filosofía antigua. Ciertas doctrinas contenidas en las *Enéadas* serán la clave que permita esta síntesis. Doctrinas que recogerá Porfirio en sus *Sentencias* y que serán sistematizadas por Proclo en los *Elementos de teología*⁴⁹⁹. Estas doctrinas serán presentadas como claves de interpretación de los textos del divino Platón y de Aristóteles, en todas las obras de los

⁴⁹⁷ Cf. Lernould, A., “La dialectique comme science première chez Proclus”, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 71 (1987), p. 516.

⁴⁹⁸ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* México, 1998, p. 188.

⁴⁹⁹ D’Ancona, Cristina, “Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de Théologie* de Proclus”, en Porfirio, *op.cit.*, pp. 139-274. Las *Enéadas* de Plotino fueron recopiladas y ordenadas por su discípulo Porfirio que, igualmente, escribió un texto, cuyos fragmentos se han conservado en forma de sentencias y que llevan por título “*Puntos de partida hacia los inteligibles*” (*aphormai pros ta noëta*), conocido por el título de *Sentencias*, donde intenta compilar de forma esquemática las cuestiones esenciales contenidas en las *Enéadas*, y que serán el fundamento de las doctrinas neoplatónicas de la antigüedad tardía. No sabemos hasta que punto, los *Elementos de teología* de Proclo hubieran sido posibles sin el precedente de las *Sentencias* de Porfirio, lo cierto es que el estudio comparativo de las tres obras, efectuado por Cristina d’Ancona, incluido en la obra citada de Luc Brisson, pone de manifiesto los prestamos, a menudo literales, de unas obras respecto de las anteriores. La obra de Proclo, sin embargo, es una síntesis ordenada “*more geometrico*”, inspirada en los *Elementos* de Euclides, donde unas proposiciones se presentan como la consecuencia lógica de las anteriores, sistematizando, de forma brillante, las doctrinas neoplatónicas esenciales, y que por ello puede servir de guía hermenéutica de toda esta tradición.

autores de tradición neoplatónica, desde Porfirio hasta Simplicio, pasando por Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio.

En primer lugar, común a todos ellos, es la doctrina metafísica de los tres dioses de Plotino. Si bien, en todos los autores no presenta idénticos matices, esto se verá claramente en la *Teología platónica*, donde Proclo se separa en algunas cuestiones relativas al *noûs*, tal como lo había presentado Plotino. Sin embargo, todos están de acuerdo en admitir que existen tres principios de todo lo incorporal: el Uno, padre de todas las cosas y del que todo procede, el *Noûs*, y el Alma, el tercer y último principio de todo cuanto es verdaderamente. Se trata de tres principios independientes y separados, claramente diferenciados uno de otro, con naturalezas igualmente bien definidas y diferenciadas, que tienen rango de *hipóstasis* – realidades últimas.

Ello, de entrada, presupone que existe un Uno que está más allá del Ser, más allá del *Noûs*, y que es origen de todas las cosas. Se identifica con el Bien, porque es completamente estable y absoluto, carece de movimiento y es una realidad totalmente inefable. Plotino cuando describe a este Uno lo hace a partir de una experiencia extática de absoluta quietud, en la que, a veces, el Uno se manifiesta, como unificándole. Por tanto, no sólo se trata de una construcción especulativa sino también de una verdadera experiencia mística. Y puede caracterizarlo y distinguirlo de lo demás, por lo que lo describe totalmente separado e independiente del segundo principio: el *Noûs*. Esta primera distinción ya diferencia a los autores seguidores de Plotino de la tradición medio platónica, que identificaba, siguiendo a Jenócrates, el primer principio con el *Noûs*. El antecedente más próximo a esta nueva visión neoplatónica es Espeusipo⁵⁰⁰.

⁵⁰⁰ Cf. Dillon, J., *The Golden Chain*, “Speusippus in Iamblichus” y “Xenocrates Metaphysics, Fr. 15 (Heinze) Re-examined, Hampshire, 1990; Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1960, p.101.

En el *Noûs* ya encontramos una realidad diversa, se trata del Ser, si bien es distinto al Uno, y aunque uno y único, a imagen de su Padre, en él está contenida la idea de multiplicidad, a la que igualmente unifica, de manera que, cuando tiene una experiencia mística de la Belleza, Plotino puede ver la diversidad en cada cosa, pues cada Idea que se encuentra en el *Noûs* contiene en sí misma el resto de los seres inteligibles que se encuentran en este segundo principio. Plotino, explica su origen como una emanación procedente del Uno, pero totalmente independiente de él. Una característica de la Belleza de las visiones extáticas es que en ella no existe separación, existe multiplicidad, pero en cada inteligible se encuentran contenidos todos los demás, como siendo uno con todos, cada inteligible es un todo indiviso, por lo que en el reino del *Noûs* no cabe la separación⁵⁰¹. Esto es así en Plotino, pero no en Proclo, donde existe la idea de separación y el intelecto separador en el plano del *Noûs*. Por ello, el Demiurgo plotiniano, el creador del *Timeo* que ordena el cosmos separando la mezcla del ser con lo mismo y lo otro, sólo es posible en el plano del Alma. No así en Proclo, donde el Demiurgo es intelectual⁵⁰².

El Alma es el tercer principio, determinado precisamente por la separación, es fruto de la separación y su actividad superior es separadora, el *lógos*, la razón. El orden fundamental del Alma, según el *Timeo* de Platón, se expresa por medias aritméticas y armónicas, es un orden lógico y matemático⁵⁰³. En este plano de realidad, tenemos un Alma, principio hipostático, pero luego también tenemos diversidad de almas particulares. El Alma del cosmos es a su vez una segunda alma, distinta del Alma arquetípica que es principio y dios de todas las almas. Lo mismo sucede con el *noûs*,

⁵⁰¹ Cf. Plotino, *op. cit.*, V 8, 9.1-15.

⁵⁰² Cf. Proclo, *Comentario sobre el Timeo* II, 305.16-306.1; 310.3-317.20.

⁵⁰³ *Ut supra*, nota 127.

fruto de la multiplicidad, tendremos distintos rangos del *noûs* que no son el *Noûs* mismo.

Estos tres primeros dioses aparecen en el ejercicio dialéctico de Parménides: el Uno no es el Ser, y es pura unidad sin multiplicidad, la primera hipótesis del *Parménides*; la segunda hipótesis cuando el Uno es, y es por tanto un todo y una multiplicidad; y la tercera hipótesis, cuando el Uno es y las otras cosas participan de él⁵⁰⁴. Así ajusta Plotino su experiencia mística a la supuesta teología platónica desarrollada en aquel diálogo metafísico. Sin embargo, no va mucho más allá en la exploración de estas coincidencias. Porfirio, Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio⁵⁰⁵, utilizarán el diálogo platónico como un verdadero manual de teología, desarrollando de forma detallada los distintos rangos de los tres “Unos”, a partir del despliegue de conclusiones de las tres hipótesis del *Parménides*. Estos discursos exegéticos de esta obra platónica, se convertirán en la verdadera dialéctica neoplatónica *anagógica*, pues el discurso sobre los tres dioses es una forma de conocerlos, de ascender a través de sus rangos y potencias. Así se define la teología dialéctica neoplatónica que incluye *diaíresis*, definiciones (*horística*), demostraciones silogísticas o *apodícticas*, y *analítica* o conversión, tal como entienden los filósofos platónicos el discurso dialéctico sobre teología.

En el fragmento del comentario de Proclo al diálogo platónico *Crátilo*, que hemos transcrito más arriba⁵⁰⁶, se establece que, de entre los cuatro métodos dialécticos, la *diaíretica* avanza por “*la procesión de todas las cosas a partir del Uno*” y la analítica “*en virtud de la conversión de todas las cosas en el Uno y en sus propios principios*”.

⁵⁰⁴ Plotino, *op. cit.*, V 1, 8.

⁵⁰⁵ Cf. Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., Proclus, *Théologie Platonicienne*, Tome I, Introducción, “L’exégèse des hypothèses du *Parménide*”, pp. LXXV-LXXXIX; Dillon, J., *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*, Princeton, 1987, pp. 385-399.

⁵⁰⁶ *Ut supra*, p. 128-129.

Procesión y conversión son dos momentos fundamentales en la auto-imposición dialéctica del ser:

*“El ser es concebido como un acto de auto-imposición en tres momentos: simple posición de ser, después salida de sí mismo, y finalmente retorno a sí mismo. Pero cada posición del ser, es el acto de ser todavía no desplegado, está salida de sí, es el acto de vivir, el retorno a sí, es el acto de pensar”*⁵⁰⁷.

El ser se despliega de forma triple, en ser, vida y pensamiento, equivalentes a los tres tiempos: permanencia (*monê*), procesión (*próodos*) y conversión (*epistrephês*), permanencia en sí mismo, movimientos de salida de sí y de retorno a sí mismo. Estos dos últimos momentos son dos partes esenciales en la dialéctica procliana: *diáresis* y *análytica*. Por ello conviene ver de forma más detallada, qué significan estos dos momentos en el proceso de “auto-imposición del ser”.

Procesión (*próodos*).

La procesión (*próodos*) del Primer Principio, se produce, porque del Uno, “*están suspendidas todas las cosas*”⁵⁰⁸, todo procede de Él y todo regresa a él, pues “*es objeto del deseo de todas las cosas*”⁵⁰⁹. El Bien permanece fijo, mientras que las cosas todas deben volverse hacia él. En general, cuando se habla del Primer Principio como Uno,

⁵⁰⁷ Hadot, P., *Plotin, Porphyre études néoplatoniciennes*, p. 127.

⁵⁰⁸ Plotino, *op. cit.*, I 7, 1.21, Aristóteles había sentado la idea de que del primer principio “*penden el cielo y la naturaleza*”, *Metafísica* XII, 7, 1072b.13-14.

⁵⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1094a.3.

estamos hablando de él como origen de todo, y cuando utilizamos el nombre de Bien, nos referimos a él como objeto de deseo, al que todas las cosas desean volver.

Esta es una doctrina esencial del Neoplatonismo, expuesta por Plotino, al interpretar la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, pero también es una necesidad de orden lógico y ontológico, pues la unidad es anterior a la pluralidad, el todo anterior a las partes y la simplicidad a la complejidad⁵¹⁰. Hay pues una procesión (*próodos*) desde el origen, el Uno del que todo está suspendido, y del que todo procede.

Pero además, el Primer Principio es causa de todo cuanto existe, “*todo lo que existe tiene el Bien como principio y primera causa*”⁵¹¹. Es en el orden causal de los principios donde encontramos la justificación de la doctrina de la procesión, ya que todo procede del Uno o el Bien, e igualmente, en el orden causal de la procesión se explica la “*participación*” de unas cosas en otras: toda causa comunica la semejanza de ella misma a su efecto, y la cosa derivada y segunda es, por tanto, una imagen de aquella que le es anterior.

Por tanto, el orden de procesión neoplatónico se explica por la sucesión causal y por la noción de participación platónica, ya que la participación se produce, precisamente, por la semejanza que deja la causa en su efecto, aunque el principio productor permanece él mismo, guardando su unidad:

“Todo lo originado por otro subsiste en otro, sea en aquel que es su hacedor, sea en algún otro posterior, si lo hay, a su hacedor, ya que, como originado por otro y necesitado de otro para su génesis, necesita siempre de otro. Por eso mismo subsiste en otro. Así, pues,

⁵¹⁰ Cf. Porfirio, *Sentencias*, 43, 2 “*prò dè tôn pollôn anánke eídai tò hén*”; Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 5 “*pân pléthos deúterón esti tou henós*”.

⁵¹¹ Proclo, *op. cit.*, prop. 12.

*las cosas últimas subsisten por naturaleza en las penúltimas, y éstas, en las anteriores, y así la una en la otra hasta llegar al Primero, que es Principio. El Principio, en cambio, como no tiene ningún antecedente, no tiene ningún otro en el que subsistir*⁵¹².

Proclo construirá la doctrina de las *henades*, para explicar el paso del uno a lo múltiple. Los *Elementos de Teología* comienzan, precisamente, con la tensión dialéctica entre el Uno y lo múltiple: “*Todo lo múltiple participa de alguna manera de la unidad*”⁵¹³, y “*todo lo que participa de la unidad es a la vez uno y no-uno*”⁵¹⁴. Así explica cómo el Uno está en todas las partes de una multiplicidad y a la vez en ninguna, y todo lo que participa de alguna manera de la unidad está unificado. Pues, “*toda multiplicidad se compone o bien de grupos unificados o bien de henades*”⁵¹⁵, es decir, tras el Uno tiene que haber un primer grupo de unificados al que llama *henades*, y que pone límite a la infinitud de posibles multiplicidades que proceden del primer Uno. La doctrina de las *Henades* divinas será una particularidad genial de Proclo, con la que pretende salvar esta primera dificultad: la primera multiplicidad que procede del Uno y poner límite a la infinitud de unidades. Las Ideas platónicas, los inteligibles son

⁵¹² Plotino, *op. cit.*, V 5, 9.1-9. Porfirio recoge esta doctrina de la presencia de la causa en sus efectos en la sentencia 31, 4-7: “*El noús está en Dios, pero por todas partes y en ninguna en las cosas que vienen después de él, y el alma está en el noús y en Dios, pero por todas partes y en ninguna en los cuerpos, el cuerpo está en el alma y en el noús y en Dios*”. Sin embargo, Proclo en los *Elementos de Teología* dice: “*es la semejanza lo que engendra el producto a partir del productor... En consecuencia, la progresión, puesto que en el descenso conserva una cierta identidad entre el generador y el engendrado, y manifiesta por derivación en el consecuente ese carácter que el otro posee primitivamente, debe a la semejanza su existencia sustantiva.*” Proclo, algo más preciso, entra en la cuestión de la presencia de la causa en su efecto, y explica que la participación sólo es posible por la semejanza, distinguiéndola de la permanencia, a la que se refieren los otros dos autores.

⁵¹³ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 1.

⁵¹⁴ *Ibidem*, prop. 2.

⁵¹⁵ *Ibidem*, prop. 6.

múltiples pero no infinitos⁵¹⁶. Las *Henades* los primeros vástagos del primer rey son casi tan nobles como su generador⁵¹⁷.

A medida que los seres a través de la procesión se alejan del Uno, se van degradando y van perdiendo su fuerza, “*todo lo que engendra en virtud de su esencia engendra un producto menos bueno que él*”⁵¹⁸, que queda confirmado por Proclo: “*toda causa productiva es superior a lo que ella produce*”⁵¹⁹.

En las *Enéadas* Plotino relata sus meditaciones sobre la Belleza, que se refiere al *Noûs*, y sobre el Uno, ambos es preciso buscarlos, precisamente, en la calma y el silencio, por lo que le lleva a afirmar la completa estabilidad de estos dos dioses, y cómo engendran por medio de la emanación⁵²⁰ sin que se produzca ningún tipo de movimiento. Por tanto, las procesiones del Uno y del *Noûs* se producen sin ningún tipo de corrupción (*phthorá*), ni transformación (*metabolê*):

“Al aplicarles de palabra la generación por la atribución de una causalidad y de un orden jerárquico, es preciso, por tanto, admitir que lo que proviene de aquél, proviene sin que él se mueva. Porque si algo proviniera moviéndose aquél, lo proveniente provendría a continuación del movimiento como tercero a partir de aquel, y no como segundo. Es preciso, por tanto, que si hay una cosa segunda a continuación de aquél, venga a la existencia estando aquél inmóvil,

⁵¹⁶ Ya que sería tanto como aceptar su imperfección, sólo la materia es infinita porque es imperfecta.

⁵¹⁷ Proclo, *Teología Platónica*, III, 1-6.

⁵¹⁸ Porfirio, *Sentencias*, 13.1.

⁵¹⁹ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 7.

⁵²⁰ Como los rayos de la luz.

*sin que haya habido en él propensión, ni volición ni movimiento alguno en absoluto*⁵²¹.

Esta ausencia de movimiento es válida también para el *noûs* pero no para el alma, que en la medida que se aleja del primer principio y se hunde en la materia, se mueve cuando produce y genera imágenes. Proclo explica primero las cualidades cognoscitivas del alma superior y luego el principio de vida, pero después muestra igualmente que, al participar en el tiempo, tiene movimiento, es automotriz y confiere movimiento a los cuerpos⁵²². Esta relación del alma con el tiempo también la encontramos en Plotino⁵²³.

Cabría preguntarse si el inicio de la procesión se forma gracias a la voluntad del Uno o es fruto de un acto espontáneo. A ello, Plotino dedica todo un tratado, concretamente la *Enéada* VI, 8:

“El Uno es producto de un acto, pero no del acto de otro. Luego él mismo es acto de sí mismo. Luego no es tal como resultó por accidente, sino conforme a su propia actividad. Hay, por tanto, una razón más: si existe ante todo porque como que se apoya en sí mismo y como que se mira a sí mismo; si su ser – si podemos hablar de ser – consiste en esto: en mirarse a sí mismo, síguese que como que se crea a sí mismo. Luego no es como quiso el azar, sino como quiere él

⁵²¹ Plotino, *op. cit.*, V 1, 6.20-25.

⁵²² Cf. Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 198 a 201.

⁵²³ Plotino, *op. cit.*, IV 4, 15.12-13: “*el alma del universo engendra el tiempo, pero no está en el tiempo*”, mientras que en las almas individuales sólo las afecciones y sus acciones se encuentran en el tiempo, pues el alma es eterna.

mismo, y su querer mismo no es casual ni es como por accidente.

Porque como es la voluntad del perfecto, no es arbitraria”⁵²⁴.

El Uno no tiene deseo, de modo que no podemos afirmar que realmente quiera la procesión, por ello no interviene el movimiento en su emanación. Hay que hacer abstracción de todo cuanto del alma procede.

Conversión (*epistrephês*).

La conversión (*epistrephês*) resulta del hecho que:

“Todo lo que engendra por su ser mismo engendra un producto inferior a sí mismo, y todo lo que ha sido engendrado se vuelve por naturaleza hacia el que le ha engendrado”⁵²⁵.

“Todo lo que procede de cualquier principio revierte, respecto de su ser, sobre aquello de que procede”⁵²⁶.

Y añade Proclo:

“Pues, si procediera pero no revirtiera sobre la causa de su procesión, carecería de apetencia hacia esta causa, pues todo lo que

⁵²⁴ Plotino, *op. cit.*, VI 8, 16.16-24.

⁵²⁵ Porfirio, sentencia 13: “*Pân tò gennôn tê ousía cheîron heautoû gennâ, kai pân tò gennêthên phýsei pròs gennêsan epistrêphêi*”.

⁵²⁶ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 31: “*Pân tò proïòn apó tinos kat’ ousían epistrêphetai pròs ekîno aph’ próeisin.*”

*tiene una apetencia revierte hacia el objeto de su apetencia. Pero todas las cosas desean el Bien y cada una de ellas lo alcanza por mediación de su propia causa próxima: por consiguiente, todo tiene también apetito de su propia causa. Por medio de lo que le da el ser alcanza su perfección; la fuente de su perfección es el objeto primario de su apetito, y el objeto primario de su apetito es aquello sobre lo que revierte”*⁵²⁷.

Esta ley general de conversión ontológica hacia la causa de su engendramiento, forma parte de la “naturaleza” de todos los seres, que han sido engendrados⁵²⁸. Toda criatura engendrada siente el deseo de conversión hacia su causa, pues ella le pone de manifiesto su propia perfección, y esto es así porque del Uno “*están suspendidas todas las cosas*”, como decía Plotino parafraseando a Aristóteles. Y el camino de regreso consistirá en un proceso de conversión a través de las cadenas de causas suspendidas del Uno. Esta idea genera todo el *diacosmos* u orden de rangos de la jerarquía divina, que se encuentran suspendidas en las cadenas de seres, cuyo origen son las distintas *Henades* en la teología de Proclo. De cada *henade* parte una cadena de dioses:

*“Toda henade divina es participada sin mediación por algún existente real uno, y todo lo que está divinizado está vinculado por una tensión ascendente a una henade divina: así, los géneros de existentes participantes son idénticos en número a las Henades participadas”*⁵²⁹.

⁵²⁷ *Ibidem*, transcribimos la proposición y su comentario. Traducimos indistintamente *epistrephês* por “reversión” o “conversión”.

⁵²⁸ Brisson, L., *op. cit.*, p. 53.

⁵²⁹ Proclo, *op. cit.*, prop. 135.

El origen de toda esta cuestión se encuentra también en Plotino, la conversión parte del Uno, pues él es quien se encuentra en el origen de todo, y está en una permanente conversión hacia sí mismo. Ello se describe en una de sus meditaciones sobre el Uno:

“Ahora bien, quien ocupa un puesto altísimo, mejor dicho, no lo ocupa sino que él mismo es altísimo, tiene a las demás cosas bajo su servidumbre; no siendo adventicio a ellas, sino las demás a él, mejor dicho, estando las demás alrededor de él, no centrando él su mirada en ellas, sino aquellas en él. Él, en cambio, como que se adentra en sí mismo y como que se ama a sí mismo, luminosidad pura, siendo él mismo lo mismísimo que ama, esto es, dándose existencia a sí mismo, puesto que es una actividad permanente, y la cosas más amable es una especie de inteligencia; ahora bien, la inteligencia es acto; luego él mismo es acto. Pero no de ningún otro. Luego él mismo es acto de sí mismo”⁵³⁰.

Esta actividad de auto-conversión permanente del Uno, que tiene una fuerte lógica cuando estamos hablando de un principio subsistente, absoluto, origen y fin de todas las cosas, es, precisamente, la manera en que se produjeron las primeras procesiones del Uno. Para Plotino, es el *noûs* lo que emana de esta actividad de auto-conversión del Uno hacia sí mismo, un *noûs* donde se encuentra la multiplicidad, pero

⁵³⁰ Plotino, *op. cit.*, VI 8, 16.

como unificada. En Proclo, lo que emana del Uno son las *Henades* divinas, supra-inteligibles, que también están más allá del Ser, y de las cuales proceden las cadenas de causas descendiendo y generando vida.

La conversión nace, para Plotino, en la segunda hipóstasis, cuando afirma que “*el noûs ve al Uno y sólo tiene deseo de él*”⁵³¹. Si el *Noûs* tiene esta necesidad, el Alma la tiene hacia el Uno pero a través del *Noûs*, que es quien le muestra su perfección. Esto es así para las tres hipóstasis principales y para todo el orden cósmico y divino que sigue la misma regla, la regla de la conversión (*epistrephês*), y todo tiene que aspirar a la perfección absoluta del Primer Principio, pero a través de sus causas más próximas.

Aquí se encuentra la propuesta espiritual y dialéctica del Neoplatonismo, que en Plotino se concreta en las descripciones sobre la Belleza, la experiencia mística y extática del *Noûs*, y una experiencia más elevada de unificación con el Uno. La primera es una irrupción del alma en el universo de las formas del *Noûs*, y la segunda es una realización de la absoluta unificación con el Uno, en esa especie de auto-conversión hacia uno mismo que genera la luz y la pura energía. Esta propuesta dialéctica y espiritual de conversión hacia el Uno, en el resto de autores neoplatónicos, consistirá en discursos y comentarios teológicos sobre las obras dialécticas de Platón, principalmente sobre las hipótesis del *Parménides*.

⁵³¹ Plotino, *op. cit.*, V 1, 6.

Capítulo 13. Teología negativa y afirmativa.

La síntesis final de la filosofía del *noûs* la encontramos en la obra de Proclo de Licia. En particular en tres de sus grandes obras: *Comentario al Parménides*, *Teología Platónica* y *Elementos de Teología*. En dichas obras se nos desvela, ordena y clasifica todos los rangos de la jerarquía del *noûs*, que se encuentran entre el Alma y el Uno. Por ello, su teología es eminentemente dialéctica, ya que, según la tradición neoplatónica, es la única manera de conocer al intelecto. En estas obras Proclo va descubriendo y clasificando los dioses intelectuales, utilizando un nuevo modelo de dialéctica exegética. Esta dialéctica consiste en un ejercicio de elevación del alma hacia las regiones del intelecto, siguiendo el principio de la semejanza⁵³², por lo que cada paso que el autor da en la indagación de los distintos rangos de la jerarquía intelectual es una manera de asimilarse a ella, de comprenderla y actualizarla. Se trata de una teología intelectual y compleja, que pretende conducir la parte más noble del alma hacia la unidad con el Primer Principio inefable, en la forma de misterio divino⁵³³.

El origen de esta clasificación se encuentra en la dialéctica, que es según los platónicos la forma correcta de pensar⁵³⁴, y que Platón muestra en todos sus diálogos, especialmente en el *Parménides*. Los filósofos neoplatónicos del siglo III al VI utilizaron este diálogo como fundamento de su teología y, a partir de las hipótesis de

⁵³² Aristóteles, *De anima* II, 417a.1 y III, 429a.14-15

⁵³³ Proclo, *Teología Platónica* I, 1, pp. 5-8.

⁵³⁴ Los rangos de la jerarquía “gnoseológica” de Platón, *República* VII, 534a, y en particular, sobre la dialéctica, *ibidem*, 534e.

dicho diálogo, deducen de forma racional y mística todos los órdenes espirituales de la jerarquía del *noûs*.

La primera hipótesis, nos remite a una vía negativa, de negaciones, único medio de acceder al Inefable. Pues el Dios primero de los filósofos neoplatónicos no es accesible por medio del intelecto, de manera que sólo negando los atributos del ser se puede elevar el alma hasta Él, al que Proclo, siguiendo a sus maestros neoplatónicos, también llama el Uno-Bien. Esta será la teología negativa o apofática⁵³⁵. La segunda hipótesis del *Parménides* consiste en afirmaciones, nos muestra la vía afirmativa, de donde se deducen los rangos de la jerarquía de dioses del pensamiento que intervienen en el proceso del pensar. Con la tercera hipótesis se deducen los rangos de las almas divinas que rigen el cosmos, y las demás hipótesis varían según los autores. Según todos ellos, en este diálogo Platón enseñaría de manera esotérica⁵³⁶ los rangos de la jerarquía celestial del Intelecto. Cada una de las conclusiones en que se divide una hipótesis del *Parménides*, la interpretan como una cualidad o atributo, que sería el correspondiente a cada uno de los rangos de la jerarquía divina que participa en todo el proceso de pensamiento⁵³⁷.

La dialéctica de Proclo es descriptiva, pues tiene como fundamento la contemplación de la actividad del Intelecto divino que está formado por innumerables clases de dioses, cada uno con una función en el proceso de auto conocimiento. El

⁵³⁵ Hay que tener en cuenta que el procedimiento de ascensión es por asimilación y semejanza a la cosa que es conocida, por lo que la negación comporta la privación, pero Proclo salva el escollo en *Teología Platónica* II, 5, p. 38, donde compara la negación con la afirmación, y manifiesta que tienen tres particularidades: las negaciones son generadoras y perfectivas de la generación de la afirmación, se encuentran en el mismo rango que las afirmaciones y tienen una naturaleza de privación de la afirmación.

⁵³⁶ Cf. Proclo, *Comentario al Parménides de Platón* I, 635-636.

⁵³⁷ Con la deducción de los distintos rangos del *noûs*, Proclo nos muestra el proceso de pensamiento, en sus distintos niveles, entre el rango más elevado de los inteligibles, las ideas matemáticas como término medio, y los rangos de lo intelectual, que es lo que conoce los inteligibles. De manera que se trata de un despliegue de los dos intelectos: el agente-inteligible y el paciente-intelectivo, con un término medio, que permite la intelección.

Intelecto, como decía Aristóteles⁵³⁸, se conoce a sí mismo, opinión que es seguida por Plotino⁵³⁹ y por los demás autores neoplatónicos, para los cuales la actividad de pensar es una actividad del Intelecto conociendo los inteligibles. La dialéctica teológica describe este proceso de autoconocimiento, que según Proclo es la actividad de las distintas clases y rangos de intelectos, los dioses intelectivos conocen a los dioses inteligibles gracias a la actividad de los dioses inteligibles-intelectivos, y esta actividad de unión de clases y rangos del Intelecto es contemplada por las almas purificadas, que alcanzan las regiones desde donde pueden observar este proceso de intelección y que es descrito gracias a la dialéctica teológica.

El camino que plantea la teología platónica a partir del texto de Platón, consiste en elevar el alma e iluminar el intelecto, ascendiendo por todos estos rangos de la jerarquía. Pero, previamente, hay que purificar el alma, como proponían los filósofos platónicos, de una triple manera: primero, hay que realizar las virtudes del alma o ético-políticas; las virtudes del intelecto o contemplativas vienen después; y para poder contemplar a Dios es preciso alcanzar las virtudes extáticas y teúrgicas⁵⁴⁰.

El citado camino tiene las siguientes etapas: la ascensión comienza por el conocimiento de las divinidades *encósmicas* o unidas al mundo, gracias a las que el alma trasciende el tiempo⁵⁴¹; luego llega a los límites de la esfera celeste donde contempla y conoce a los dioses *hipercósmicos*, que están más allá del mundo y son sus creadores; estos elevan al intelecto particular hacia la Pradera de la Verdad, detrás de la

⁵³⁸ Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1072b 21-22 y 1074b 30.

⁵³⁹ Plotino, *op. cit.*, V 3, 5.45-50, “Luego por uno y otro concepto la inteligencia se pensará a sí misma, en cuanto la inteligencia misma era la intelección y en cuanto la inteligencia misma era el mismísimo inteligible que pensaba con la intelección que era ella misma” (“*Kath’ hekáteron ára heautòn noêsei, kathóti kai hê nóêsis autòs ên, kai kathósi tò noêtòn autós, hóper enóei tê noêsei, hò ên autós*”).

⁵⁴⁰ La clasificación de las virtudes en físicas, éticas y políticas, catárticas y teoréticas, y teúrgicas, proceden de Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad*, II, 45.

⁵⁴¹ El mundo (*kósmos*) está unido al tiempo.

bóveda celeste, donde se encuentra con los dioses intelectivos que piensan los inteligibles: Zeus, el Demiurgo, Rea, la vida intelectual y Crono, el Intelecto Puro. Asimilada al intelecto divino, el alma asciende ahora por las cumbres de la abstracción más pura hacia el Uno. Y, gracias a la actividad de los dioses matemáticos: las figuras geométricas y los Números divinos de la teología de la aritmética, se eleva hasta la región de las Ideas. Donde, en primer lugar se encuentra la multiplicidad de Ideas puras, de las que deduce, gracias a la potencia divina, la idea del Bien, y con ello llega a la más alta cima de la especulación intelectual. Termina la ruta con una meditación silenciosa, despertando la facultad dormida llamada la “flor del intelecto”⁵⁴², la visión más interior, o, como la llama Dionisio, el “rayo trascendental”, y con ella puede contemplar al Dios trascendente e inefable⁵⁴³.

El papel de la dialéctica en la teología de Proclo.

La parte intelectual de este itinerario es fruto del ejercicio dialéctico, cuyo objeto es la “filosofía primera” o “teología”. La palabra “teología” es equivalente a la “filosofía primera” o “metafísica” de Aristóteles. El término es mucho menos claro si pensamos en la obra de Platón, donde la ciencia primera o filosofía suprema es la “dialéctica”⁵⁴⁴. La teología de Proclo es discurso sobre los dioses y “*el método*

⁵⁴² *Extracto del comentario de Proclo a la filosofía caldaica*, en *Oráculos caldeos*, traducción Francisco García Bazán, Madrid, 1991, IV, 15, p. 119.

⁵⁴³ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística* I, 1; Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 22.

⁵⁴⁴ Cf. O’Meara, D., “La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel” en *Proclus et la Théologie Platonicienne*, p. 281.

representa el itinerario del pensamiento”⁵⁴⁵, que va alcanzando cotas cada vez más elevadas, a medida que avanza en el proceso dialéctico⁵⁴⁶.

Aunque son muchas las influencias que componen la obra de los autores neoplatónicos, sin duda Platón se encuentra en el centro de todas ellas. Menos claro, sin embargo, es el papel que juega Aristóteles en sus obras. Para la Escuela Siria, heredera de la tradición iniciada por Jámblico de Calcis, a la que se adscribió la Academia de Atenas fundada por Plutarco a finales del siglo IV y de la que fue la figura más destacada Proclo de Licia, la obra de Aristóteles tenía un papel propedéutico. De manera que, la lectura de Platón no podía comenzar sin haberse formado previamente en el *Organon*, así como en la obra ética y política de Aristóteles⁵⁴⁷. Este papel propedéutico motivará que el Platón de la Academia Neoplatónica de Atenas esté fuertemente sistematizado según criterios lógicos aristotélicos. Y por consiguiente, si la estructura central de la obra de Aristóteles se apoya en una *Física* y una *Metafísica* o “Teología”, siguiendo este mismo esquema en el estudio de la obra de Platón, ambas partes de la Filosofía encontrarán sus equivalencias en los diálogos *Timeo* y *Parménides*. En el segundo se enseñan todas las clases divinas más allá del cosmos, y en el primero las procesiones de seres que se encuentran en el cosmos⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Beierwaltes, W., *Proclo i fondamenti della sua Metafisica*, Milán, 1990, p. 58.

⁵⁴⁶ El método dialéctico de Proclo, según Beierwaltes, tiene la siguiente estructura: 1) triádico, 2) cíclico y 3) dialéctico. La primera parte, que constituye el fundamento del sistema del ser toma las siguientes tríadas como esenciales: 1) límite-ilimitado-mixto; 2) esencia-diversidad-identidad; 3) principio-medio-fín; 4) inteligible-inteligible e intelectual-intelectivo; 5) ser-vida-*noûs*; 6) permanencia (*monê*)-procesión (*próodos*)-conversión (*epistrephês*). Y la dialéctica comprende la *diairética*, la analítica, la sintética, lo hipotético, lo analógico y lo *apofático*, *ibidem*, pp. 61-63.

⁵⁴⁷ En la vida de Proclo, escrita por Marino, vemos cómo la formación de nuestro autor en la obra de Aristóteles tuvo lugar en Alejandría, tras lo cual se dirigió a Atenas, para iniciar sus estudios sobre Platón. Marino de Neápolis, *op. cit.*, IX – X. Sobre el programa de estudios de la escuela neoplatónica ver Athanassiadi, P., *op. cit.*, p. 169 y ss.

⁵⁴⁸ “Según el divino Jámblico, toda la filosofía de Platón está comprendida en estos dos diálogos, el *Timeo* y el *Parménides*”, Proclo, *Comentario al Timeo* I, p. 13 – 17.

La teología es, por ello, la ciencia que tratará del Uno supra-intelectual y de las clases divinas, las divinidades intelectuales que forman el Intelecto, segunda hipóstasis de Plotino. Aristóteles había colocado en la cima de su teología al *noús* que se piensa a sí mismo, la causa sin causa es, por tanto, para él de índole intelectual, criterio seguido por los filósofos del Platonismo medio. Ahora estos autores neoplatónicos y pitagóricos colocan al primer principio en una dimensión supra-intelectual. Plotino y la Escuela de Atenas consideran que más allá del Intelecto se encuentra el Inefable, el Uno-Bien, y que por ser supra-intelectual sólo podemos darle alcance por vía de la negación o la alegoría⁵⁴⁹. Quedaría una tercera hipóstasis, que, siguiendo a Plotino en la V *Enéada*, sería el Alma y de la que Platón habría dado cuenta en su diálogo *Timeo*, equivalente a la *Física* aristotélica.

En términos generales éste es el objeto del discurso teológico en el marco de la religiosidad pagana helenístico-imperial⁵⁵⁰ al que contribuye tardíamente la obra de Proclo. En su teología, a los dioses populares se van superponiendo divinidades cada vez más abstractas y complejas, fruto de una espiritualidad que sincretiza con la filosofía. La erudición de los sacerdotes-filósofos de la Escuela de Siria y de la Escuela de Atenas, y particularmente de Jámblico y Proclo, permitió una armoniosa unión de mito y *lógos* cada vez más brillante y coherente, pero cuyas luces estaban, a finales del siglo V, a punto de extinguirse, bajo la sombra del cristianismo.

El discurso teológico, que es puramente dialéctico, tiene cuatro modos de exposición:

⁵⁴⁹ Proclo, *Teología Platónica* II, 5.

⁵⁵⁰ Sobre la teología helenística de época imperial, ver Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, 1989, se trata de un catecismo neoplatónico escrito por un colaborador del emperador pagano Juliano, p. 259.

“Los que emplean para hablar de los principios divinos un lenguaje alusivo, hablan bien de una manera simbólica y mítica o bien sirviéndose de imágenes, y entre los que emplean para explicar su pensamiento un lenguaje sin velos, unos componen su discurso de manera científica, los otros bajo la inspiración de los dioses”⁵⁵¹.

El primer modo de exposición es el de Orfeo que utiliza símbolos y mitos, pero que, sin embargo, a Platón le habían planteado muchos problemas, por lo que llegó a considerar que no todos los mitos eran verdaderos. En el dialogo *República* se rechazan una serie de mitos, que tratan de las veleidades de los dioses o de las castraciones teogónicas, impropias de unos dioses que están ordenados según el Bien. Proclo considera que dichos mitos son únicamente impropios para la educación, pero que los sabios antiguos, a menudo, para presentar los principios divinos exageraban dramáticamente los mitos, escondiendo sus verdades y enseñanzas a los no iniciados⁵⁵².

El segundo modo de exposición es el de Pitágoras, que utiliza las ciencias matemáticas e imágenes numéricas para hablar de los dioses. El tercer sistema, siguiendo el orden de la anterior cita, es el de Platón, que muestra científicamente y de forma ordenada la procesión de todas las clases divinas y sus mutuas diferencias, y que, sin duda, se trata del método dialéctico. Y el último sistema es el de la inspiración divina que revela directamente la verdad misma, sólo accesible a los rangos superiores en la celebración de los misterios. Proclo se refiere con ello a los teúrgos, autores de los oráculos caldeos y de las teologías órficas. Son cuatro modos de exposición muy relacionados con la forma que había tomado la piedad pagana de tradición helenística en

⁵⁵¹ Proclo, *Teología Platónica* I, 4.19.

⁵⁵² Sobre la discusión platónica en relación con el mito, Proclo *In Republicam* I, Disertación VI, 71.21-86.23.

el bajo Imperio: el mito popular, que no se desprecia sino que se suma al conjunto de manifestaciones religiosas; el sistema alegórico, que utiliza imágenes como pueden ser los números; el sistema científico o dialéctico, el más genuinamente filosófico y que adoptarán los teólogos cristianos; y, por último, las postreras manifestaciones del antiguo poder sacerdotal, básicamente proféticas y mágicas, que otorgaba el contacto directo con los dioses y espíritus⁵⁵³.

Sin duda, las obras de Proclo, y en particular el *Comentario al Parménides*, la *Teología Platónica* y los *Elementos de Teología*, se identifican con el tercer modo de exposición, el sistema de Platón que muestra científicamente y de forma ordenada las clases divinas por medio de una teología dialéctica, que sigue la siguiente planificación:

“Para comenzar dividiré este discurso en tres partes. Al principio, haré recolección de todas las nociones generales relativas a los dioses, que Platón enseña, y examinaré el significado y el valor de las proposiciones fundamentales para cada grado de jerarquía; en la mitad del tratado, enumeraré todos los grados de los dioses, definiré, según Platón, sus atributos propios y sus procesiones (tàs proódous), y restableceré todos los principios fundamentales elaborados por los teólogos; y al final, trataré de los dioses, tanto hipercósmicos como encósmicos, que han sido celebrados de manera dispersa en los escritos de Platón, y relacionaré su estudio con las clases universales de jerarquías divinas”⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Sobre este tipo de religiosidad, ver Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, donde se hace una detallada clasificación de las prácticas religiosas paganas del bajo Imperio.

⁵⁵⁴ Proclo, *Teología Platónica* II, 9.8-19.

Los órdenes de la Jerarquía intelectual.

Siguiendo la obra de Proclo, la Jerarquía a la que se refiere en el anterior fragmento podría enumerarse de la siguiente manera: El Uno, que se presenta como el primer dios; las *Henades* divinas o Unidades; los dioses inteligibles, agrupados en tres tríadas según el esquema: uno-potencia-ser; los dioses inteligibles-intelectivos, igualmente agrupados en tres tríadas, según otro esquema básico: ser-vida-intelecto; los dioses intelectivos, siete dioses principales: Crono, Intelecto Puro, Rea o Vida Intelectiva y Zeus, Intelecto Demiurgo, con los Curetes y la Séptima Divinidad; los doce dioses *hipercósmicos*; los dioses *encósmicos*, con sus clases; las almas universales y los seres superiores (ángeles, demonios, héroes).

Tal enumeración procede de la exégesis que la Escuela Siria realizó del diálogo platónico *Parménides*, se trata, por tanto, de una teología alegórica desarrollada por los filósofos paganos a partir de las obras del, ahora, “divino” Platón, para justificar esta labor teológica⁵⁵⁵. El *Parménides* se trata de uno de los diálogos más complejos de la obra platónica, que, aparentemente, nada dice al respecto de dioses, espíritus o demonios. Sin embargo, la exégesis del mismo en las grandes obras denominadas “Teología Platónica”, que escribieron varios de los autores de las Escuelas Siria y de Atenas, siguiendo escrupulosamente los razonamientos del *Parménides*, encontraron el fundamento de todos estos seres espirituales. En dicho diálogo, convertido en la “Biblia” del Neoplatonismo, se revelaría de forma esotérica toda la enseñanza neoplatónica sobre el Uno, así como la procesión de todos los dioses intelectuales, que

⁵⁵⁵ Athanassiadi, P., *op. cit.*, p. 23, donde muestra cómo, a partir del siglo II, se considera a Platón “fundador de una verdadera religión e iniciador de misterios”.

van del orden inteligible hasta el orden cósmico. Los seis libros de la *Teología Platónica* de Proclo y sus siete libros del *Comentario al Parménides*, deben sumarse al propósito de dar una completa exposición de teología científica y dialéctica, y que describe, paso por paso, a través de las hipótesis del *Parménides*, toda aquella Jerarquía de divinidades que hemos enunciado. La interpretación neoplatónica se puso como objetivo dar razón de una sucesión y conexión real entre el mundo sensible y los más altos niveles de la especulación racional. Innumerables cadenas de seres divinos en procesión penden del Dios supremo y lo unen a todos los seres que se encuentran en todos los lugares de la naturaleza⁵⁵⁶.

La teología de Proclo no es un mero discurso especulativo, y ello no es así, precisamente, por el papel que juega la facultad del conocimiento en la concepción neoplatónica⁵⁵⁷. Siguiendo a Aristóteles el *noûs* es todas las cosas, bien en acto, bien en potencia, esto quiere decir que el proceso de conocimiento es una realización del alma, una realización de sus potencias, y por tanto, el alma es todo aquello que conoce⁵⁵⁸. No se trata de un conocimiento objetivo de las cosas, en este caso de las cosas divinas, sino que, de lo que realmente se trata, es de la realización de las cosas divinas en el alma, es decir, se trata de una experiencia místico-gnoseológica, conocer los distintos grados de la Jerarquía divina es realizarlos, actualizarlos en el alma, es divinizar al alma, que, como veremos, ordenando sus facultades puede llegar a identificarse con el Uno, en una experiencia de absoluta contracción intelectual⁵⁵⁹.

Siguiendo con la doctrina de Aristóteles del *De anima*, según la cual, el alma es todas las cosas, ya que las cosas son o bien sensibles o bien inteligibles, el alma conoce

⁵⁵⁶ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 21 y 22.

⁵⁵⁷ Lernould, A., “La dialectique comme Science Première chez Proclus”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 71 (1987), p. 510-515.

⁵⁵⁸ Aristóteles, *De anima* III, 5-6, 430a-430b.

⁵⁵⁹ Damascio, *De primis principiis* II, 11.

por medio del intelecto lo inteligible y por medio de la sensación lo sensible. Así, el alma, en el acto de conocer, actualiza lo que en ella está en potencia y, por tanto, es todas las cosas, bien en acto o bien en potencia. En este sentido, lo semejante actualiza lo semejante, es decir, lo inteligible es actualizado por el intelecto, pues el intelecto es inteligible.

La contemplación de la actividad del Intelecto en su proceso de unificación o conocimiento de sí mismo sólo es posible gracias a la asimilación. Cada rango de la jerarquía intelectual tiene un atributo o cualidad, estos atributos son cada vez más simples, si comenzamos desde las clases más próximas al mundo y vamos ascendiendo. Desde abajo, el mundo de la generación, hacia el Uno, el ascenso que sigue el entendimiento es un proceso de conversión y, al contrario, los atributos van mostrando mayor complejidad si nos colocamos a partir del Uno y seguimos su procesión descendente⁵⁶⁰. Lo que expone Proclo es una teología dialéctica donde la facultad de inteligir se va a elevar por asimilación y semejanza, y va a convertir al intelecto en semejante a las clases cada vez más simples y más próximas al Uno, en un proceso de contracción del entendimiento. Todo ello tiene un marcado carácter místico, pues, conocer es contemplar y comprender los grados de simplicidad cada vez mayor de los seres espirituales.

Al considerar que existen tres niveles de realidad: la realidad del alma, del intelecto y del Uno-Bien, sólo pueden existir tres posibilidades de conocimiento, en primer lugar, la opinión (*dóxa*), que permite el conocimiento de las cosas sensibles; un segundo tipo de conocimiento lo encontramos en el pensamiento racional (*diánoia*), que tiene por objeto las formas intermedias, es decir, los seres matemáticos, a los que Proclo

⁵⁶⁰ Salvo Damascio y su maestro Isidoro, a ningún otro neoplatónico le parecía factible saltarse el orden de conversión para llegar al Uno.

se refiere en el *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*, donde explica cómo el alma está formada a partir de estos seres matemáticos⁵⁶¹. El conocimiento de los seres matemáticos será entonces posible por medio de la *diánoia*, una potencia intermedia del alma, junto con la imaginación (*phantasía*). Y por último, la facultad superior es el intelecto (*noûs*), capaz de asemejarse a los inteligibles, a través de una intuición global y como de una sola vez⁵⁶².

Sin embargo, las cuestiones relativas a la ciencia primera, la dialéctica, tienen en la obra de Proclo otras vías de conocimiento, concretamente:

“Es la función propiamente intelectual del alma la que es capaz de alcanzar las formas intelectivas y las diferencias que ellas comportan, y es la cima del intelecto y, como decimos, la flor y la híparxis (τὸ ἄνθος καὶ τὴν híparxin) los que se unen a las Henades de todo lo que es y, por su intermediación, a esta unidad escondida en todas las Henades divinas (...) Si pues lo divino puede ser conocido de alguna manera, sólo queda que ésta sea la híparxis del alma. En efecto, a todos los niveles decimos que lo semejante es conocido por lo semejante. Dicho de otra manera, la sensación conoce lo sensible, la opinión lo opinable, la diánoia lo dianoético, el intelecto lo

⁵⁶¹ “Sabido esto, Platón forma el alma de todas las ideas matemáticas, la divide según los números, le da como vínculos las proporciones y las relaciones armónicas, coloca en ella los principios primeros de las figuras, lo recto y lo circular, y mueve según el espíritu los círculos que están en ella. Todos los seres matemáticos están primeramente en el alma.” Proclo, *In Euclidem*, 16, de nuestra traducción, cf. Proclo, *In Timaeum* I, 235.

⁵⁶² Cf. Lernould, A., *op. cit.*, pp. 511-512 ; Proclo, *De decem dubitationibus circa providentiam*, 3, y *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, 27-32, donde sigue a Platón, *República* VII, 534e.

*inteligible, de tal manera que también por el uno conocemos el grado supremo de la unidad y por lo indecible lo Indecible*⁵⁶³.

Proclo añade una cuarta facultad del alma, eso sí, una facultad oculta, único medio capaz de conocer por semejanza a las *Henades* y al Uno, principios que trascienden al intelecto. La *mónada* precisa, como todo lo demás, de un órgano de comprensión, lo supra-intelectivo precisa de una facultad supra-intelectual, la *híparxis*, que frecuentemente es llamada “uno”⁵⁶⁴. Proclo se refiere a la *mónada* del alma, a la *henade* del alma, a la que llama “*flor*”, en el sentido de lo más excelso del intelecto, e “*híparxis*” o fortuna, la riqueza del alma. La primera denominación se refiere a algo común, no manifestado y que permite al intelecto elevarse hasta las divinidades trascendentes, como son las *Henades*. Y la *híparxis*, nombre que se refiere, sin duda, a la experiencia mística del alma, cuando el conocimiento, en el sentido de unir lo semejante, se produce en los planos más elevados de la jerarquía divina.

Resumiendo lo expuesto, existen, según Proclo, cuatro formas posibles de conocimiento, que responden al principio general de que “*lo semejante conoce a lo semejante*”. La primera es puramente sensible y es la *dóxa* de Platón. La facultad intermedia para la realidad intermedia, que, según Proclo, son los seres matemáticos, es la *diánoia*. Y entrando en las facultades superiores del conocimiento, el intelecto o el *noús*, capaz de comprender la jerarquía de las inteligencias divinas, en cuya cima se encuentran las divinidades puramente inteligibles. Y por último, la *híparxis*, función

⁵⁶³ Proclo, *Teología Platónica* I, 3.15-16. Igualmente, en el comentario de Proclo a los *Oráculos Caldeos*, IV, “*por doquier lo semejante tiene natural disposición a unirse con lo semejante, y todo conocimiento por semejanza liga lo que piensa a lo pensado, lo que siente a lo sensible, la facultad dianoética a lo racional, y lo que entiende a lo inteligible, y de tal modo también la flor del intelecto a lo que es anterior al intelecto*”, edición castellana de Francisco García Bazán, Madrid, 1991, p. 119.

⁵⁶⁴ Guérard, C., “L’hyparxis de l’âme et la fleur de l’intellect dans la mystagogie de Proclus”, en Pépin, J. & Saffrey, H. D., *Proclus Lecteur et interprète des anciens*, París, 1987, pp. 340-341.

que se nos oculta en primera instancia, tanto como las realidades supra-intelectivas, y que permite conocer la *mónada* divina, pues se trata de una verdadera *mónada* o unidad intrínseca pero latente del alma.

Estas son las facultades del alma según el orden del conocimiento. Pero, antes de examinar el proceso de conocimiento a partir del ejercicio dialéctico de Platón en el *Parménides*, hemos de considerar el papel que juega la dialéctica platónica en dicho proceso, y cómo se despierta aquella última y oculta facultad, que es la *híparxis*, para poner en contacto directo al alma con el Uno.

El proceso de intelección del *noûs* precisa del método dialéctico, que pone a aquél en movimiento de forma lógica y ordenada. Tal como ya hemos explicado, el método dialéctico *diairético* funciona poniendo en contraposición lógica dos términos extremos y opuestos. De esta contraposición se genera una tensión intelectual y de ella, como en un trance, se produce la iluminación del intelecto, ya que este trance intelectual provoca en el alma una *manía* o *enthousiasmós* intelectual⁵⁶⁵. Y no es otra cosa que este entusiasmo lo que despierta la “flor del intelecto”, aquel misterioso órgano psíquico que nos “unifica” con la *mónada*. De otro modo es imposible llegar a captar ni las *Henades*, que se corresponderían con las formas platónicas más allá del plano inteligible y, mucho menos, al Uno, el primer dios.

“Pues nosotros, pertenecientes al orden de las almas, poseemos las imágenes de las causas absolutamente primeras, participamos del alma universal y de la serie intelectual y de la henade divina. Nos hace falta, sin embargo, despertar en nosotros las potencias de estas

⁵⁶⁵ Cf. Platón, *Fedón*, 244a-245c.

*imágenes, para alcanzar las cuestiones aquí propuestas: cómo acercarnos más al Uno, si no es despertando el uno del alma, que está en nosotros, por decirlo así, como la imagen del uno, según la cual, nos dicen los teólogos más rigurosos, nace el enthousiasmós. ¿Y cómo haremos brillar con toda su luz a este Uno mismo, esta flor del intelecto, si no comenzamos poniendo en movimiento nuestra actividad del intelecto? Pues la actividad conforme al intelecto lleva al alma al estado de actividad serena. Y ¿cómo adquiriríamos este estado de perfecta actividad intelectual, si no procedemos por medio de conceptos lógicos, si no empleamos antes de las nociones más simples, las nociones más compuestas?”*⁵⁶⁶.

La dialéctica es, por tanto, la actividad intelectual por excelencia, que permite elevarse desde lo más complejo a lo más simple, tal como propone Diotima a Sócrates, en el *Banquete*⁵⁶⁷, una experiencia que progresivamente se va haciendo más y más serena, permitiendo desde la actividad del *noûs* pasar a la actividad de la “flor del intelecto”, la *híparxis* del alma, en una especie de trance contemplativo, denominado por Proclo *manía* o *enthousiasmós* intelectual. Este proceso se nos muestra de forma escalonada, solamente tras la actividad intelectual el alma es capaz de conocer la unidad, en ésto Proclo sigue fielmente a Platón en el *Banquete*, y en la cumbre de la actividad intelectual es posible saltar a la unificación:

⁵⁶⁶ Proclo, *Comentario al Parménides de Platón* VI, 1071.

⁵⁶⁷ Cf. Platón, *Banquete*, 210a-212a.

“Gracias a ello, nos unimos al Uno en sí, nos lanzamos de un salto, por así decir, más allá de todo lo inteligible que hay en nosotros, nos instalamos de forma estable, renunciando a toda otra actividad, confundiéndonos con él, y formando a su alrededor como un coro danzando”⁵⁶⁸.

El éxtasis místico que se produce por la acción de la *híparxis* del alma, es el resultado de un ejercicio dialéctico como el que propone Platón en el Parménides. Se trata primeramente de una actividad intelectual consciente y progresiva, a medida que se van alcanzando los más elevados niveles del intelecto, es decir, la inteligibilidad más pura y simple, como de un salto, se entra en un éxtasis místico, en una identificación con el Uno. Esta unión con lo más elevado y simple, provoca una necesidad de cantar himnos de alabanza, que son fruto de la riqueza o fortuna de la flor del intelecto, es decir, del principio *monádico*⁵⁶⁹, que entra en acción en el momento en que superamos toda actividad intelectual y entramos ya no en una contemplación y conocimiento, que son propios del intelecto, sino en una unión con el Uno.

⁵⁶⁸ Proclo, *Comentario al Parménides* VI, 1071. Frecuentemente la experiencia mística es asociada al canto de himnos de alabanza y danzando alrededor. La danza alrededor del Uno aparece en Plotino, *Enéadas* VI 9, 8.44 y I 8, 2.24, el alma bailando alrededor del Intelecto, y frecuentemente en Proclo, *op. cit.*, 1080.18; *Teología Platónica* IV, 5, se trata de una imagen cosmológica de la danza de los planetas y el canto de las estrellas. Los himnos escritos por Proclo están traducidos por Jesús María Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, en Proclo, *Himnos y epigramas*, Donostia, 2003. Igualmente, en la literatura hermética aparecen distintos himnos de alabanza a Dios durante el éxtasis místico, en *Corpus Hermeticum* I, 31 y *Corpus Hermeticum* V, 11.

⁵⁶⁹ Con el principio *monádico* nos referimos a la unidad trascendente; la “*mónada*” es el término pitagorizante que se utiliza para referirse al primer principio, el más universal en la cosmología neoplatónica; pero también se usa dicho término para referirse a la unidad de la que todo está participado, por lo que Proclo podrá hablar de una causa *monádica* superior a todas y cada una de las cosas; cf. Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 21.

Indagación sobre el Uno y las *Henades*.

La investigación sobre la naturaleza que se encuentra más allá de lo sensible comienza con la dialéctica, que para Platón era la única ciencia capaz de explorar los inteligibles. Es un método de investigación, que en el caso de Proclo, se apoya en un aparato lógico inspirado en la silogística de Aristóteles⁵⁷⁰ y en los *Elementos* de Euclides, en la medida que las ciencias matemáticas encuentran sus principios en la dialéctica⁵⁷¹, pero son modelo de pensamiento lógico y racional.

Analizando el uso de la dialéctica, lo primero que debemos encontrar es el primer principio, el más simple, que antecede a lo múltiple, y es la causa de todo, la causa de la “procesión” de todos los seres. Y, para ello es necesario seguir el diálogo *Parménides*, por lo que los primeros conceptos que se deberán explorados son: el ser, el todo y el uno; que además, son los principios más generales según la filosofía anterior. Y es precisamente el “uno” el que parece ser, desde la visión matemática que inspira la teología de Proclo y la de los demás filósofos neoplatónicos, el verdadero primer principio, capaz de ordenarlo todo, descartada la superioridad del ser, por que implica discurso, y del todo, que implica multiplicidad de partes.

El ser es aquí destronado, aunque no se trata del ser del poema de Parménides, pues Proclo cuenta con los desarrollos de toda una tradición filosófica que ha ido relegando al ser a un nivel más categorial. El ser que rechaza como primer principio tiene un valor predicativo e implica discurso, que necesariamente está formado de

⁵⁷⁰ Cleary, J., “The role of mathematics in Proclus’ Theology”, en *Proclus et la Théologie Platonicienne*, París, 2000, pp. 65 – 88.

⁵⁷¹ Las ciencias matemática utilizan la demostración y el silogismo, pero parten de principios que son más elevados y que dependen de una ciencia primera, A. Lernoould, *op.cit.*, p. 510.

partes, perdiendo así la condición de simplicidad que entroniza al Uno como primer principio. El Uno es un primer principio capaz de trascender la inteligibilidad y colocarse por encima del Intelecto.

“*Pân plêthos metéchei pe toû henós*”, “*todo lo múltiple participa de alguna manera en la unidad*”⁵⁷². Así comienzan los *Elementos de Teología*, una sorprendente obra teológica escrita *more geometrico*. Esta primera y más verdadera proposición, es el objeto de todo el libro II de la *Teología Platónica*, obra que comienza con la búsqueda de la causa primera de todos los seres; así como del libro VI del *Comentario al Parménides*, que trata de la primera hipótesis: “*si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple?*”⁵⁷³.

“*Hén*” frente a “*plêthos*”⁵⁷⁴, es la primera contraposición que resulta del esquema deductivo del *Parménides*, y esta contraposición ofrece tres posibles vías de interpretación: 1ª. La primera posibilidad es que todos los seres son puramente múltiples, no hay unidad de ninguna clase, y por tanto, negación de la unidad, “si lo uno no es”. 2ª. La segunda posibilidad es que el ser es puramente uno, sin ninguna clase de pluralidad, la tesis parmenídea, o la primera hipótesis del *Parménides*, si el uno es y no es múltiple. 3ª. La tercera posibilidad, el ser es a la vez uno y múltiple.

Si la multiplicidad no tiene unidad de ninguna clase, nos encontramos con una indeterminación, con el *ápeiron*, una multiplicidad de infinitas partes igualmente infinitas, una infinidad de infinitos, *apeirákis ápeiron*, lo que es un imposible lógico.

“*La parte del número, la mónada, y cada uno de los números son uno, pues si tenemos cinco mónadas, tenemos el número cinco, si tres*

⁵⁷² Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 1, traducción de F.P. Samaranch, Buenos Aires, 1965, p. 23.

⁵⁷³ Platón, *Parménides*, 137c.

⁵⁷⁴ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 1; *Teología Platónica* II, 1.

*mónadas, el número tres, sin contar que el número tres mismo y el número cinco son una cierta unidad*⁵⁷⁵.

Así pues, el uno es el principio de todos los números, y si el uno no existe, no existe ningún número.

*“La conclusión de todo esto, es que primero lo múltiple participa de lo uno, segundo que el uno es sin mezcla con la multiplicidad, tercero que no hay nada superior al uno, pero que el uno es para lo múltiple la causa de su ser”*⁵⁷⁶.

Las cinco primeras proposiciones de los *Elementos de Teologías* tratan sobre la unidad, y surgen del ejercicio de deducción efectuado en la *Teología Platónica*, II. 1, donde se desarrollan extensamente las mismas consideraciones sobre el uno y lo múltiple⁵⁷⁷.

Proclo, también, analiza la prioridad del uno sobre el ser, y demuestra así que su metafísica es eminentemente matemática. Pues, la sucesión del ser es aritmética, este ser no es en el sentido trascendente de la ontología parmenídea, que identifica el uno con el

⁵⁷⁵ Proclo, *Teología Platónica* II, 1.8.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, II, 1.14.

⁵⁷⁷ El libro primero de los *Elementos* de Euclides comienza con la definición de punto: “Un punto es lo que no tiene partes.” “La definición recoge la idea tradicional de punto como aquello que es indivisible en partes. Pero no incurre en el vicio que Aristóteles atribuye a las definiciones habituales en su tiempo, el de definir lo anterior por referencia a lo posterior: el punto como límite de la línea, la línea como límite de la superficie, la superficie como límite del cuerpo sólido (*Tóp.* VI 4, 14b15-27). También es significativa la opción de Euclides por el término *sêmeion* para designar el punto. Los pitagóricos habían legado el término *mónas* para indicar la unidad tanto aritmética como geométrica: cuando el contexto lo exigía, la unidad aritmética podía precisarse como *mónas áthetos* (unidad sin posición) y la unidad geométrica como *mónas thésin ékhousa* (unidad con posición) (vid. Aristóteles, *Metafísica*, 6, 1016b14-26; Proclo, *Com.* 95, 12).” Euclides, *Elementos*, edición María Luisa Puertas Castaños, Madrid, 1991, p.189.

ser, sino que es divisible, pues la esencia del ser es el discurso, que implica multiplicidad. Decir “uno uno” y “ser uno” son dos cosas distintas: en el primer caso no hay discurso, en el segundo hay discurso, es decir, hay partes, y por tanto el uno necesariamente antecede al ser, “*es en el ser que se encuentra lo múltiple y en el no ser el uno*”⁵⁷⁸. El uno también trasciende al todo (*holón*), pues éste presupone una unidad de partes, el todo no se explica sin las partes. Por tanto, el uno trasciende tanto al ser como al todo.

El uno “*que es o que no es*” es el primer concepto, el punto de partida de las hipótesis del *Parménides*, el segundo, el uno o lo múltiple, confronta la unidad con la multiplicidad, y el tercero la totalidad con sus partes. Este es el inicio de la búsqueda del primer principio que afecta a la ciencia teológica. Por tanto, Proclo sigue escrupulosamente el planteamiento platónico, expuesto en el *Parménides*.

La segunda aproximación al primer principio es desde la óptica de la causalidad, la idea de causa participante. Aquí, se trataría de buscar la causa de todo que participa en todas las cosas, “*a aquello que todo lo que existe pueda traer su propia existencia y que no está jamás separado de todo lo que se dice que existe de alguna manera*”⁵⁷⁹. Aquello que es causa participante de todo lo existente en alguna forma y que permanece unido a ello, no es el ser sino el uno, pues de todo se puede predicar su singularidad. Es, de nuevo, una mirada matemática a la polémica sobre el primer principio, entendiendo por principio aquello que es causa intrínseca. Y si tenemos en cuenta que “*el productor es necesariamente superior al producto*”⁵⁸⁰, la causa siempre será mejor, más perfecta que su efecto. Por tanto, el uno, que es causa intrínseca de todo cuanto es, es por ello lo primero y superior.

⁵⁷⁸ Proclo, *Teología Platónica* II, 2.21.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, II, 3.23.

⁵⁸⁰ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 7.

No hay que perder de vista que la idea de causa, en general de todos los pensadores antiguos, está emparentada con una cierta idea de imperfección progresiva, es decir, cuanto más se aleja una cosa de su causa originaria más imperfecta es con respecto de tal causa. Todo el sistema de Proclo se construye a partir de las relaciones entre las cosas y sus causas.

Tampoco el intelecto (*noûs*) puede ser superior al uno, y para ello arremete contra Orígenes y aquellos que interpretan incorrectamente a Platón, entre los que sin duda se encontraría Aristóteles y su primer principio intelectual: *noésis noéseos*. En las obras de Platón está claro que el Bien es el principio supremo, y que éste sólo puede identificarse con el Uno⁵⁸¹, no con el *noûs* que participa del uno como todo lo demás.

El Bien es tal porque unifica todo lo que participa de él, siendo el Bien idéntico al Uno. Se trata del mismo principio absoluto, pues las cosas “unas” son “buenas”, tanto como que lo que se aparta del bien pierde su unidad, y lo que ha perdido su unidad se aleja del bien. El bien es uno y el uno es el primer bien. Bien y Uno son los dos nombres del primer principio, de donde procede toda multiplicidad en sus diferentes grados de composición, pues cuanto más se distancian las cosas de aquel principio, que como unidad es simplicísimo, más complejas y compuestas se vuelven. Sin embargo, por cada orden de ser existe una *mónada* análoga al Bien, que juega el mismo papel en la serie a la que está unida, para todos los ordenes divinos⁵⁸². Este principio fundamental permite la movilidad de los seres por sus series causales:

“Todo orden tiene su comienzo en una mónada (monádos) y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada; y la

⁵⁸¹ Para la identificación del Uno con el Bien, cf. *ibidem*, Prop. 13.

⁵⁸² Proclo, *Teología Platónica* II, 5.38.

multiplicidad de cualquier orden puede ser llevada hacia atrás hasta una sola mónada”⁵⁸³.

La *mónada* es la que da sentido a la serie y le da unidad, por eso se puede decir de cada miembro de la serie que participa de la unidad. El alma puede así volver a su primer principio, a su *mónada*, por los medios de la teología: por un lado, las negaciones, según la primera hipótesis del *Parménides*, y, por otro, las analogías, como los mitos, que nos aproximan a la realidad última del Uno. En el caso de los intelectos, éstos tienen su *mónada* en el Intelecto divino, y el Uno es la *mónada* de las *Henades* divinas.

*“Por el hecho de que la multiplicidad viene a la existencia a partir de él, le atribuimos el nombre de Uno, y por el hecho de que todas las cosas, hasta las más imperfectas, se convierten hacia él, le llamamos Bien”*⁵⁸⁴.

Platón llama en la *República* al primer principio “Bien” y en el *Parménides* “Uno”. Uno es por el hecho de ser origen de procesión y Bien por ser la razón de toda aspiración de los seres hacia su perfección y, por tanto, motivo de conversión (*epistrepshês*). Causa, por tanto, de procesión (*próodos*) es el primer principio como Uno, que permanece en todas las cosas que de él proceden⁵⁸⁵. El origen de toda apetencia es el bien de la *mónada* de cada serie, toda cosa aspira a la perfección que

⁵⁸³ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 21.

⁵⁸⁴ Proclo, *Teología Platónica II*, 6.41.

⁵⁸⁵ Según Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 30: “*todo lo que es inmediatamente producido por cualquier principio permanece en la causa productora y procede de ella*”, la procesión se hace efectiva por medio de la semejanza.

supone su *mónada*, “todo lo que procede de cualquier principio revierte (*epistrephês*), respecto de su ser, sobre aquello de que procede”⁵⁸⁶, todo apetece su propia causa, la perfección de su *mónada*, y esta tensión ascendente, este deseo y apetencia al bien, es la conversión. El movimiento es circular hacia el origen, “todo lo que procede de un principio cualquiera y revierte sobre él tiene una actividad cíclica”, todo avanza de forma circular desde sus causas y vuelve, de nuevo, hacia sus causas⁵⁸⁷.

“En efecto, todavía atribuimos los nombres al principio considerando lo que viene después de él, es decir, las procesiones que parten de él o las conversiones que regresan circularmente hacia él”⁵⁸⁸.

La aproximación al Uno-Bien es posible, únicamente, por la analogía o por las negaciones. Esta primera vía de la analogía es la que conduce al Bien y las negaciones es la vía que apela al Uno⁵⁸⁹. Así la enseñanza por la vía de las analogías es aquella que se explica en la *República*, diálogo comentado extensamente por Proclo, y donde desarrolla una filosofía del mito⁵⁹⁰, ya que se trata de una vía simbólica, destinada a los iniciados en los misterios. En la *República*, por medio de la analogía, se muestran las *mónadas* de las que proceden los dioses inferiores, como la *mónada* de los dioses *encósmicos* son los dioses *hipercósmicos*, y como la *mónada* de éstos son los dioses intelectivos, y como los inteligibles son la de los intelectivos, y como éstos son el bien

⁵⁸⁶ *Ibidem*, prop. 31.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, prop. 33.

⁵⁸⁸ Proclo, *Teología Platónica* II, 6.41.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, II 6.42.

⁵⁹⁰ Troullard, J., *Proclos Eléments de Théologie*, París, 1965, en cuya introducción mantiene que el *Comentario a la República de Platón* “aporta una filosofía del mito.” Y cita *In Republica* I, 80 y 84, “el valor de estos mitos no es educativo, sino místico. Hay en ellos una virtud secreta que sólo una iniciación puede conducir al alma convenientemente preparada hacia la divinidad. Cada mito de este tipo sería “una invocación sagrada y simbólica”, de nuestra traducción.

de aquellos, manteniendo e iluminando con su luz las clases inferiores, que los apetecen. Siendo el Sol la cima de los seres *encósmicos*, transmite a los seres sensibles una perfección semejante a la que recibe de los mundos supracelestes.

“Es preciso pues que la ciencia teológica aclare también los pensamientos relativos al primer principio haciéndolos, como las clases divinas, sin mezclas, trascendentes y sin relación con otra cosa que él, que contemple todos los seres inferiores como existiendo a causa de él y hechos perfectos relativamente a él, pero que la teología le supone a él como sobrepasando todas las mónadas que están en los seres, según una única eminencia de simplicidad, y como presidiendo a todos los órdenes de seres a la manera del Uno”⁵⁹¹.

Esta advertencia la hace nuestro autor, pues la analogía, en principio, utiliza símbolos de aquello que quiere explicar, símbolos que no son perfectos como el Uno, ya que el Sol, por más perfecto que nos parezca, participa de la realidad sensible, que es imperfecta con relación a las verdades trascendentes, y es sumamente imperfecta si se compara con el primer principio, el Uno-Bien. Por ello, la teología debe dejar bien claro que el Uno, que es su objeto de estudio y comprensión, sobrepasa todas las *mónadas* que son causa de todos los seres inferiores.

Otra cuestión que Proclo intenta resolver, al hilo de lo expuesto, consiste en el cómo es posible la generación a partir del primer principio, si éste permanece inmóvil. Tema fundamental si se comparan los esfuerzos de nuestro autor con la obra de Plotino,

⁵⁹¹ Proclo, *Teología Platónica* II, 7.49.

que en estas cuestiones resulta bastante dogmática. El Bien es una realidad que permanece oculta, no manifestada. No se trata de un bien particular sino del Bien en sí, en idénticos términos que los utilizados por Platón⁵⁹², y que es sobreabundante, ya que es generador de todos los seres y les da la existencia, *“todo lo que existe tiene el Bien como principio y primera causa”*⁵⁹³.

*“Pero no se puede creer que esta generación y esta procesión se produce porque el Bien está en movimiento o porque él se multiplica o porque tenga una potencia generadora o que él actúe, pues todo esto es inferior a la singularidad del primer principio”*⁵⁹⁴.

El Uno-Bien trae a la existencia, sin acción alguna, a todo el resto de seres, y, sin necesidad de ninguna potencia, llena a todos los seres con sus potencias, pues él participa en todos los seres sin multiplicarse, y tampoco utiliza el movimiento para nada. *“El Bien precede todas las potencias, todos los actos, toda multiplicidad y todo movimiento”*⁵⁹⁵, es por ello el centro de todo objeto de deseo, causa primera a la que todas las cosas aspiran.

Así, no parece quedar resuelta la procesión hacia todos los seres inferiores, máxime cuando termina concluyendo que el Bien en sí, es el fin último de aspiración y

⁵⁹² *“Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.”*, Platón, *República*, 508e.

⁵⁹³ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 12.

⁵⁹⁴ Proclo, *Teología Platónica II*, 7.50.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, II 7, 51.

objeto de todo deseo⁵⁹⁶. Sin embargo, ésta es una ciencia eminentemente lógica, hasta tal extremo, que puede plantearse de igual manera que la más lógica de las ciencias, es decir, la matemática, como demuestra Proclo con sus *Elementos de Teología*.

“Pues si es causa de los seres y si es su generador, conocerlo o explicarlo por medio de discurso no le está permitido a los seres inferiores, sino por el silencio que es la única vía de celebración de su infalibilidad y su causalidad sin causa, superior a todas las causas”⁵⁹⁷.

La segunda vía es la de las negaciones, es una teología negativa (*apophatikôs*), y guarda relación con las negaciones de la primera hipótesis del *Parménides*. Que, según Proclo, se trata igualmente de pensamientos llenos de misterio⁵⁹⁸, que revelan todo el despliegue de las jerarquías de dioses inteligibles, pero que también tratan del primer dios. La segunda hipótesis que muestra la procesión a partir del Uno, es una teología

⁵⁹⁶ No hay que perder de vista que la explicación por la vía de la analogía tiene una finalidad mística. Son los misterios de diferentes niveles los que explican el Bien y las cadenas de perfecciones que de él se siguen, a partir de la analogía. Por tanto, la explicación sigue la vía del “objeto de deseo”, que es el que mueve a los místes a aproximarse al Bien, por la vía de conversión a través de las perfecciones. Esta es pues una interpretación más religiosa que racional, y por ello, pone el acento en el Bien como objeto de deseo, a pesar de que este planteamiento no es tampoco arbitrario, sino que tiene su fundamento en la teología.

⁵⁹⁷ Proclo, *Teología Platónica*, II 9.58. Reafirma aquí su desinterés por explicar a través de analogías la generación a partir del Uno, pues se trata de un misterio accesible solamente a místicos e iniciados, que son los que tienen el silencio como norma y como vía hacia la sabiduría. Sobre el silencio véase *Textos Herméticos*, traducción, introducción y notas de Xavier Renau Nebot, “el silencio como requisito para la iluminación divina es el momento clave de la piedad hermética. Así ocurre en los dos tratados místicos, CH. XIII y NH. VI; cf. CH. XIII 2: la matriz del hombre regenerado es “la sabiduría inteligible en el silencio” y § 8: “Ahora ¡calla hijo!, guarda un devoto silencio, porque de este modo no obstaculizarás la misericordia de Dios (las potencias) que vienen hacia nosotros”; en el Códice VI de Nag Hammadi, 58, 23: “¿Te das cuenta cómo ya no se puede hablar de ello? – Ya me callo, Padre. Quisiera cantarte un himno en silencio” y en *Asclepio 1: antes de la revelación guardan todos “venerabiliter silentio”*, p. 97. Nos referiremos a los textos herméticos en todo aquello que venga referido a iniciaciones en los misterios, por ser éstos de los pocos testimonios sobre la cuestión.

⁵⁹⁸ Proclo, *op. cit.*, II, 10.61; Proclo, *Comentario al Parménides* VI, 1079-1082.

afirmativa (*kataphatikôs*), mientras que la primera hipótesis, que niega que si el Uno es sea una multiplicidad y procede negando, enseña más claramente cómo el Uno trasciende todas las clases divinas del orden del Ser, y en general todas las cosas. La posibilidad del uso de esta vía la dejaba abierta Aristóteles, aunque él consideraba que más allá del *noûs* sólo se podía encontrar el *ápeiron*.

La realidad es que esta vía apofática es una meditación sobre la simplicidad. Tal carácter se deduce claramente de la misma imposibilidad de conocer la causa primera como principio simplicísimo, lo que requiere un itinerario intelectual, un proceso muy característico que permita penetrar una verdad, que, por su simplicidad, es inefable e incognoscible. Este proceso meditativo, que consiste en aplicar al primer principio las negaciones que indica Parménides, purificándolo de esta manera, es preciso separarlo incluso de las negaciones mismas, pues él no es “*ni proposición ni nombre*”, lo que nos lleva de nuevo al silencio, dado que una vez más, por la negación, nos encontramos con la imposibilidad de discurso sobre el Uno⁵⁹⁹. La vía apofática es un viaje iniciático para el alma:

“Y bien, vamos, esta es la ocasión o nunca, rechazemos los conocimientos multiformes, y expulsemos de nosotros mismos toda la diversidad de la vida del alma, y asentados en la tranquilidad de todas nuestras facultades, acerquémonos a la causa de todo; y que no haya en nosotros más que la tranquilidad de la opinión y de la imaginación, no solamente el apaciguamiento de las pasiones que impiden nuestro ascenso hacia lo alto para alcanzar el primer

⁵⁹⁹ Cf. Pseudo Dioniso Areopagita, *Obras completas, Teología mística*, pp. 371 – 373.

principio, sino que la atmósfera sea pacífica y todo el mundo de aquí abajo esté en paz: que todas las cosas en definitiva, por el efecto de una fuerza serena nos eleven a la comunión con lo inefable”⁶⁰⁰.

Estas instrucciones son más propias del inicio de una clase de meditación mística que del inicio de una explicación teológica, pues la teología neoplatónica en realidad es un ejercicio dialéctico, una práctica de dicha ciencia en la que se investiga sobre las cosas divinas. Ésto muestran una gran semejanza con la piedad hermética descrita en el *Asclepio*:

“Ha sido Dios, Asclepio, el mismo Dios, quien te ha guiado hasta nosotros para que participes en esta conversación divina; una conversación que, de todas las tenidas hasta ahora por nosotros o, mejor, que nos inspira la providencia, parecerá con toda justicia la más divina por su fervor religioso. Pero sólo mostrándote capaz de comprenderla podrá tu mente verse henchida con todas las cosas buenas, dado el caso de que existan muchos bienes y no uno sólo que los comprenda a todos, porque parece evidente que “uno” y “todo” se corresponden recíprocamente, que todo es uno y que uno es todo, tan entremezclados que es imposible aislar uno de otro. Pero todo esto lo conocerás en seguida a través de mi discurso si te aplicas a él con diligencia”⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ Proclo, *Teología Platónica* II, 11.64.

⁶⁰¹ *Asclepio* 1, en *Textos herméticos*, p. 427. Traemos de nuevo a colación los textos herméticos pues se trata de una filosofía mística pagana anterior a Proclo, que en algún aspecto es muy similar a lo que éste plantea.

Hasta aquí la descripción del objetivo del discurso religioso de Hermes, y luego, el texto describe la atmósfera creada, muy semejante a la descrita por Proclo:

*“Entró también Amón en el santuario y quedó perfectamente lleno el santo lugar con la piedad de los cuatro hombres y la presencia inspiradora de Dios y entonces, mientras guardan todos un respetuoso silencio, pendientes en alma y corazón de los labios de Hermes, comenzó a hablar el divino Cupido”*⁶⁰².

Silencio, atmósfera tranquila que invita a la meditación sobre el Uno inefable y desconocido, la piedad hermética es muy similar a las condiciones que propone Proclo para su vía apofática de investigación sobre el primer dios, causa de todo el universo. Esta semejanza se hace más evidente en el himno de Proclo al “dios trascendente” (“*ô pánton epékeina*”, “*Oh, Todo que está más allá*”), que coincide con el final del quinto discurso del *Corpus Hermeticum*, *Discurso de Hermes a Tat, su hijo: que Dios es invisible y, a la vez, muy evidente*⁶⁰³.

Sin embargo, por la vía analógica y mística, no se puede dar respuesta a la pregunta sobre cómo es posible la generación a partir de un principio completamente inmóvil. Tampoco la vía apofática, que es la vía que más nos acerca al Uno, nos puede dar una respuesta racional, pues nos introduce en un orden diferente de experiencias. La respuesta que buscamos nos llega por vía de la doctrina de las *Henades*, una solución que arranca la teología de Proclo del dogmatismo en el que irremediabilmente cae

⁶⁰² *Ibidem* 1, p. 428.

⁶⁰³ Cf. *Corpus Hermeticum* V, 10, en *Textos herméticos*, pp. 132-134; Proclo, *Himnos y epigramas*, p. 81.

Plotino en sus *Enéadas*, donde no da razón de este paso⁶⁰⁴. Las *Henades* tienden un puente entre el Uno y el Intelecto, y nos permiten comenzar a descender hacia las naturalezas de orden inferior, marcadas con el sello de la multiplicidad⁶⁰⁵.

Para salir de la unidad la vía es la hipótesis segunda del *Parménides* de Platón, como así lo reconoce Proclo⁶⁰⁶. De hecho hay una continuidad con la doctrina clásica de las tres hipóstasis de Plotino. Y también ve claro que es el intelecto lo que se conecta claramente con la multiplicidad, ya que se multiplica en una diversidad de clases. Pero el salto del Uno al Intelecto se produce según Proclo por medio de las *Henades*:

“Es preciso que la procesión de los seres sea continua y no deje introducir ningún vacío, ni en los seres incorporeales, ni en los corporales, es necesario que lo que procede en orden natural, lo haga por medio de la similitud”⁶⁰⁷.

No puede aceptarse la identidad, sino la similitud, ya que lo producido es una disminución respecto del productor, toda procesión se realiza mediante una semejanza de lo secundario respecto de lo primario.

“Puesto que en descenso conserva una cierta identidad entre el generador y el engendrado, y manifiesta por derivación en el

⁶⁰⁴ Plotino, *Enéada* V, 1, 6.30, “Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece.”

⁶⁰⁵ Las *Henades* son una categoría especial, que en principio trasciende a los dioses intelectuales, por llamar de alguna manera a la categoría que incluye a los inteligibles, los intelectivos y los que son combinación de ambos, son tratadas en el libro III de la *Teología Platónica*, capítulos 1 a 6, y abarcan las proposiciones 113 a 165 de los *Elementos de Teología*.

⁶⁰⁶ Proclo, *Teología Platónica* III, 1.6.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, III 2.6.

consecuente ese carácter que el otro posee primitivamente, debe a la semejanza su existencia sustantiva”⁶⁰⁸.

El Uno-Bien es el principio superior jerárquico del que proceden las *Henades* divinas, *mónadas* de cuanto existe, y de las que procede todo, y que son *mónadas* porque están completa y directamente participadas por el Uno, y tienen un papel análogo al Uno, del que proceden por similitud, y del que conservan esta cualidad principal. Se trata de una idea que, sin duda, tiene su origen en las Formas de Platón, así como en la “participación”, que aquí se transforma en “procesión” causal, en un plano ontológico. Las *Henades* son el paso hacia delante del Uno respecto del cosmos, que explica la “participación” por medio de la “procesión” de las causas en sus productos. Las *Henades* divinas, o *mónadas*, conservan todavía, por proximidad con la primera causa, la cualidad principal del Uno, es decir, la unidad, y que sin embargo, son *mónadas* de todo lo que existe, porque se encuentran en el origen de las cadenas causales de las que todo procede. Así se explica el primer paso de la primera hipóstasis hacia la segunda, el Intelecto, dando razón de la multiplicidad que se da en este último, y de cómo del Uno procede el Intelecto-múltiple, el Ser que es una multiplicidad⁶⁰⁹.

“Sócrates en el Filebo, llama a las Ideas unas veces Henades, otras Mónadas; la razón es que las Ideas son mónadas respecto del Uno-en-sí, porque cada una es una multiplicidad, siendo un cierto ser, una cierta vida y una cierta forma intelectual; por el contrario, ellas son Henades con relación a sus productos y a las series a las que ellas dan

⁶⁰⁸ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 29.

⁶⁰⁹ Cf. Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *Proclus Théologie Platonicienne* III, pp. LII-LX.

la existencia, pues los seres que vienen detrás de ellas, se multiplican convirtiéndose en seres divididos, a partir de ellas que son indivisibles”⁶¹⁰.

El origen del término procede de Platón, y fue utilizado por algunos otros autores, como Plotino⁶¹¹, sin embargo, será Proclo quien utilice el término para referirse a una clase de divinidad. Cada serie de causas tiene una mónada en origen, puesto que todo lo que se encuentra ordenado en el cosmos, lo está precisamente por su coordinación con una *mónada* “y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta *mónada*” y de la misma manera la multiplicidad ordenada “*puede ser llevada hacia atrás hasta una sola mónada*”⁶¹², y aquí *mónada* es lo mismo que una *henade*.

De esta manera la unidad tiene, en la teología de Proclo, carácter de fundamento. Todo dios tiene el carácter pitagórico de unidad, definiendo y midiendo la pluralidad de las cosas existentes, pues los dioses son medida de las cosas existentes⁶¹³. El Uno ha hecho existir las *Henades* de los seres, antes que a ninguno de ellos. Por lo que éstas *Henades* son el origen y medida de las cosas. Luego las clases de seres secundarios se unen entre sí por semejanza: el cuerpo se une con el alma universal, la *mónada* del Alma por medio de las almas particulares, al igual que estas con el Intelecto universal

⁶¹⁰ Proclo, *Comentario al Parménides IV*, col. 880.30-38. El fragmento al que se refiere Proclo, Platón, *Filebo*, 15a. “*En efecto, como acabamos de decir, en ese preciso sentido ese tipo de unidad ha quedado convenido que no se debe refutar; pero cuando uno intenta plantearse el hombre uno y el bovino uno y lo hermoso uno y lo bueno uno, acerca de esas unidades (henádon) y las semejantes, el esfuerzo sostenido se convierte con la división en controversia.*”

⁶¹¹ Plotino, *op. cit.*, VI 6, 9.33, donde también alude al fragmento del *Filebo*.

⁶¹² Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 21. “*Pues la mónada debe su posición relativa a un principio originario, y así produce la adecuada multiplicidad. Por eso, una serie o un orden es una unidad, por cuanto toda la serie deriva de la mónada su descenso a la pluralidad; si la mónada permanece estéril en sí misma, entonces no hay ningún orden y ninguna serie.*”

⁶¹³ *Ibidem*, prop. 117. Con relación a las mónadas identificadas a los diez números-idea, ver Jámblico de Calcis, *Teología de la Aritmética, tà theoloumena tês arithmêtikês*, Romano, F., *Giamblico Summa Pitagorica*, Milán, 2006; Waterfield, R., *The Theology of Arithmetic*, Michigan, 1988.

por medio de las *mónadas* intelectivas, y los seres con el Uno por intermediación de las existencias unitarias⁶¹⁴.

Si descendemos al plano inteligible, allí las *Henades* son dioses. Y como en todo lo demás, rige la regla general según la cual “*las adiciones son sustracciones de potencias*”⁶¹⁵, de manera que lo que se encuentra más cerca del Uno es más semejante a éste, que es la causa más universal del ser, y goza de mayor simplicidad, mientras que todo cuerpo ligado a la materia es un cuerpo compuesto.

La doctrina de las *Henades* todavía no se desplaza por la segunda hipótesis del *Parménides*, pues permanece en la formulación inicial “*si el uno es*”, es decir, las *Henades* se encuentran todavía en el punto de partida, al tratarse de *mónadas* de las que depende todo ser, toda vida, todo intelecto y toda alma. La verdadera teología afirmativa que se desplaza por la segunda hipótesis del *Parménides* comienza con el *noûs*.

Las procesiones de los dioses del Intelecto.

De la primera afirmación “*si el uno es, no es una multiplicidad*”⁶¹⁶, surgen todas las negaciones de todos los atributos posibles, en pocas palabras, no se ha producido ninguna deducción de principios, es preciso la segunda hipótesis, “*si el uno es*”⁶¹⁷ entonces el uno participa del ser, y así se pueden deducir los distintos atributos que adopta el uno en su desarrollo dialéctico. De hecho, hasta aquí, Proclo sólo ha reformulado la doctrina de las Formas platónicas, transformadas en *mónadas* supra

⁶¹⁴ Proclo, *Teología Platónica* III, 3.13.

⁶¹⁵ *Ibidem*, III, 5.18.

⁶¹⁶ Platón, *Parménides*, 137c.

⁶¹⁷ *Ibidem*, 142b.

inteligibles, preparando así el camino para comenzar con su ejercicio dialéctico, que le permitirá deducir la naturaleza y cualidades de la segunda hipóstasis: el *noûs*, formado por una jerarquía de divinidades de distintos rangos, que el alma puede conocer por asimilación. Esta jerarquía no es otra cosa que una gradación del proceso de conocimiento, donde los inteligibles son el objeto y lo intelectual el elemento subjetivo, en otras palabras, el intelecto agente y el intelecto paciente de Aristóteles. En definitiva, la jerarquía del intelecto es una teoría del conocimiento, pero explicada desde una óptica teológica.

El método de esta teología dialéctica tiene tres actividades, a saber, una primera actividad que consiste en despertar el alma por el uso de la mera razón, muestra a través de las preguntas las contradicciones de una afirmación, se trata de un sistema muy utilizado por Sócrates en muchos diálogos platónicos. La segunda actividad, consiste en colocar al alma en la región del *noûs*, a fin de poder contemplar todo el mundo inteligible, y para ello procede de un rango a otro, hasta alcanzar la primera Forma de todo, la Idea de Uno-Bien. En este ejercicio es preciso utilizar tanto la analítica, como la *horística*, como la *apodéctica* y por supuesto la *diaíresis*, cuatro métodos para escrutar las Ideas en el plano inteligible. Y la tercera y última actividad dialéctica consiste en la *peirastikê* o refutación⁶¹⁸, que se utiliza como método de depuración o catarsis⁶¹⁹.

Proclo se reconoce en la tradición de aquellos que entienden la dialéctica del *Parménides*, no como un mero ejercicio de lógica, sino como un método real de deducción de lo divino no manifestado, así como de los órdenes de manifestación en el cosmos, desde Dios y los dioses inteligibles hasta los últimos órdenes sublunares del cosmos, por medio de las nueve hipótesis. Sin embargo, reprocha a sus predecesores,

⁶¹⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1004b 25; *Refutaciones sofísticas*, 169b 25.

⁶¹⁹ Proclo, *Comentario al Parménides I*, 653-654.

que no todas las hipótesis conducen a resultados verdaderos, sino que las últimas cuatro hipótesis muestran conclusiones absurdas⁶²⁰. Proclo considera que la última interpretación, la de Siriano, es la más perfecta⁶²¹. En efecto, Siriano, el maestro de Proclo, es el verdadero autor de la teología platónica por la vía de las negaciones y afirmaciones de la primera y segunda hipótesis del *Parménides*, la *peirastikê* y los cuatro métodos de la dialéctica afirmativa. Fue Siriano quien consideraba que la primer hipótesis se refiere al Uno, al negar todas las cualidades que no le son propias, y que la segunda hipótesis se refiere al *noús*:

“Es por esto que se llega a todas las consecuencias derivadas, y que son los símbolos de los órdenes divinos, y es más, todos ellos son afirmados por la segunda hipótesis, pero son negados en la primera: pues se trata de comprender que la causa primera está separada y se eleva por encima de todos los órdenes divinos”⁶²².

Para Siriano y Proclo son sólo las cinco hipótesis primeras las que tienen interés para deducir el orden de la jerarquía de las cosas, la primera de ellas trata sobre Dios y explica como él engendra y ordena todos los órdenes de dioses; la segunda hipótesis trata de los órdenes divinos, la jerarquía del Intelecto, los dioses cósmicos y las almas perfectas; la tercera hipótesis trata sobre el Alma y aquellas almas que se han vuelto

⁶²⁰ Proclo, *Comentario al Parménides* VI, 1039 y 1061, “la primera hipótesis es sobre el primer Dios, y la segunda es sobre el mundo inteligible.”

⁶²¹ Proclo sigue la interpretación de su maestro Siriano, que considera la más perfecta en el *Comentario al Parménides*, “Es aquel que, en Atenas, nos ha dirigido en estos estudios, quien ha encendido la luz intelectual que aclara esta disciplina”, *In Parm.* VI, 1061, cf. Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., comentarios al libro III de la *Teología Platónica*, “Exégèse de la deuxième hypothèse du Parménide par Syrianus selon Proclus”, pp. XL-LI.

⁶²² Proclo, *Comentario al Parménides* VI, 1062.

semejantes a los dioses; la cuarta hipótesis trata de las cosas materiales y la quinta trata de la materia y cómo ésta no participa de las *Henades*. Las cuatro últimas hipótesis muestran distintas conclusiones erróneas, que no revelan ninguno de los grados de existencia, deducibles únicamente por medio de las cinco primeras⁶²³.

Sin embargo, de las dos primeras hipótesis se derivan seis modos⁶²⁴ dependiendo de la relación entre lo Uno y lo otro, las otras cosas, de donde surgen la idea de multiplicidad, semejanza, identidad, limitación, etc., ideas que tienen su razón en la relación con “el Uno que es” o “el Uno que no es”⁶²⁵. Cada uno de estos modos nos irá dando como resultado un atributo. Estos atributos o cualidades que Proclo aplica a los productos de la serie del Intelecto, nos muestran cada uno de los niveles o rangos en el orden de la jerarquía divina intelectuales, así como el progresivo distanciamiento del Uno, por causa precisamente de la adición de tal atributo. Los niveles de la jerarquía divina estarán compuestos por tres clases de dioses inteligibles, tres clases de dioses inteligibles-intelectivos y siete dioses intelectivos, agrupados en tres órdenes⁶²⁶, en total nueve Inteligencias divinas más allá del cosmos.

La teología platónica es un ejercicio dialéctico que descubre todos estos rangos del intelecto implicados en la actividad de inteligir, y se basa en deducciones procedentes tanto de la primera hipótesis negativa como de la segunda afirmativa. La exégesis de ambas, que Proclo reconoce como obra de su maestro Siriano, se basan en dos principios fundamentales:

⁶²³ *Ibidem*, VI, 1062-1064.

⁶²⁴ *Ut infra*, pp. 244-245.

⁶²⁵ Es decir, el Uno inteligible – que se da en el plano del ser – y el Uno que no es, el Primer Dios, supra inteligible, más allá del ser.

⁶²⁶ Los dioses intelectivos son siete: Crono, Rea y Zeus, con tres Curetes que los asisten y una séptima divinidad que divide, y que se asocia a la actividad demiúrgica del intelecto. Por tanto, una tríada formada por: 2 + 2+ 3 (Crono y un Curete, Rea y un Curete y Zeus, un Curete y la séptima divinidad).

“Hay tantas negaciones en la primera hipótesis como afirmaciones en la segunda; lo negado en la primera hipótesis del primer dios, el Uno, es precisamente lo que se afirma en la segunda hipótesis y que constituyen las características esenciales de los dioses subordinados al Uno. Así, siguiendo las negaciones de la primera hipótesis o las afirmaciones de la segunda, se obtiene inmediatamente y sin falta el orden riguroso de las clases de dioses en la jerarquía divina... Cada conclusión negativa nos provee del atributo negado del Uno, así pues de la clase de dioses inferiores al dios primero. A continuación haciendo pasar delante de todas las otras la primera negación que las resume todas, encontramos la jerarquía completa de las clases de dioses”⁶²⁷.

La procesión del Uno se nos muestra siguiendo una a una las negaciones de los distintos atributos, y que son las consecuencias que se siguen de la ley de la causalidad. Lo que para Platón era una división de Ideas interrelacionadas entre sí, para Proclo es una adición de atributos, que se produce por el alejamiento de la causa original en la serie de producciones que le siguen, y que va revelando la naturaleza de los distintos dioses que forman Intellecto, implicados en el proceso de conocimiento. Cuanto más se alejan las cadenas de dioses intelectuales de lo más simple nos vamos encontrando compuestos cada vez más complejos, con cada vez más atributos. La vía negativa sería el ascenso por las cadenas de la procesión purificando la inteligencia de los atributos adicionados, es decir, restando atributos, simplificando.

⁶²⁷ Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *op. cit.*, I, p. LXVII.

Es lógico inferir que Proclo primero escribió su *Comentario al Parménides*, donde analizaba e interpretaba la primera hipótesis del diálogo platónico, y más tarde escribió la *Teología Platónica*, donde comenta la segunda hipótesis, y, finalmente, como conclusión de ambas obras, escribiera los *Elementos de Teología*, para servir de guía al estudioso de las obras anteriores⁶²⁸. A continuación ofrecemos la tabla que refleja la relación de atributos que resultan del diálogo de Platón, y sus correspondencias en el orden de la jerarquía del Intelecto, según el *Comentario al Parménides* y la *Teología Platónica*⁶²⁹.

<i>Parménides</i>	Atributos	Clases de dioses	<i>In Parmenid.</i>	<i>Teología Platónica</i>
141e-142a	Uno que es, totalidad, multiplicid.	Dioses inteligibles	VII, 26.1-46.18	III 24, 25, 26
137c, 143a-144e	Múltiple	1ª. tríada dioses inteligibles-intelectivos	VI, 1089.17-1097.20	IV 28-34
137c-d, 144E-145a	Todo, partes	2ª. tríada de dioses inteligibles-intelectivos	VI, 1097.21-1110.15	IV 35-36
137d-138a, 145a-b	Figura	3ª. tríada de dioses inteligibles-intelectivos	VI, 1110.16-1134.12	IV 37

⁶²⁸ Cf. Segonds, A.P., “Liminaire”, en *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Lovaina, 2000, p. XIX; E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. XV-XVII; Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *op. cit.*, I, p. LV-LX.

⁶²⁹ *Ibidem*, I, pp. LXVIII.

138a-b, 145b-e	En él mismo, en otro	1ª. tríada de dioses intelectivos	VII, 1133.13-1152.14	V 37
138b-139b, 145e-146a	Inmóvil, en movimiento	2ª. tríada de dioses intelectivos	VII, 1152.15-1172.26	V 38
139b-e, 146a-147b	Idéntico, diferente	Séptima divinidad.	VII, 1172.27-1191.9	V 39
139e-140b, 147c-d	Semejante, disemejante	Dioses hipercósmicos	VII, 1191.10-1201.21	VI 14
148d-149d	En contacto, separados	Dioses hipercósmicos-encósmicos		VI 24
140b-d	Igual, desigual	Dioses encósmicos	VII, 1201.22-1212.4	Falta
140e-141d	Tiempo	Almas universales	VII, 1212.5-1233.19	Falta
141d-e	Partes del tiempo	Seres superiores (ángeles, demonios, héroes)	VII, 1233.20-1239.21	Falta

Una de las primeras cuestiones que Proclo destaca en el *Comentario al Parménides* es la importancia de los nombres de los distintos grados de la jerarquía. Dado que hay una gran extensión de órdenes de dioses, Siriano “*estima que cada uno de estos órdenes está designado por un nombre simbólico dado por Platón, todos ellos explicados por medio de nombres filosóficos*”⁶³⁰, el nombre de los dioses reviste cierta

⁶³⁰ Proclo, *Comentario al Parménides* VI, 1061-1062. No se trata de nombres revelados, como los de los dioses olímpicos, sino de nombres que remiten a conceptos abstractos filosóficos, como “totalidad, pluralidad, infinito, límite...” Proclo remite aquí a la importancia del nombre, tal como lo hace en el comentario al *Crátilo*, “*El objeto del Crátilo es mostrar la actividad fecunda de las almas en los últimos*

importancia para Sócrates, tal como se muestra en el diálogo platónico *Crátilo*. El listado de nombres de dioses mezcla conceptos filosóficos con algunos de los dioses del helenismo⁶³¹.

El uso de la lógica en la deducción de los rangos de la Jerarquía.

Proclo efectúa un ejercicio de lógica a partir de la propuesta de Parménides, y trata de traer la verdad a partir de una especie de silogística, distinta a la aristotélica, que John Dillon explica así:

“Proclo discierne en la descripción de Platón una elaborada estructura de proposiciones. A fin de encontrar los verdaderos atributos de cualquier concepto dado, como puede el Ser, el Uno, la Semejanza, la Providencia, el Alma – o realmente para comprobar la verdad de cualquier proposición, como “el alma es inmortal” – uno debe proceder de la siguiente manera. La primera división parte de la afirmación o negación de la existencia de la entidad (o afirmando o negando la proposición) para proceder a su examen. Entonces divide cada extremo entre lo que es verdad por sí mismo y lo que es verdadero respecto a otras cosas. Esto da cuatro subdivisiones. Dependiendo de cada una de estas subdivisiones se sientan seis proposiciones: 1) se sigue que es verdadero en relación a sí mismo; 2)

seres y la potencia asimiladora que muestran, una vez que la han obtenido en esencia, a través de la corrección de los nombres (he tôn onomáton orthótes).” Proclo, Comentario al Crátilo I, 1.

⁶³¹ Los nombres de los dioses son más “filosóficos” en la medida que son más sutiles y próximos al Uno, y en la medida que se aproximan al Alma cósmica, los nombres de los dioses se corresponden con los dioses de la mitología clásica.

*no se sigue la verdad en relación a sí mismo; 3) se sigue y no se sigue la verdad en relación consigo mismo; 4) se sigue la verdad respecto a otras cosas; 5) no se sigue la verdad en relación a otras cosas; 6) se sigue y no se sigue la verdad en relación a otras cosas. Se llega así a un total de veinticuatro proposiciones, agrupadas en cuatro grupos de seis*⁶³².

Esta no es otra que la forma de proceder de Platón en el *Parménides*, es decir, trabaja igualmente con hipótesis. Pero, en el *Comentario al Parménides* Proclo se sirve de las negaciones para tratar de una cuestión como es el Uno, pues las afirmaciones no son útiles, ya que revisten la forma de división⁶³³, sólo la negación permite seguir mostrando la forma simple⁶³⁴.

Y comentando el fragmento 137cd del *Parménides*⁶³⁵, Proclo efectúa el análisis lógico, siguiendo, en las conclusiones negativas, una cierta silogística, donde, por la supresión del antecedente condicionante, podemos concluir el consecuente, pero en forma de conclusión negativa, y por la supresión del consecuente suprimimos el antecedente, el silogismo queda formulado así: “*Si el Uno es un todo, tiene partes; si el Uno tiene partes, es múltiple; pero el Uno no es múltiple; por ello, no es un todo y no tiene partes*”⁶³⁶. Así Parménides estaría probando “silogísticamente” que el uno no es

⁶³² Dillon, J., “Proclus and the Parmenidean Dialectic”, en Pépin, J. & Saffrey, H. D., *Proclus Lecteur et interprète des anciens*, París, 1987, p. 166.

⁶³³ La dialéctica *diairética* es una dialéctica afirmativa.

⁶³⁴ A diferencia de Plotino, para el cual lo inteligible está unificado y no permite la división. Para Proclo solo el Uno y las *Henades* están verdaderamente unificadas, y excluyen toda posibilidad de división.

⁶³⁵ Platón, *Parménides*, 137.c-d, “*Consecuentemente, no puede tener partes ni ser un todo, pues una parte es una parte de un todo, y un todo es aquello a lo que no le falta ninguna parte. Por tanto, si dices de él que es “un todo” o que “tiene partes”, en ambos casos el Uno consistiría en partes y, por ello, no sería uno, sino múltiple. Pero tiene que ser uno y no múltiple. Así pues, si el Uno ha de ser uno, no será una totalidad, ni tendrá partes*”, traducción de Conford, Madrid, 1989, p. 182.

⁶³⁶ Proclo, *Comentario al Parménides*, VI, 1104.

un todo y que no tiene partes, y por tanto la pluralidad de los seres no procede del Uno, sino de la multiplicidad.

Suprimiendo la idea de totalidad depuramos la unidad, sin embargo, la totalidad unifica a los dioses inteligibles⁶³⁷. Luego niega del Uno el comienzo, el medio y el fin, que es el símbolo de la trinidad de dioses inteligibles-intelectivos, la segunda clase de dioses inteligibles. E igualmente Platón niega la figura al Uno, de donde sale un nuevo orden, el orden de los inteligibles que ponen la figura a los dioses que vienen detrás suyo, “*el lugar hiperurano, que es la cúspide de los intelectuales, es el principio de toda figura intelectual*”⁶³⁸. Todas estas cualidades negadas al Uno, son las propias del orden medio de los dioses inteligibles e intelectivos.

En el orden de dioses intelectivos se encuentran las negaciones que vienen a continuación: “*El Uno no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro*”⁶³⁹, ninguna parte es sin duda la negación dialéctica de “*por todas partes*”, que Proclo hace corresponder a la Providencia, y por otro lado la marca característica del orden divino es en sí mismo y en otro. Atributos negados por Platón, y que se refieren al primer grupo de la tríada de dioses intelectivos. Con relación a la semejanza y la desemejanza de sí mismo y de otro⁶⁴⁰, Proclo entiende que Platón salta al orden *demiúrgico*, al que le corresponden el ámbito de lo mismo y de lo otro, por la actividad creadora, pues esta clase de dioses ya no está centrada solamente en sí misma, sino también en la actividad creadora. Y del orden demiurgo desciende al orden asimilador, que son las divinidades *hipercósmicas*, tríada inferior a los dioses intelectivos. Todo el orden asimilador

⁶³⁷ *Ibidem*, VI, 1108. Los dioses inteligibles que se agrupan en tres clases según el ser, la vida y el intelecto, la trinidad neoplatónica, presentada por primera vez por Plotino, cf. Hadot, P., *Plotin, Porphyre études néoplatoniciennes*, pp. 127-181.

⁶³⁸ Proclo, *op. cit.*, VI, 1128.

⁶³⁹ Platón, *Parménides*, 138a.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, 139e.

procede de la *mónada demiúrgica*, que a este nivel ya podemos identificar con Zeus, cuya actividad creativa imita la identidad⁶⁴¹, por ello Timeo nos enseña que hizo el mundo perfecto y eterno. Proclo explica que Parménides pasa así del orden *demiúrgico* al orden asimilador, que nos sitúa ya en el mundo creado por el demiurgo y, obviamente, ajenos al Uno, que es lo que se trata de demostrar por medio de las negaciones.

El orden asimilador de las divinidades *hipercósmicas* es el que queda simbolizado por la dualidad dialéctica de lo semejante y lo desemejante.

*“Los seres son semejantes al Uno, pero lo son por el deseo inefable del Uno, y no por este orden asimilador, o por una especie, la especie de la semejanza, pues no le es posible a este orden el unir a todos los seres con el Uno, y de elevarlos hacia él, la función de este orden es de atraer hacia la mónada intelectual, la mónada demiúrgica, las cosas que vienen tras él, (...) lo propio de este orden es de retornar todas las cosas a la mónada intelectual por medio de la semejanza”*⁶⁴².

Entre los dioses intelectivos se encuentra Zeus demiurgo, el demiurgo intelectual o la *mónada intelectual*, se trata del nivel inferior del orden del Intelecto. Los dioses asimiladores están directamente vinculados con el demiurgo, tal como aparecen en el *Timeo*⁶⁴³. Y enuncia la actividad de estas jerarquías y sus mutuas relaciones por medio de sus atributos.

⁶⁴¹ Proclo, *Comentario al Parménides* VII, 1173; *Teología Platónica* V, 16; *Comentario al Timeo*, 319.26-321.2.

⁶⁴² Proclo, *Comentario al Parménides* VII, 1199.

⁶⁴³ Platón, *Timeo*, 41a.

“Después del orden asimilador de los dioses que son exclusivamente hipercósmicos, los teólogos estiman que hay que colocar el orden denominado dioses desligados del mundo (*apólytoi*), porque su carácter propio y particular es, siguiendo sus propios términos, estar por encima de las cosas que están en el mundo, y tener puntos comunes con ellas, y aproximarse sin discontinuidad a los dioses encósmicos”⁶⁴⁴.

Se trata de un orden intermedio entre los dioses *hipercósmicos* y los dioses *encósmicos*⁶⁴⁵. El orden de los dioses *encósmicos* tiene como particularidad la dualidad dialéctica de lo igual y lo desigual. De este orden dependen las almas, que atraen su generación de la igualdad⁶⁴⁶. Estamos de nuevo ante un orden intermedio, pero esta vez, entre las divinidades *hipercósmicas*, que atraen hacia la *mónada* intelectual a todas las criaturas.

Esta es la jerarquía del ser separada del Uno, donde lo anímico, lo matemático y lo físico se encuentran en los órdenes inferiores del cosmos. Todos estos órdenes del ser se encuentran unidos entre sí, por medio de su propia *mónada* o por medio de un particular del orden inmediatamente superior al que se encuentra unido, o, en términos de los *Elementos de Teología*, al que se encuentra co-ordenado⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ Proclo, *op. cit.*, VII, 1201.

⁶⁴⁵ En la *Teología Platónica* se dedicará con más detalle a la segunda hipótesis, y a todo el orden *hipercósmico* y *encósmico*, formados por gran cantidad de dioses de la mitología clásica griega, en Proclo, *Teología Platónica* VI.

⁶⁴⁶ Proclo, *Comentario al Parménides* VII, 1202. Cf. Platón, *Timeo*, 41c.

⁶⁴⁷ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 109, “Toda inteligencia particular participa de la primera Hénade, que está por encima de la inteligencia, pero está en co-ordenación con ella tanto a través de la Inteligencia universal como a través de la Hénade particular; toda alma particular participa de la

Esta exposición dialéctica y teológica llega hasta los dioses *encósmicos*, sustrayendo del Uno las propiedades de cada orden de dioses, produciendo siempre los géneros inferiores por medio de los que están unidos contiguamente al Uno y los producen de la causa superior y desligada de todo. Esto supone la existencia de clases cuya única función es efectuar la operación de sustracción, a partir de las clases superiores. Separan del Uno la sustancia divina misma, que participa primeramente de los dioses y ha recibido por la procesión de estos dioses en el mundo, o, en otros términos, las han producido de la Fuente⁶⁴⁸ inefable de todos los seres, del que todas las cosas divinas surgen. Así se resume el proceso de deducción que realiza Proclo por medio del análisis del *Parménides*, en especial de la primera hipótesis, de la que ha venido sustrayendo las propiedades negadas al uno, y “*por la mediación de los términos medios*”⁶⁴⁹.

Se trata de un ejercicio de dialéctica, en el sentido más platónico⁶⁵⁰, pero, obviamente, tal como la entiende Proclo, diez siglos más tarde, es decir, transformada en un discurso teológico sobre los órdenes de las divinidades que integran el Intelecto. Este ejercicio también consiste en oponer, como hace Parménides, los dos términos extremos contrarios, para provocar una confrontación, una tensión, entre los mismos, de

Inteligencia tanto a través del Alma universal como a través de su inteligencia particular; y toda naturaleza corpórea participa del Alma universal a través de la Naturaleza y a través de un alma particular.”

⁶⁴⁸ La Fuente concuerda con el fr. 37 de los *Oráculos Caldeos*, “*El Intelecto paterno, una vez que concibió con designio vigoroso a las ideas de todas las formas, se lanzó sibilante, y todas estas se arrojaron desde una misma fuente, porque desde el Padre venían no sólo el designio, sino también la perfección. Separadas, no obstante, por el fuego intelectual, se dividieron en otras ideas intelectivas; porque el Soberano ha hecho preexistir al mundo multiforme un modelo intelectual incorruptible, y persiguiendo ordenadamente su huella, se mostró con su forma, grabado por ideas de todo tipo. La fuente de ellas es única y de ella se lanzan silbando otras ideas, repartidas, inabordables, fragmentándose sobre los cuerpos cósmicos, las que semejantes a un enjambre, se mueven alrededor de un seno imponente, reflejando por doquier pensamientos intelectivos que cosechan en modo abundante en la fuente paterna, flor de fuego, en el más alto punto del tiempo que no reposa. La fuente primera paterna perfecta en sí misma ha hecho brotar estas ideas primordiales.*” Este fragmento procede de Proclo, *Comentario al Parménides III*, 800.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, VII, 1212.

⁶⁵⁰ Sobre dialéctica platónica, Valls Plana, R., *La dialéctica: un debate histórico*, Barcelona, 1981, p. 32.

lo que resulta un término medio. Y de este término saldrá la correspondiente tríada divina, definida por los tres atributos componentes del silogismo: los términos opuestos y el término medio. El resultado del ejercicio, por más procedimientos lógicos y silogismos que utilice, es completamente intuitivo, el *noûs* se revela de forma intuitiva, como una iluminación acerca de lo divino⁶⁵¹.

⁶⁵¹ Cf. Platón, *Carta VII*, 341c.

PARTE III:

LA JERARQUÍA CELESTIAL.

Capítulo 14: El Espíritu de Sabiduría.

Según los primeros testimonios cristianos, la recepción de la *gnôsis* era posible directamente del “Espíritu de la Sabiduría”⁶⁵², que era parte de la herencia del judaísmo, en particular, de su tradición sapiencial⁶⁵³. Esta tradición, asumida completamente por el apóstol Pablo, mantenía que el Espíritu de la Sabiduría transmitía directamente la *gnôsis* como una revelación, sin necesidad de ningún tipo de intermediación de personas o métodos. El método dialéctico aparecerá más tarde, cuando desaparece esta creencia y el cristianismo y el judaísmo se intelectualizan y se apartan de la actividad profética⁶⁵⁴.

Cuando el Espíritu cesa de revelar directamente la *gnôsis* tanto a judíos como a cristianos, la conexión con la trascendencia se buscará por otras vías. El primer método utilizado por los teólogos judíos y cristianos es la catarsis anagógica del alma, tal como las describen los filósofos del platonismo medio, Filón de Alejandría o Hermes Trismegisto. Pero en la última etapa del helenismo, esta ascensión se intelectualiza, y se introduce un segundo método más sutil, que es la ascensión a través de los rangos del Intelecto celeste, tal como la presenta la *Teología Platónica*. Los filósofos

⁶⁵² El Espíritu de Sabiduría es un concepto procedente de la tradición didáctica del judaísmo. Es una personificación del Espíritu del Dios de los judíos, instrumento de la Creación, muy alejado de la Sabiduría del movimiento gnóstico, que se desarrolló a partir de los siglos II y III.

⁶⁵³ Nos referimos a la tradición didáctica judía, representada por los Libros Sapienciales, como son *Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría*. Rad, Gerhard von, *Sabiduría de Israel*, Madrid, 1985, pp. 29-39.

⁶⁵⁴ El don de profecía es el más destacado de entre los dones del Espíritu, *Cor. I: 14*, sobre la evolución de la profecía en el cristianismo, ver García Bazán, Francisco, *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, 2009, pp. 163-183.

neoplatónicos había escrito diferentes versiones de esta obra, de la que únicamente ha sobrevivido la de Proclo de Licia.

El cristianismo tiene su propia teología platónica en la obra de Pseudo Dionisio Areopagita. El *Corpus Areopagiticum* es la versión cristiana de la teología platónica, y explica las dos vías de ascenso de la inteligencia hacia Dios: la vía de las negaciones de la primera hipótesis del *Parménides* y la vía de las afirmaciones, de la segunda hipótesis, que permiten la conexión con el Espíritu, que ya no es Espíritu de Sabiduría, sino Unidad inefable, más allá de toda intelección. Este último método se introduce en el cristianismo durante el siglo V.

El primer cristianismo de las cartas de Pablo y los Evangelios es fruto de la helenización del judaísmo y heredero de su tradición sapiencial, gracias, en particular, a una de las corrientes del judaísmo posexílico: la escuela farisea. Las cartas doctrinales del apóstol Pablo, que son los primeros documentos cristianos⁶⁵⁵, están cargadas de las doctrinas de la escuela farisea, el propio apóstol se presenta como un rabino de dicha escuela. Pablo utilizaba el griego como lengua de conversión y cuestionaba las normas de pureza judías que impedían a los gentiles integrarse en la religión de Moisés. En sus cartas no hay, todavía, un gran desarrollo teológico, aunque sí se puede apreciar importantes paralelismos con la ética del estoicismo⁶⁵⁶.

En un segundo momento y poco tiempo después de la desaparición de los primeros apóstoles, los obispos se erigen en colegio defensor de la ortodoxia de la nueva religión, siendo uno de sus principales poderes el control sobre las formas

⁶⁵⁵ Cf. Soto Mayor, Manuel & Fernández Ubiña, José, *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid, 2005, p. 157.

⁶⁵⁶ Busto Saiz, José Ramón, “Teología Pauliana y Filosofía Estoica”, en *Biblia y helenismo*, Antonio Piñero (ed.), Córdoba, 2006, pp. 359-385.

litúrgicas⁶⁵⁷. Por ello, la ortodoxia de los siglos II y III tuvo que defenderse de las manifestaciones del cristianismo carismático y gnóstico, fuertemente influenciados por las doctrinas teológicas del paganismo platónico, que todavía utilizaban diversas formas litúrgicas y místicas como métodos de conexión con el Espíritu Santo.

A fin de refutar esta gnosis carismática, Clemente y Orígenes de Alejandría elaboraron una gnosis ortodoxa, incorporando elementos filosóficos en la interpretación de la Escritura y siguiendo el método alegórico de Filón de Alejandría. Esto supuso el nacimiento de la teología cristiana, que consistía, básicamente, en el uso de la filosofía en la hermenéutica de la Escritura Sagrada.

El origenismo se convirtió en una de las más importantes fuentes de la teología cristiana e influyó en la práctica totalidad de los teólogos cristianos que escribían en griego de los siglos posteriores. Gregorio de Nisa es un claro ejemplo de este origenismo platonizante, que influyó en los autores posteriores especialmente inclinados a entender el cristianismo como una religión misteriosa o mística. Pseudo Dionisio Areopagita, en el siglo V, bebe tanto de la fuente mística de Gregorio de Nisa, como de la teología pagana, mostrando un especial interés por la dialéctica neoplatónica, que sigue el esquema parmenídeo. Por ello podemos considerar a Pseudo Dionisio como un autor más de la corriente neoplatónica que utiliza la dialéctica de las hipótesis del *Parménides*, en el marco de una “teología platónica”, tal como habían hecho todos los maestros del neoplatonismo, comenzando por Amelio y Porfirio, siguiendo por Jámblico de Calcis, y terminando por los maestros de Proclo, Plutarco de Atenas y

⁶⁵⁷ Cf. Soto Mayor, Manuel & Fernández Ubiña, José, *op.cit.*, pp. 170-176.

Siriano⁶⁵⁸. Esta dialéctica pasó, de la mano de Pseudo Dionisio Areopagita, a la teología cristiana.

El origen de la teología cristiana hay que buscarlo en la tradición didáctica o sapiencial del judaísmo. Los maestros de sabiduría del judaísmo posexílico construyeron un tipo de religiosidad basado en la *gnôsis* a partir del conocimiento revelado, que contemplaba la sabiduría del cosmos y la profecía. Este tipo de religiosidad sapiencial también experimentó las alteraciones propias de una fe viva, de una fe permeable al entorno, y así encontraremos una Sabiduría divina semejante a la diosa pagana y sincrética Isis⁶⁵⁹, venerada por los sabios judíos de Alejandría como Filón o el autor del libro de la *Sabiduría*, que la identifican con el Espíritu de Dios Padre. A este Espíritu se referirá en sus epístolas el apóstol Pablo, que combina la revelación mesiánica del cristianismo con la tradición sapiencial heredada de la escuela de los fariseos, a la que pertenecía⁶⁶⁰.

La visión espiritual de Pablo ocasionó importantes disensiones en el seno de las primeras iglesias cristianas durante la segunda mitad del siglo I y principios del II⁶⁶¹. El Espíritu de Sabiduría que repartía sus dones o carismas entre los miembros de las distintas iglesias (o asambleas de cristianos) se encuentra en el origen del cristianismo carismático, que se negó a aceptar la unidad jerárquica de una Iglesia unificada y católica, así como del cristianismo místico o místico, representado por las diversas escuelas gnósticas.

⁶⁵⁸ Para la historia de la exégesis de las hipótesis del *Parménides*, ver Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *Proclus Théologie Platonicienne*, Tomo I, París, 2003, pp. LXXV-LXXXIX.

⁶⁵⁹ Sobre la analogía entre la Sabiduría del judaísmo y la diosa egipcia Isis, cf. Quispel, Gilles “Jewish Gnosis and Mandeian Gnosticism: Some Reflections on the Writing Brontè”, en Ménard, Jaques-É, *Les textes de Nag Hammadi*, vol. VII, Leiden, 1975, pp. 82 – 122.

⁶⁶⁰ Así lo declara ante el sanedrín, en *Hechos* 23.

⁶⁶¹ Cf. Montserrat Torrents, Josep, *La sinagoga cristiana*, Madrid, 2005, pp. 75-104.

Corinto fue la comunidad carismática por excelencia, la integraban gran cantidad de profetas y personas inspiradas que hablaban lenguas extrañas y emitían sonidos ininteligibles. Los movimientos carismáticos y gnósticos de los siglos I y II poseían una *gnôsis*, un conocimiento del cosmos, de su origen y su final escatológicos, recibido directamente del Espíritu divino⁶⁶². Este conocimiento del cosmos es similar al que, en Alejandría, buscaban las escuelas de filósofos peripatéticos, sin embargo, a diferencia de éstos, la *gnôsis* judeo-cristiana procedía directamente del Espíritu de la Sabiduría, es decir, era una *gnôsis* revelada, un don del Espíritu que se recibía sin esfuerzo intelectual de ningún tipo.

La tradición sapiencial.

En el siglo III a.C. se publica en Alejandría la *Septuaginta*, la Biblia en lengua griega, cuyos trabajos de traducción comenzaron en torno al año 280 a.C. por indicación del Rey Ptolomeo II Filadelfo, y terminaron en torno al año 200 a.C. Inicialmente fueron traducidos la *Torah* (el Pentateuco) y los Libros de los Profetas, pues algunos de los libros didácticos y sapienciales no fueron terminados de redactar sino hasta algunos años más tarde⁶⁶³. De la traducción al griego de la Biblia surgirán tanto el judaísmo rabínico, que aparece tras la segunda destrucción del templo de Jerusalén⁶⁶⁴, como el cristianismo. Ambas religiones son fruto de la época llamada del “Segundo Templo”, que se inicia, aproximadamente, a partir de mediados del siglo V a.C., con la reconstrucción del templo de Jerusalén. El judaísmo llamado “posexílico” estaba

⁶⁶² “*hō mèn gàr dià tou pneûmatos didotai lógos sofias, allô dè lógos gnôseôs katà tò autò pneûma*”, I Cor. 12.8.

⁶⁶³ El apóstol Pablo es un fariseo que utilizaba la Biblia griega, de uso frecuente en la diáspora.

⁶⁶⁴ Se trata de un judaísmo diferente al que existía en la época del segundo Templo.

formado por un amplio y variado mosaico de sectas y tendencias, cuya falta de unidad permitió la penetración de una concepción más abstracta y filosófica de la religión, así como la introducción de la *Septuaginta* en la vida de muchos judíos, sobre todo, de la diáspora. Jerusalén será la guardiana y baluarte de las costumbres y tradiciones más antiguas, gracias sobre todo a la institución del sanedrín⁶⁶⁵.

El cristianismo fue considerado, al principio, como una secta más del judaísmo, y también experimentó distintos momentos de influencia helenística, en especial de la filosofía griega. Dicha influencia le llega al cristianismo, primero a través de la tradición rabínica de los fariseos, influida por el estoicismo, y después por la tradición alegórica de origen alejandrino, más platonizante.

Los tres primeros siglos del cristianismo están llenos de avatares, propios de una religión surgida de la diversidad y pluralidad de *haíresis*, es decir, “divisiones” o sectas⁶⁶⁶. En el siglo I a.C. en Palestina encontramos entre los judíos distintas formas de interpretar la Ley y los Profetas, los principales textos del judaísmo. Estos distintos grupos o *haíresis* fueron el partido de los saduceos, la escuela de los fariseos, las

⁶⁶⁵ El cristianismo no se separa del judaísmo hasta la desaparición del sanedrín posexilico, que se encontraba en la ciudad de Jerusalén. El sanedrín era el concilio mayor del pueblo judío, estaba formado por setenta y un miembros. Fue creado durante la dominación persa (539-33 a.C), tras el regreso del exilio de Babilonia. En época romana, el sanedrín lo formaba el sumo sacerdote, aristócratas, juristas y escribas, intérpretes y expertos en la *Torah*. La mayoría de sus componentes formaban parte del partido saduceo y desde los últimos monarcas asmoneos, en torno al siglo I a C., los fariseos también formaron parte de esta institución, aunque los saduceos constituían el grupo dominante hasta la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. Después de esa fecha, el sanedrín fue reorganizado bajo la dirección de los rabinos y ellos fueron sus únicos miembros. La institución del rabinato tenía su origen en distintas tradiciones, de entre las que destacaba la farisaica. Tras la destrucción del templo, el sanedrín, con la llegada de los rabinos, se convirtió en un centro académico de intérpretes de la Ley. Destacó Rabi Yehuda, que llegó a ser presidente (*Nasi*) del sanedrín y que en el siglo II redactó la *Mishna*, texto central de la literatura talmúdica. En esta época judaísmo y cristianismo se distanciarán y se podrán distinguir claramente, el primero resurgiendo de un período de decadencia y el segundo experimentando un desarrollo prodigioso, que culminará a principios del siglo IV, con la conversión del imperio romano al cristianismo. Véase “Sanhedrin” en Gottheil, *The Jewish Encyclopedia*, 1906.

⁶⁶⁶ Sobre el sentido de la palabra “*haíresis*” ver Athanassiadi, P., *op. cit.*, pp. 19-22.

comunidades de esenios y el partido de los zelotas⁶⁶⁷. Todos estos grupos, en mayor o menor medida, se encontraban fuertemente helenizados tras la importante reforma que había producido la traducción en lengua griega de la Biblia⁶⁶⁸.

A la Ley y los Profetas hay que sumarle los libros sapienciales, que forman parte del canon tanto judío como cristiano. El objeto central de la literatura sapiencial es la sabiduría. Un concepto bastante próximo al griego “filosofía” pero en el marco cultural del judaísmo. Esta “filosofía” sapiencial está fuertemente tintada de elementos religiosos, o más bien “legales”, en el sentido que para los judíos tenía la Ley. Por tanto, el componente ético, al igual que en las escuelas helenísticas, tendrá un gran protagonismo en el seno de esta sabiduría judía. La ética es el tema central de la literatura sapiencial, que además tiene una fuerte dimensión soteriológica, dado que la salvación se encuentra reservada para aquellos que observan la Ley con seriedad y rigor. Esta dimensión ética, coincide con el planteamiento de las escuelas filosóficas desde su origen, y desde luego con las escuelas filosóficas helenísticas.

Junto a una dimensión ética, es decir, una determinada manera de vivir conforme a unas reglas adoptadas por el grupo o la escuela, se encuentra una determinada cosmovisión que justifica la elección de la regla de vida⁶⁶⁹. En el caso del judaísmo ello es claramente así por razones religiosas, la Ley es la regla de vida dada por Dios y, por

⁶⁶⁷ Cf. Oppenheimer, Aaron, “Sectas judías en tiempos de Jesús: Fariseos, Saduceos, los “Amme Ha-‘Aretz”, en *Orígenes del Cristianismo*, Antonio Piñero (ed.), Córdoba, 2004, pp. 123-134. Las enumeradas no son las únicas sectas judías, existen algunos otros grupos documentados, como las comunidades de Qumrán o los Terapeutas egipcios, los primeros generalmente vinculados al movimiento esenio y los segundos testimoniados por Filón de Alejandría.

⁶⁶⁸ Saduceos y fariseos hacían uso de la Biblia griega en la misma Jerusalén, y será el único texto que conocieron la mayoría de los judíos de las comunidades de la diáspora; cf. Piñero, Antonio, “La traducción griega de la Biblia”, en *Biblia y helenismo*, pp. 165-188.

⁶⁶⁹ “Nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión del mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo”, Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 13.

tanto, no se trata de una opción escogida libremente por el individuo, sino que se trata de la razón de ser de la religión judía: obediencia y temor de Dios, como únicas vías soteriológicas⁶⁷⁰.

Junto con la ética, los textos sapienciales también introducen un discurso teórico y filosófico sobre la cosmovisión de los sabios judíos, que tiene su origen en la *Torah*, en particular del relato sobre la Creación, que es una cuestión de primer orden en el ámbito teórico-filosófico. La filosofía nace precisamente como respuesta a la pregunta por el *arjê* o principio del cosmos, a lo que los judíos responden con su relato del *Génesis*: el principio fue la actividad creadora de un único Dios que, además, gobierna el cosmos desde entonces.

La literatura sapiencial define la Sabiduría como un conocimiento o una *gnôsis* sobre el cosmos que rodea al hombre y que revela la actividad demiúrgica y la ley divina. Al respecto, en el libro de la *Sabiduría* se dice:

“Que Él fue quien me dio conocimiento (gnôsis) auténtico de los seres para saber la trabazón del cosmos y la actividad de los elementos; el comienzo, el final y el medio de los tiempos, las alteraciones de los solsticios y los cambios de estación, los ciclos del año y las posiciones de los astros, la naturaleza de los animales y la bravura de las fieras, la violencia de los espíritus y los razonamientos de los hombres, las variedades de plantas y las virtualidades de las raíces, todo lo que existe,

⁶⁷⁰ En definitiva, la salvación es lo que realmente preocupaba al individuo emancipado de la polis, y que busca su papel en el nuevo cosmos surgido del Imperio de Alejandro, *ibidem*, pp. 105-109.

oculto o manifiesto conocí; ya que la Sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó”⁶⁷¹.

En esta enumeración tenemos una clara definición de la “*gnôsis*” sapiencial, revelada por la Sabiduría al sabio judío. Esta *gnôsis* coincide, en términos generales, con el objetivo de la actividad “*teorética*” que propone Aristóteles a lo largo de su extensa obra científica. La diferencia, sin embargo, es que el estagirita dedica su vida a la observación de la naturaleza e intenta desentrañar sus misterios utilizando el razonamiento y la capacidad analítica, mientras que los sabios judíos buscan la conexión directa con el Espíritu de la Sabiduría, para que les revele los misterios del cosmos, pues es el instrumento de Dios en el proceso de creación. *Gnôsis* es por ello un conocimiento científico fruto del contacto directo con dicho instrumento, que además tiene la forma de Espíritu, de *pneûma*, es decir, de aliento o exhalación de la boca de Dios.

Los elementos característicos de esta tradición sapiencial son: a) una *gnôsis*, que es fruto del contacto directo con el Espíritu de la Sabiduría; b) el Espíritu o *pneûma*, que es esencial en la filosofía de los estoicos, y que se trata de una sustancia intermediaria entre el fuego, que es *lógos*, y el alma; c) la Sabiduría como hipóstasis, es decir, personificada, hasta el punto de ser considerada concubina de Dios⁶⁷²; d) el *Lógos* que es palabra creadora, e igualmente Espíritu divino, y que por tanto, aparece en muchas

⁶⁷¹ *Sab.* 7, 17-22, de la versión de Cantera & Iglesias, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1979.

⁶⁷² *Sab.* 8, 3: “*Proclama su buen nacimiento al convivir con Dios, y el que es dueño de todo la amó.*”

ocasiones plenamente identificado con la Sabiduría⁶⁷³; e) el *Noûs* o Intelecto paterno, Dios padre, el creador de todo por medio de sus instrumentos.

Todos ellos son términos y conceptos propios de la filosofía que los sabios judíos encuentran en el vocabulario filosófico griego, por lo que no es difícil comprender que en el medio helenístico la sabiduría judía fuera considerada una propuesta filosófica más, de hecho el uso de estos conceptos filosóficos es fruto de la traducción de la Biblia de los LXX, que era utilizada por prácticamente todo el judaísmo de la diáspora⁶⁷⁴.

La tradición sapiencial introduce una segunda interpretación de la Biblia, que ya no es puramente legalista, sino que es alegórica, es decir, sapiencial o filosófica. El máximo representante de la exégesis alegórica de la *Torah* es Filón de Alejandría, que fue miembro de una escuela sapiencial consagrada a la interpretación alegórica, de la que nos habla Eusebio de Cesarea⁶⁷⁵. El autor cristiano de finales del siglo III y principios del IV da testimonio de una escuela de las sagradas letras (*didaskaleíou tôn hierôn lógôn*) que existía desde antiguo, y que probablemente era la escuela alegórica de los judíos alejandrinos de la que había formado parte Filón, pues no existe ningún testimonio de una escuela cristiana en Alejandría, como tampoco está documentada la presencia cristiana en Egipto con mucha antigüedad. Por otra parte, la huella de Filón se ve claramente en Clemente y, sobre todo, en Orígenes, padres de la teología alegórica cristiana alejandrina.

Sabiduría e inteligencia para poder comprender toda ciencia que procede de Dios, por medio de la cual fue creado el mundo, forman la *gnôsis* de los sabios, que

⁶⁷³ No será hasta Filón de Alejandría, que aparezca una tríada formada por el *Noûs*, la Sabiduría como su compañera femenina y el *Lógos*, una potencia o *dýnamis* de Dios, el Padre, y que será literalmente considerado el Hijo de Dios.

⁶⁷⁴ Piñero, Antonio, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁷⁵ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, V 10, 1.

además están dotados de *noûs*, cuestión que es una constante en toda la tradición platónica, sobre todo a partir de Filón de Alejandría en todos los autores del platonismo medio y en importantes obras orientalizantes como son los *Oráculos Caldeos* y el *Corpus Hermeticum* egipcio⁶⁷⁶.

Los libros sapienciales recogen una heterogénea sabiduría de los sabios de Israel, que formaron diversas escuelas con sus correspondientes concepciones y conocimientos, sobre todo en la época posexílica. De hecho hay textos que abiertamente se contradicen, por ejemplo, “*todo procede del polvo y todo retorna al polvo*” de *Eclesiástico* 3:20, que parece negar la vida eterna, tal como creían los saduceos, frente al destino de los justos que propone *Sabiduría* 5:15, “*los justos en cambio viven para siempre, su sueldo está en el Señor, y el cuidado de ellos junto al Altísimo*”, tal como lo creían los fariseos.

Pablo conocedor de las distintas tendencias y doctrinas entre los judíos de su época, cuando intentaron juzgarle en el sanedrín, suscita una gran polémica doctrinal, conociendo las distintas facciones que en el tribunal existían:

“Dándose cuenta Pablo de que una parte era de saduceos y otra de fariseos, gritó en el sanedrín: “¡Hermanos! Yo soy fariseo, hijo de fariseos. Y estoy siendo juzgado por esperar la resurrección de los muertos”. Cuando él dijo esto se produjo un altercado entre los fariseos y saduceos y se dividió aquella muchedumbre, pues los saduceos dicen

⁶⁷⁶ Sobre el platonismo medio ver Dillon, John, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, New York, 1977.

*que no hay resurrección, ni ángeles ni espíritus, mientras que los fariseos admiten todo eso. Se armó un griterío enorme*⁶⁷⁷.

Pablo, además de demostrar una gran inteligencia ante el sanedrín, afirma con claridad su condición de fariseo, y lo hace hacia el final de su vida⁶⁷⁸. De hecho tal condición le permitió dirigirse a los judíos en todas las sinagogas de la diáspora a las que visitó a lo largo de su viaje apostólico.

Sabiduría y gnosis judía.

El gnosticismo de los siglos II y III de nuestra era es un fenómeno conectado con esta tradición de los sabios de Israel, pues existe una *gnôsis* judía que utiliza conceptos muy afines a la tradición sapiencial. Josep Montserrat trata de ella en su estudio sobre los gnósticos⁶⁷⁹, donde hace una breve alusión a diferentes textos gnósticos y autores que eran judíos y a los que se les puede incluir en el conjunto más amplio de los llamados gnósticos, entendiendo por tales a un grupo heterogéneo que tiene un lenguaje semejante y manifiesta unas ideas determinadas sobre la Sabiduría y el cosmos. Baste en una primera aproximación apuntar que, efectivamente, hay textos gnósticos judaizantes y que consisten en una exégesis del Antiguo Testamento. J. Montserrat habla de los siguientes textos judaizantes de la biblioteca de Nag Hammadi: *Hipóstasis de los arcontes* y el *Tratado sobre el origen del mundo*, a los que, sin duda, hay que

⁶⁷⁷ *Hech.* 23:6-9.

⁶⁷⁸ El rabino fariseo más importante de la época del segundo templo fue Hillel, maestro de Gamaliel, de quien Pablo, en *Hech.* 22.3, dice que fue discípulo. Los sabios posexílicos son verdaderos rabinos, maestros de sabiduría, e interpretes de la Ley y los Profetas. El rabino Hillel (110 a.C.- 10 d.C., según la tradición que asegura que el sabio vivió 120 años), fundó escuelas talmúdicas en Babilonia y Jerusalén.

⁶⁷⁹ Montserrat Torrents, Josep, *Los gnósticos*, vol. I, Madrid, 1983, pp. 24 – 32.

sumar *El trueno: intelecto perfecto*⁶⁸⁰. Estos son los principales textos gnóstico-judaicos y entre los personajes que se citan como tales, estarían Cerinto, Dositeo, Simón el mago y un tal Menandro. Hay otras corrientes gnósticas que se encuentran a medio camino entre la *gnôsis* judaica y la *gnôsis* cristiana, como son los gnósticos de Barbeló, que identifican a Barbeló con la Sabiduría, los ofitas, los naasenos y setianos o los cainitas, todos ellos encuentran una mayor inspiración en los textos del Antiguo Testamento que en los Evangelios.

Existen además conexiones entre las doctrinas gnósticas y la tradición sapiencial, sobre todo, en el libro de la *Sabiduría* que, sin duda, se puede considerar un claro antecedente de la *gnôsis* judía. La literatura sapiencial, que incluye la literatura didáctica en máximas y proverbios, así como la literatura apocalíptica, presenta la sabiduría como una necesidad que sobreviene al hombre que busca conocer la Creación, la obra de Dios. En principio no es a Dios al que se busca a través de su creación, sino que es la Creación misma lo que aspira a conocer el sabio, que es la Sabiduría como expresión y plasmación de las Potencias Creadora y Ordenadora de Dios⁶⁸¹. La Sabiduría es, por tanto, el orden del cosmos, las fuerzas y leyes que rigen el cosmos entendido como Creación divina y por ello es el objeto de todo conocimiento, es decir, de toda *gnôsis*. Esta literatura incluye el conocimiento del cosmos, así como de la historia universal, en particular la apocalíptica, que se centra en su aspecto escatológico⁶⁸².

Es frecuente la aparición de la Sabiduría personificada como mujer:

⁶⁸⁰ Sobre el origen judío de *El trueno*, cf. Quispel, Gilles, *op. cit.*, pp. 82-122.

⁶⁸¹ Filón de Alejandría, *De Abrahamo*, 121.

⁶⁸² Rad, Gerhard von, *Teología del Antiguo Testamento II Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, p. 385.

“la Sabiduría se ha edificado una casa, ha labrado siete columnas, ha matado las reses, mezclado el vino y puesto la mesa”⁶⁸³;

“el que guarda la Ley alcanza la Sabiduría, que le saldrá al encuentro como una madre y lo recibirá como la esposa de la juventud”⁶⁸⁴.

Sin embargo, esta Sabiduría de los libros sapienciales es solo una criatura, un don de Dios, como dice Gerhard von Rad:

“habrá que esperar al libro de la Sabiduría – fiel representante, en infinidad de aspectos, de la tradición doctrinal palestinese – para apreciar, concretamente en este punto, una desviación de la línea tradicional y un paso decisivo hacia la divinización de la sabiduría en un marco de especulaciones mitológicas”⁶⁸⁵.

Es en el libro de la *Sabiduría* donde ésta aparece divinizada, como una hipóstasis divina, en el marco de una nueva mitología, al menos con relación al resto del ciclo sapiencial. Se trata de un libro que pudo haber sido escrito en Alejandría, entre los años 100 a.C. y 40 de nuestra era⁶⁸⁶. Lo que no nos parece tan evidente es que el libro de la *Sabiduría* sea un fiel representante de la tradición doctrinal palestinese, sino que, más bien, se trata de una visión extraña a la concepción judía, pues presenta a la Sabiduría como diosa, como una compañera divina de Dios, muy en la línea de las

⁶⁸³ *Prov.* 9: 1-2.

⁶⁸⁴ *Eclo.* 15: 1-2.

⁶⁸⁵ Rad, Gerhard von, *Sabiduría en Israel*, traducido por Mínguez Fernández, p. 214.

⁶⁸⁶ Cantera, Francisco & Iglesias, Manuel, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1979, p. 916.

concepciones alejandrinas de la diosa pagana Isis. De hecho Gilles Quispel encuentra claros paralelismos entre la aretología de Isis y esta obra tardía de la literatura sapiencial, la caracterización de la sabiduría que presenta Filón de Alejandría o incluso con *El trueno: intelecto perfecto*⁶⁸⁷.

Pablo y la tradición sapiencial.

El apóstol Pablo fue un fariseo que, además, se reconoce como tal⁶⁸⁸, “*educado a los pies de Gamaliel conforme a la estricta observancia de la ley de Dios*”⁶⁸⁹, lo que significa que perteneció a la escuela sapiencial de los fariseos donde recibió su formación como judío en la estricta observancia de la ley, tal como se les reconocía a los miembros de esta secta judía. La palabra fariseo o “*perisha*” significa “el que se separa” o que se mantiene alejado de las cosas y personas impuras⁶⁹⁰. Fariseos y esenios eran dos sectas judías que habían interpretado las prescripciones y reglas de vida que la *Torah* impone a los sacerdotes y levitas como reglas de vida universal, cuya estricta observancia era lo único agradable a Dios. A algunas facciones de esenios, como los de Qumrán, los llevó a apartarse de la vida mundana y alejarse incluso de Jerusalén y su Templo, que veían como excesivamente impuros⁶⁹¹. Sin embargo, los fariseos, pese a mantenerse apartados de las cosas que consideraban impuras, se erigieron en verdaderos rabinos y maestros del pueblo, guías de los judíos, ocupando puestos importantes en las sinagogas, y, en el siglo I de nuestra era, muchos dirigentes y rabinos de esta secta, formaban parte del alto tribunal del sanedrín.

⁶⁸⁷ Quispel, Gilles, *op. cit.*, pp. 82-122.

⁶⁸⁸ *Hech.* 23:6.

⁶⁸⁹ *Hech.* 22: 3.

⁶⁹⁰ Gottheil, *The Jewish Encyclopedia*, “fariseos”, edición: 1906.

⁶⁹¹ Sotomayor, Manuel & Fernández Ubiña, José, *op. cit.*, pp. 38-43.

A esta secta judía pertenecía Pablo y, como maestro y guía espiritual de los judíos, intenta transmitirles un nuevo mensaje de salvación, sobre la resurrección de los muertos, cuestión que igualmente era objeto de las doctrinas fariseas⁶⁹². Esta nueva doctrina de salvación consistía básicamente en la recepción del Espíritu de la Sabiduría, tal como hemos visto en el libro de la *Sabiduría*, Espíritu que Pablo identifica con el Cristo, palabra equivalente a la hebrea: “*Mesías*”⁶⁹³. Para Pablo el mesías profetizado es el Espíritu de Sabiduría de la tradición didáctica, poco o nada tiene que ver con el personaje que presenta los *Evangelios*, un personaje que, en definitiva, presenta una vida adaptada a la Ley y los profetas⁶⁹⁴.

El estrecho vínculo de Pablo con la tradición sapiencial y la cuestión de la sabiduría divina quedan claramente planteados en el prólogo de 1 *Cor.* 19 y ss., que comienza con una cita de *Is.* 29:14: “*Destruiré la Sabiduría de los sabios, y el entendimiento (sýnesin) de los inteligentes (synetôn) desecharé.*” Luego el apóstol se pregunta por los sabios y la Sabiduría, entendemos que se refiere a los sabios de Israel, de los que el rey Salomón era el modelo, y la Sabiduría de la tradición sapiencial judía, que experimenta importantes transformaciones, desde el más antiguo libro de *Proverbios*, hasta la máxima culminación de la Sabiduría como diosa hermana y esposa de Dios, en el libro de la *Sabiduría*⁶⁹⁵.

⁶⁹² *Hech.* 23: 7-9.

⁶⁹³ La palabra griega “*Christós*” o Cristo, significa ungido, condición que ostentan los reyes y sacerdotes en todas las culturas del Mediterráneo y Asia, porque son ungidos con aceite. La palabra hebrea “*Mesías*” significa igualmente “el ungido”. En la literatura profética designa, sobre todo, al futuro rey de Israel, que tenía que ser restituido en el trono, tras el final de los días del cautiverio de Babilonia y que en la época del segundo templo se ha espiritualizado y transformado en un Espíritu que tiene que transformar las almas de los que lo reciben.

⁶⁹⁴ Los autores de los *Evangelios* narran la supuesta vida de Jesús, el mesías, que se adapta a las profecías de la Ley y los profetas, pues se trata de una narración que va hilvanando episodios extraídos de aquellas escrituras, por ello pudieron decir que cada episodio había sido profetizado con anterioridad, cuando la realidad es que el relato fue construido a partir de episodios del *Antiguo Testamento*.

⁶⁹⁵ *Sab.* 8: 3.

Pablo identifica a “*Christòn theoù*” con una potencia y sabiduría de Dios, “*dýnamis kai theoù sofian*”⁶⁹⁶. El Cristo del Dios padre, es decir, el Mesías o ungido de Dios es una potencia (*dýnamis*) de Dios y la Sabiduría de Dios, en el más puro estilo filoniano⁶⁹⁷, Cristo Jesús se ha hecho sabiduría (*egenêthe sofia*) para los cristianos⁶⁹⁸. Pablo distingue a la *dýnamis* de Dios, la Sabiduría divina, de la sabiduría de los hombres, insistiendo en tal distinción, pues la de los hombres es locura y la Sabiduría de Dios es *dýnamis*, el Hijo, que además es un “misterio”, retomando de nuevo la terminología filoniana sobre los “misterios”⁶⁹⁹ e iniciaciones divinos, muy en la línea de la religiosidad pagana. La distinción entre sabiduría humana y Sabiduría divina es equivalente a la distinción entre los hombres “*pneumatikós*” y los hombres carnales de la *Epístola a los Romanos*⁷⁰⁰, pues Pablo se encuentra inmerso en la polémica de los judíos de esta época sobre la necesidad de la circuncisión en la observancia de la Ley. La visión más universalista de Pablo rechaza este precepto legal, pues el apóstol lo interpreta como una circuncisión espiritual sin necesidad de que se materialice en la carne. Por ello, Pablo distingue a los circuncidados según el Espíritu y los circuncidados según la carne, tema que es desarrollado, sobre todo, en la *Epístola a los Romanos*⁷⁰¹, la fe en Cristo abroga de esta manera la Ley, al menos en la cuestión de la circuncisión, y crea una nueva alianza con Dios por la nueva fe, que básicamente consiste en la recepción del Espíritu de Sabiduría, y la constante vivencia en la obediencia a las revelaciones del Espíritu.

⁶⁹⁶ 1 Cor. 1:24.

⁶⁹⁷ Josep Montserrat Torrents en su obra *La sinagoga cristiana* presenta la misión de Pablo como el segundo proyecto universalista del judaísmo después del de Filón de Alejandría, que se habrían sucedido “como una carrera de relevos”, p. 75.

⁶⁹⁸ 1 Cor. 1:30.

⁶⁹⁹ Becker, Jürgen, *Pablo el Apóstol de los paganos*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca, 2007, p. 78.

⁷⁰⁰ Rom. 8: 2-17.

⁷⁰¹ Rom. 4: 9-12.

“Sabiduría empero hablamos entre los perfectos (*toîs teleíois*), sabiduría empero no de este eón, ni de los arcontes de este eón, los que van desapareciendo; sino que hablamos de Sabiduría de Dios en misterio, la oculta (*apokekrymménên*), que predestinó Dios antes de los eones para gloria nuestra, que ninguno de los arcontes de este eón ha conocido”⁷⁰².

Como puede verse el lenguaje de Pablo es muy similar a del gnosticismo⁷⁰³. Y a continuación, pasa de Sabiduría al *Pneûma*, es decir, al Espíritu de Dios, que es quien sondea las cosas de Dios, quien conoce (*égnôken*) las cosas de Dios, está hablando claramente de una *gnôsis* divina, es decir, de una sabiduría que es *pneûma* y que es Cristo Jesús. Por ello, en este prólogo de 1 *Cor.* Pablo identifica al Hijo con el Espíritu y con Sabiduría, como portadores de *gnôsis*. Dios, el Señor, *Kyríou*, aparece identificado con el *Noûs*, en el más puro estilo del platonismo medio de la época, al igual que en la obra de Filón de Alejandría. Los cristianos, seguidores de las revelaciones de Pablo y los otros apóstoles, poseen el *Noûs* del Cristo. Lo que justificará la denominación clásica, propia de la filosofía platónica y hermética, de Cristo el *Noûs*, al que los autores herméticos llaman *Poimandres*, es decir, pastor de hombres, o en la obra apocalíptica de Hermas, directamente, *Poimên*, el Pastor⁷⁰⁴. Que continúa con la costumbre judía de asociar la literatura apocalíptica con la sapiencial, a la que podemos denominar, en un cierto sentido, “gnóstica”, pues la literatura sapiencial, al menos de

⁷⁰² 1 *Cor.* 2: 6-8. Respetando las palabras griegas del texto de Pablo, donde habla de los “eones” y de sus “arcontes”.

⁷⁰³ Obviamente, Pablo no es un gnóstico, son los gnósticos del siglo II y III los que utilizan la terminología pauliana para presentar sus doctrinas.

⁷⁰⁴ Hermas, *El Pastor*, edición bilingüe de Juan José Ayán Calvo, Madrid, 1995.

época helenística, tiene por objeto no solamente mostrar los beneficios de la fidelidad a la Ley sino que, además, se interesa por el conocimiento de la “verdad”⁷⁰⁵.

La conclusión más clara que se sigue de estos textos paulinos no es otra que la intención de transmitir una tradición sapiencial en forma de *gnôsis*, que justificaría perfectamente el carácter espiritual o *pneumático* de algunas comunidades primitivas. La comunidad carismática por excelencia es la Iglesia de Corinto, cuya vida y actividades son descritas igualmente en la primera *Epístola a los Corintios*. Allí, Pablo nos habla de los dones que reciben las personas que han entrado en contacto directo con el Espíritu, gracias a la intercesión de los apóstoles y por tradición e imposición de manos. “*Existen diversos dones, pero es el mismo Espíritu*”⁷⁰⁶, Pablo quiere decir con esto que todo aquello que hacía Jesucristo ahora lo van a poder hacer aquellos que han recibido su Espíritu, el Espíritu de Jesucristo, que es el mismo Espíritu de la Sabiduría. Y el primero de los dones que otorga el Espíritu de Sabiduría es “*lógos sofías*”⁷⁰⁷, es decir, “*palabra de sabiduría*”, y el segundo don es “*lógos gnôseôs*”, palabra de conocimiento. Es una “revelación científica” la que se produce por la efusión del Espíritu del Cristo en una persona. Palabra de sabiduría y palabra de *gnôsis* son los dos primeros dones o carismas del Espíritu, por tanto, el que recibe el Espíritu tiene que ser, necesariamente, un gnóstico y un espiritual⁷⁰⁸.

Otro carisma es la fe, “*pístis*”, en el mismo Espíritu; el siguiente “*charísmata iamátôn*” dones de curación al igual que Cristo, los que han recibido su Espíritu pueden curar y hacer lo mismo que él hizo; otros dones son “*energêmata dynámeôn*” es decir, la

⁷⁰⁵ Lo que es fruto de la traducción griega en la *Septuaginta* de la palabra hebrea *'emet*, que tiene un significado de “fidelidad”, por *alêtheia*, “verdad”, con un valor más epistemológico, cf. Piñero, Antonio, *Biblia y helenismo*, Córdoba, 2006, p. 184.

⁷⁰⁶ 1 Cor. 12: 4.

⁷⁰⁷ 1 Cor. 12: 8.

⁷⁰⁸ “*Pneumáticos*”, así se denominaban los gnósticos, cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, I, 5:6.

realización de potencias, hay cristianos que tienen poderes para hacer prodigios y milagros al igual que el Maestro; otro importante don es el de profecía, y de ahí que los cristianos incluyan igualmente las revelaciones apocalípticas de los sabios de Israel entre los poderes que otorga su Espíritu⁷⁰⁹. El cristiano también obtiene la posibilidad de discernir espíritus (*diakriseis pneumátôn*), aquí incluye Pablo las doctrinas demonológicas de los fariseos, de donde los gnósticos encontrarán la base cristiana para construir su mitología de los “arcontes” de los “eones”, pues, tal como hemos visto, Pablo ya hablaba de estos arcontes, que consideraba espíritus del aire malignos, vinculados a los eones o ciclos temporales, que no son otra cosa que el movimiento circular de los planetas y la bóveda celeste, según las cosmologías platónicas. La revelación de la *gnôsis* nos aporta, principalmente un conocimiento del cosmos, del Alma del mundo. Pablo se refiere a los orbes planetarios cuando habla de los “eones”, y sus “arcontes” no son otra cosa que los planetas y los demás espíritus que se mueven en dichos orbes⁷¹⁰. Y por último, el Espíritu otorga también diversidad de lenguas (*géné glôssôn*) e interpretación de lenguas (*hermêneia glôssôn*). Estos son los dones o carismas que otorga el Espíritu a los miembros de las *ekklêsiai* o asambleas de cristianos.

⁷⁰⁹ 1 Cor. 12: 9-10.

⁷¹⁰ Un “eón” no es un “siglo”, como se suele traducir en castellano, en Pablo son períodos de movimiento circular de las esferas u orbes planetarios, que son en total siete. Los gnósticos de los siglos II y III utilizarán la misma palabra griega “eón” para distinguir un tipo de hipóstasis o personajes que se encuentran en los cielos y más allá de ellos, a menudo con un sentido análogo a las Ideas de Platón.

Capítulo 15: Orígenes de la teología cristiana.

Cuando el Espíritu de Sabiduría dejó de repartir generosamente sus dones de forma indiscriminada entre los miembros de las iglesias, desapareció la posibilidad de acceso directo a la *gnôsis*, por lo que se hicieron necesarios nuevos métodos. Este hecho transcurre en paralelo con el proceso hacia el gobierno monárquico de la Iglesia, a partir de lo que inicialmente eran colegios de presbíteros o consejos de ancianos u obispos⁷¹¹. Las comunidades carismáticas se opusieron a esta escalada de poder por parte de obispos y presbíteros, por lo que fueron separadas de la Iglesia universal.

Para la iglesia de Corinto, Pablo tuvo que clasificar los carismas del Espíritu en distintos rangos y preferencias⁷¹². En el capítulo 14 de la primera carta a los corintios insiste en que es bueno el don de lenguas pero es mejor el de profecía, pues el que habla lenguas “*se edifica a sí mismo*”, pero el que habla en profecía “*edifica a toda la comunidad*”. El que habla lenguas emite unos sonidos ininteligibles, en sentido literal, pues el intelecto (*noûs*) no es capaz de comprender las palabras del poseído por el Espíritu, que habla en una lengua extraña, una lengua que es la del Espíritu y de los ángeles, sonidos incomprensibles para la gente “no iniciada” (*idiôtês*). El único testimonio que se nos ha conservado de esta extraña lengua “espiritual” o *glossolalia* nos llega a través de los textos de magia gnósticos contenidos en *El libro del gran*

⁷¹¹ García Bazán, Francisco, *op. cit.*, del que destacamos los dos últimos capítulos: “El cristianismo primitivo y su transición hacia el gobierno monárquico de la Iglesia. Entre Jerusalén y Roma” y “Diversidad en la unidad: carismas del espíritu y organización comunitaria en los primeros cristianos”, pp. 151-183.

⁷¹² 1 Cor. 12: 27-31.

discurso iniciático o *Los dos libros de Ieu*⁷¹³, donde Jesús revela los distintos lugares del cosmos y las fórmulas mágicas y sellos necesarios para atravesar dichos lugares y “encantar” a los vigilantes de los mismos⁷¹⁴.

Pablo constata que, en los años 50 del siglo I, en la iglesia de Corintio, hay una gran cantidad de miembros que hablan extrañas lenguas, así como otras tantas personas que las interpretan, por lo que pone límite a dicha práctica:

*“Si alguno habla en lenguas, que sean dos o a lo más tres, y por turno, y uno solo interprete; y si no hay intérprete, cállese en la iglesia, y para sí mismo hable y para Dios”*⁷¹⁵.

Por otra parte, estimula a los miembros de la iglesia a que profeticen, y además que lo hagan por turnos, pero aquí sin restricciones⁷¹⁶, pues ello favorece a toda la comunidad. Este es un don del Espíritu que Pablo tiene en gran consideración, pero que a la larga no estará exento de problemas. Aunque de difícil datación, la *Didaché* o *Enseñanza de los doce apóstoles* fue un texto muy divulgado en todo el medio cristiano. Se suponía escrito por los mismos apóstoles y contiene distintas reglas, tanto de vida, como litúrgicas. Generalmente se ubica su redacción en la forma que nos ha llegado, en torno al año 70 del siglo I⁷¹⁷. En estas fechas, en las que Pablo ya había desaparecido, el

⁷¹³ García Bazán, Francisco, *La gnosis eterna Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, 2003, pp. 283-337.

⁷¹⁴ De este tipo de lenguaje, con nombres misteriosos de ángeles y espíritus y sonidos sin sentido están llenos los papiros de magia griegos, que parecen vulgarizaciones de liturgias y rituales sacerdotales de origen egipcio, cf. *Textos de magia en papiros griegos*, traducción de José Luis Calvo Martínez & M^a. Dolores Sánchez Romero, Madrid, 1987, entre otros muchos el papiro I, pp. 51-67.

⁷¹⁵ 1 Cor. 14: 27-28.

⁷¹⁶ 1 Cor. 14: 31.

⁷¹⁷ Ayán, Juan José, *Padres Apostólicos*, Madrid, 2000, p. 38, este mismo autor advierte que “K. Wengst, partidario de dicha dependencia, se vea constreñido a colocar la composición de la obra al comienzo del siglo II: cf. *Schriften des Urchristentums, München, 1984, 62-63*”.

don de profecía comienza a ser un problema, tal como se pone de manifiesto en esta obra. Si bien, todavía valora el rol de los profetas en las iglesias, introduce unas instrucciones para identificar a un verdadero de un falso profeta:

“No todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene el modo del Señor. Así pues, por el modo se discernirá al falso profeta y al profeta. Además, todo profeta que manda en espíritu poner una mesa, no come de ella; en caso contrario, es un falso profeta. Igualmente, todo profeta que enseña la verdad, si no practica lo que enseña, es un falso profeta... Pero el que dijere en espíritu “dame dinero” o cosas semejantes, no lo escuchéis”⁷¹⁸.

Esto pone de manifiesto que pocos años más tarde de la desaparición de Pedro y Pablo en Roma, la cuestión de los profetas itinerantes comenzaba a ser problemática, pues algunos venían a pedir incluso dinero, lo cual, por otra parte, no era extraño en aquel mundo, donde, no se olvide, el sacerdocio y sus prácticas mágicas paganas, entre las que se incluía muy especialmente el oráculo y la profecía, eran remuneradas⁷¹⁹.

El rechazo, finalmente, de la práctica profética entre los cristianos, se muestra claramente en otra obra de mediados del siglo II, según datación del *Canon Muratori: El pastor de Hermas*⁷²⁰. En dicha obra ya se muestra una clara hostilidad respecto de los profetas, a los que se presenta como adivinos y paganos que engañan a los simples,

⁷¹⁸ *Ibidem*, pp. 50-51, *Didaché*, XI, 8-12.

⁷¹⁹ Hernández de la Fuente, David, *Oráculos griegos*, Madrid, 2008, p. 139.

⁷²⁰ *El fragmento Muratoriano* o *Canon Muratori* es un texto en latín, que data del año 170 aproximadamente, encontrado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, y que fue publicado por Lodovico Antonio Muratori, en el año 1740, donde se recoge el canon de la Iglesia en la segunda mitad del siglo II, dice sobre *El Pastor de Hermas*: “*pastorem vero nuperrim e temporibus nostris in urbe roma herma conscripsit sedente cathetra urbis romae aecclesiae pio eps fratre eius*”.

igualmente enredan a los débiles y les hablan en los rincones, ahora bien, hay verdaderos profetas entre los hombres justos, que se dirigen a éstos en la asamblea, que cuando elevan a Dios su oración,

“entonces el ángel del espíritu profético que se encuentra junto a él llena a ese hombre, y, al llenarlo, el hombre habla a la muchedumbre por el espíritu santo, tal como el Señor lo quiere”⁷²¹.

Por tanto, en el siglo II, a los profetas ya se les comenzaba a mirar con desconfianza. Este don del Espíritu Santo, comenzaba a interpretarse de forma poco menos que alegórica. Solamente algún hombre sabio que dirigía algún sermón o discurso que sonaba muy piadoso o conforme a los usos de la comunidad podía respetársele como a un verdadero profeta.

Así vemos cómo los carismas, el misterioso don de lenguas y el don de profecía, van poco a poco diluyéndose, en una Iglesia que mira con mayor respeto e interés a la ordenación jerárquica de presbíteros y obispos que a las espontáneas manifestaciones del Espíritu Santo. Por otro lado, el creciente incremento de influencia y poder del episcopado comienza con Higinio, al que se le atribuye la organización jerárquica del clero romano, y se muestra claramente en las cartas pseudo-clementinas⁷²². El colegio de presbíteros⁷²³, inicialmente los “ancianos” o los sabios de la comunidad eran los encargados de la liturgia⁷²⁴, controlados por un vigilante o *epískopos*. Esta estructura jerárquica se impuso a la forma más arcaica de los apóstoles y los profetas itinerantes,

⁷²¹ Hermas, *El Pastor*, Mand. XI, 9, traducción de Juan José Ayán Calvo, Madrid, 1995.

⁷²² García Bazán, Francisco, *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, p. 183.

⁷²³ Del griego *presbítes*, que significa literalmente “anciano”.

⁷²⁴ *Leiturgia* o ministerio, es decir, el servicio a la comunidad.

donde no había ni unidad de gobierno, ni de liturgia, ni de textos sagrados. La unidad de gobierno parece que ya se fue estableciendo en la época de los mismos apóstoles, tal como se narran en las cartas de Pablo o en los *Hechos*, o incluso en el *Evangelio* de Mateo, donde se designa la primacía de Pedro sobre la Iglesia⁷²⁵.

En torno al año 95 el obispo de Roma Clemente envía una carta a la comunidad de Corinto, en la que les exhorta a la obediencia a los presbíteros. Era una comunidad díscola y refractaria a toda imposición jerárquica, por lo que se reveló contra los presbíteros enviados por Roma. Clemente llama al orden a la comunidad, que considera se encuentra llena de personas “envidiosas”, poco dadas a la obediencia y a la hospitalidad⁷²⁶. En cuanto a la unidad litúrgica, los presbíteros tradicionalmente eran los encargados de la liturgia, por lo que el intento de control del ministerio presbiteral supone también el intento de controlar y unificar la liturgia. La autoridad con la que habla Clemente le viene del mismo Dios:

*“Si algunos desobedecen a lo que ha sido dicho por Él por medio de nosotros, sepan que se ligarán a una falta y peligro no pequeño”*⁷²⁷.

Otro testimonio de la existencia de disensiones en algunas iglesias, provocadas por las dificultades en la convivencia entre cristianos que seguían al ministerio y los que lo hacían a los carismas, son las cartas de Ignacio de Antioquia, ferviente partidario del primero. Ignacio compara al obispo con Jesucristo y a los presbíteros con sus

⁷²⁵ Mt. 16: 13-20.

⁷²⁶ *Carta de Clemente a los corintios* XIV.1 y XXXV.5, en Ayán, Juan José, *Padres Apostólicos*, pp. 145-192.

⁷²⁷ *Ibidem*, LIX. 1.

apóstoles⁷²⁸. En su camino hacia Roma para ser martirizado, en torno al año 117, Ignacio escribe a varias iglesias felicitando o reprobando su mayor fidelidad a la jerarquía. Los partidarios del ministerio propugnan la unidad de la Iglesia y de la unidad de la liturgia, una sola voz y un solo culto al Dios único. Finalmente, se caracterizaban por un rigorismo ético y una aceptación del martirio⁷²⁹.

Por su parte, los carismáticos mantenían una postura de libertad frente a todo tipo de jerarquía, rechazaban a los obispos y presbíteros y también rechazaban el martirio, por supuesto no están de acuerdo con la unidad de las iglesias, pero no niegan la unidad del Espíritu que las inspira. Desde el punto de vista litúrgico mantenían una clara inclinación hacia los misterios y la diversidad de iniciaciones, lo que supone que, en algunas iglesias había diferentes maestros e iniciadores en diversos misterios, a los que Clemente acusará de “envidiosos”, suponemos, del creciente poder de los obispos y presbíteros sobre las iglesias. Los carismáticos, siguiendo la tradición sapiencial mantendrán la idea de que la *gnôsis* es fruto del contacto directo con el Espíritu de la Sabiduría. Por ello, podemos incluir a las distintas escuelas gnósticas entre los grupos carismáticos, aunque, el gnosticismo se fue sofisticando en los siglos II y III, hasta constituir verdaderas escuelas de conocimiento, con sus propios misterios e iniciaciones, muy diferentes a los de la Iglesia ministerial.

Por último, la Iglesia ministerial incluso se verá en la necesidad de unificar las fuentes reveladas, como reacción a los gnósticos y, sobre todo, contra las tendencias marcionitas de delimitar las fuentes verdaderas. Irineo de Lyon en la segunda mitad del

⁷²⁸ *Epístola de Ignacio a los magnesios*, VI.1, en Ayán, Juan José, *op. cit.*, p. 251.

⁷²⁹ *Epístola de Ignacio a los romanos*, *ibidem*, pp. 261-267.

siglo II selecciona los *Evangelios* que deben seguirse y leerse en la liturgia y cuales deben ser rechazados, incluso como heréticos⁷³⁰.

Finalmente, en el siglo III, con la escuela de Alejandría, veremos aparecer los primeros escritos verdaderamente teológicos y que, en su mayoría, proceden de la necesidad de justificar la fe de la gran Iglesia ministerial frente a los distintos grupos heréticos que conviven en Egipto, algunos de los cuales todavía mantienen la recepción de los carismas como única fuente de la *gnôsis*.

Teología cristiana y platonismo medio.

El gnosticismo es un fenómeno muy complejo, que se desarrolla sobre todo durante el siglo II. Integra muchas doctrinas y sectas de diversa índole, que se agrupan bajo esta denominación genérica. La cuestión se complica si tenemos en cuenta que además, no es un fenómeno únicamente cristiano, hay sectas gnósticas que sólo interpretaban algunos textos del Antiguo Testamento, y, por tanto, más próximas al judaísmo, e incluso se habla de algunas sectas gnósticas puramente paganas⁷³¹. Ahora bien, el grueso de la literatura gnóstica del siglo III es cristiana, y en particular dominan las doctrinas de los valentinianos. El gnosticismo fue un movimiento carismático pero con una constitución más organizada que las primeras iglesias, pues se agrupaba en torno a diferentes maestros, que elaboraron complejas cosmologías inspiradas en Platón.

⁷³⁰ Esta selección de textos para leer en la liturgia ya aparece en el *Canon Muratori*.

⁷³¹ Cf. Jonas, Hans, *La religión gnóstica*, traducción de Menchu Gutiérrez, Madrid, 2000; Montserrat Torrents, Josep, *Los Gnósticos I*, "Introducción general", , pp. 7-67.

En Alejandría está documentada la existencia de una gran comunidad judía, pero no hay un rastro claro de cristianos hasta principios del siglo III⁷³². Se sabe que paganos, judíos y gnósticos hacían circular papiros de magia con referencias tanto paganas, como judías, como gnósticas, dando prueba de una religiosidad sincrética popular, basada en la invocación de espíritus de todas las religiones⁷³³, espíritus cuyos nombres también aparecen en escritos de magia gnósticos⁷³⁴.

Es por ello que los teólogos de la escuela catequética de Alejandría comenzaron a desarrollar una teología cuyo principal objetivo es refutar las doctrinas de los gnósticos, presentando una *gnôsis* adaptada a la gran Iglesia del siglo III. Clemente presenta un programa de educación, conversión e iluminación, que tiene al *Lógos* como guía⁷³⁵; y Orígenes utilizará la interpretación alegórica de la escuela judía para continuar la labor apologética cristiana. Ambos autores presentan una *gnôsis* alternativa a las escuelas gnósticas y carismáticas egipcias, alguna de las cuales llegó incluso hasta Roma en el siglo III⁷³⁶.

Valentín habría sido discípulo de un discípulo directo de Pablo, nacido en Egipto en torno al año 85 y muerto en el 161. Viajó a Roma donde fundó su escuela, que debió ser muy influyente, pues Plotino (203- 270), que también vivió un período de su vida en Roma, dedicó todo un capítulo de sus *Enéadas* a refutar a los gnósticos⁷³⁷,

⁷³² Cf. Fernández Sangrador, Jorge Juan, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, 1994, p. 25-29.

⁷³³ Cf. *Textos de Magia en Papiros Griegos*, traducción de José Luis Calvo Martínez & M^a. Dolores Sánchez Romero, Madrid, 1987, p. 17.

⁷³⁴ Cf. García Bazán, Francisco, *La gnosis eterna*, "Códice de Bruce, Los dos Libros de Ieu", Madrid, 2003, pp. 284-338.

⁷³⁵ *Lógos Pedagogo*, que enseña la *gnôsis*, *Lógos Protréptico*, que permite la conversión, *Lógos iluminador y salvador*, forman los distintos aspectos del *Lógos* en la obra de Clemente, cf. Vives, José, *Los Padres de la Iglesia*, Barcelona, 2002, pp. 224-231.

⁷³⁶ Sobre la presencia de Valentín, el gnóstico en Roma, ver Pagels, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, traducido por Jordi Beltrán, Barcelona, 1990, p. 78.

⁷³⁷ Plotino, *Enéada* II, 9. Sobre la polémica de Plotino contra los valentinianos ver Runia, David T., *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Amsterdam, 1984.

principalmente, por su juicio negativo sobre el mundo. Sin embargo, junto con Plotino, los valentinianos sondearon perfectamente la posibilidad de un primer principio más allá del intelecto, le llamaron pre-principio o Abismo.

También, es posible reconocer en el gnosticismo las Ideas platónicas⁷³⁸, pero representadas por divinidades hipostáticas. Los gnósticos llamaron *pleroma* a lo que Platón había denominado *hiperuranio* y también lo colocaron más allá del círculo zodiacal. Allí donde se encontraban las Ideas en la teología gnóstica encontramos los *Eones* del *pleroma*. Esta doctrina está revestida de un fuerte carácter mitológico. Por último, el tercer elemento de la tríada platónica, el Alma de Plotino, aparece en el gnosticismo valentiniano como el *eón Sophia*, la Sabiduría heredera desvirtuada de la tradición sapiencial judía, pues el mundo del alma es un mundo caído y perverso.

El gnosticismo tendrá dos ciclos míticos para explicar la presencia del ser humano en el cosmos, un primer ciclo *noético*, donde los protagonistas son los *Eones* del *pleroma*, y un segundo ciclo, protagonizado por la caída del *eón Sophia* y la formación del mundo por un Demiurgo malvado llamado *Yaldabaoth*, que se identifica con Crono-Saturno, el arconte de la última esfera del cosmos.

Los teólogos alejandrinos tratarán de refutar estas doctrinas intelectualistas y mitológicas, y para ello se suman a la tradición platónica que considera al *noûs* como la parte divina del alma humana, y que además se encuentra en relación con Dios, que según éstos también es *noûs*. La parte intelectual del alma es la única capaz de contemplar lo divino, pues se trata de una facultad que sólo es posible poner en actividad después de haber “purificado” el alma de la influencia de los sentidos⁷³⁹.

⁷³⁸ Montserrat, Josep, “El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis”, *Enrahonar*, 1, pp. 17-31.

⁷³⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 11.67.3. Utilizamos la traducción de Marcelo Merino Rodríguez, Madrid, 2003.

Clemente y Orígenes incorporan la dialéctica teológica como sistema de unión del intelecto humano con el Intelecto divino. Coinciden con las doctrinas sobre el *noûs* del platonismo medio, a partir del que construyen una teología alternativa a la teología mítica del gnosticismo, e incorporan la idea de que la dialéctica es un sistema de purificación del alma respecto de las limitadoras influencias de los objetos de los sentidos, en un primer momento, para avanzar, después, en la intelección hacia la unidad intelectual, a través de un análisis de tipo “geométrico”⁷⁴⁰:

“Por tanto, no sin razón también entre los griegos se comienzan los ritos de purificación de los misterios, como entre los bárbaros el bautismo. Después de esto tienen lugar los pequeños misterios, que tienen como finalidad la enseñanza y preparación de lo que debe seguir; pero los grandes misterios versan acerca de todas las cosas, donde ya no queda nada que aprender, sino contemplar epópticamente y comprender la naturaleza y las realidades. Podemos conseguir el método catártico por la confesión, y el método epóptico por el análisis, partiendo de las cosas que están subordinadas a ese método, abstraemos las cualidades físicas del cuerpo, y eliminamos la extensión en profundidad, luego en anchura, y también en su longitud. El signo que queda es la unidad que tiene una posición, por decirlo de alguna manera, y si de ella quitamos la posición, se obtiene la intelección de la unidad. Si, pues, quitando todo lo que se encuentra en los cuerpos y en lo que se llama incorporal, nosotros mismos nos lanzamos hacia la grandeza de Cristo, y desde allí

⁷⁴⁰ Rizzerio, Laura, “L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie: dialectique platonicienne ou expérience de l' “union chrétienne”?” *Revue des Études Augustiniennes*, 44, 1998, p. 164.

*avanzamos con santidad hacia el abismo; nos introduciremos de alguna manera en la comprensión del Todopoderoso, conociendo no lo que es, sino lo que no es*⁷⁴¹.

A primera vista, puede parecer que Clemente presenta una dialéctica apofática en la línea del *Comentario al Parménides* de Proclo. Sin embargo, el uno no es aquí un principio supra-intelectual sino inteligible, que informa al resto de realidades incorpóreas. Una dialéctica de este tipo también la encontramos en Filón de Alejandría.

*“Y aquél que se halla en el centro, flanqueado por ambas potencias, ofrece a la inteligencia que lo contempla, ora la imagen de uno, ora de los tres: de uno, cuando el alma, purificada hasta su grado sumo y habiendo superado no solamente la multitud de los números, sino también a la misma dualidad próxima a la unidad, alcanza la idea simple y pura y que no necesita en absoluto de algo exterior a ella; de tres, cuando ella, no habiendo cumplido todavía las grandes iniciaciones..., no puede comprender el Uno directamente y por sí mismo, sino a través de su obra creadora y directora”*⁷⁴².

La aportación del helenismo a la religión judía es la afirmación de la trascendencia divina, sin embargo, ello comporta también el traslado al ámbito de la religión del dualismo filosófico que distinguen lo sensible de lo inteligible. Así, en la religión encontraremos la dualidad como creación y lo increado, es decir, la

⁷⁴¹ Clemente de Alejandría, *op. cit.*, V, 11.70.- 71.3.

⁷⁴² Filón de Alejandría, *De Abrahamo*, 367, traducción Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, 2003, p. 236.

esencia divina que, además, permanece incomprensible e inalcanzable. En Filón podemos hablar de una trascendencia absoluta de la *ousía* divina que, en el cristianismo, viene matizada por el *Lógos* hecho carne⁷⁴³. El dios trascendente, único, tiene como principal característica la “incomprensibilidad”, su esencia es invisible e incorpórea, y es identificado con el ser⁷⁴⁴. Un ser que es inefable por que es absolutamente simple, una simplicidad que no se puede alcanzar ni con los sentidos ni con la inteligencia corriente.

Filón es el primero que identifica la esencia divina con la “tiniebla”, referida al pasaje del *Éxodo* 20:21, al que luego también se refiere Gregorio de Nisa⁷⁴⁵ y que, posteriormente, justifica la teología negativa de Dionisio⁷⁴⁶. La esencia divina está en la tiniebla, ya que es invisible e incorpórea y se identifica con el ser, tal como se afirma en *Éxodo* 3, 14:

*“Respondió Elohim a Moisés: Yo soy el que es. Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros”*⁷⁴⁷.

En el marco del platonismo, el Dios filoniano es el ser, y por tanto, se trata de un Intelecto (*noûs*) trascendente, totalmente inefable, incomprensible e innominado, atributos todos ellos posibles de un Intelecto separado y agente, tal como es concebido en esta época. Y, pese a la alta admiración que le produce la creación, Dios la trasciende toda,

⁷⁴³ Andreu, Agustín, *El Logos alejandrino*, Madrid, 2009, p. 52.

⁷⁴⁴ Filón de Alejandría, *De mutatione nominum* II, 7 – 8, Roberto Radice, Milán, 2005.

⁷⁴⁵ Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, XV, 162, traducción de Teodoro H. Martín, Madrid, 2001.

⁷⁴⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*, I, 3.1001a, Günter Heil & Adolf Martin Ritter, Berlín, 1991.

⁷⁴⁷ Filón de Alejandría, *op. cit.*, II, 11, “yo soy el que es” equivale a: “mi naturaleza es la del ser”.

*“en el orden del universo existe una causa activa y una causa pasiva, y la causa activa es el intelecto universal (tôn hólon noûs), perfectamente puro e incontaminado, que trasciende la virtud, que trasciende la ciencia, que trasciende también al bien y lo bello”*⁷⁴⁸.

Filón presenta los conceptos platónicos de forma distinta y a conveniencia, para construir un dios que es realidad viva, lo que necesariamente le aleja de un primer principio matemático como el “uno”, que es demasiado intelectual y alejado de la idea de un dios vivo. Filón se queda con el segundo principio de la tríada neoplatónica en grado eminente: un Dios que es Intelecto y Ser.

Este modelo de divinidad pasa íntegramente a la teología cristiana alejandrina. Clemente vuelve al maestro judío y afirma que Dios es invisible e inefable, al que se le puede llamar “*Uno, Bien, Noûs o el propio tò òn*”⁷⁴⁹, que además se encuentra más allá de las esferas celestiales. En el *Tratado de los Principios*, Orígenes precisa que Dios tiene una “*simplex intellectualis natura*”:

*“es por todas partes mónada y, por así decirlo unidad (hènade), y noûs, y la fuente de la que toda naturaleza intelectual (noerós) o el noûs toma su principio”*⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ Filón de Alejandría, *De opificio mundi* II, 8.

⁷⁴⁹ Clemente de Alejandría, *op. cit.*, V, 13.82.1.

⁷⁵⁰ Orígenes, *Tratado de los Principios* I, 1.6, traducciones castellano de Alfonso Roperó, Tarrasa, 2002, y catalán, Josep Rius-Camps, Barcelona, 1988.

Y, siguiendo a Platón, los alejandrinos consideran que el *noûs* son, también, las alas del alma que debe emprender el vuelo hacia las realidades inteligibles, que son las cosas divinas⁷⁵¹. Siendo el cielo el lugar natural del *noûs*⁷⁵², la actividad de pensar los inteligibles es equivalente al vuelo del alma por las regiones celestes:

*“Si alguien de verdad es puro de corazón, santo de mente y experimentado en la percepción, hará progresos más rápidos, ascendiendo con prontitud a un lugar en el aire hasta alcanzar el reino del cielo, por medio de aquellas mansiones en los distintos lugares que los griegos han llamado esferas, esto es, globos, pero que la santa Escritura ha llamado cielos; en cada uno de los cuales primero verá claramente lo que se hace ahí, y en segundo lugar, descubrirá la razón por la que son hechas las cosas; y así irá pasando en orden por todas las gradaciones, siguiendo a aquel que ha traspasado los cielos, Jesús el Hijo de Dios... Cuando los santos alcancen las moradas celestiales verán claro la naturaleza de las estrellas una por una, y entenderán si son seres animados o cuál es su condición”*⁷⁵³.

La misma idea expresa Orígenes al final del segundo libro del *Tratado sobre los Principios*, sumándose ambos a la tradición medio platónica que interpreta la ascensión del alma por medio del *Eros*, descrita por la sacerdotisa Diótima en el *Banquete*, como catarsis anagógica:

⁷⁵¹ Clemente de Alejandría, *op. cit.*, V, 13.83.1.

⁷⁵² Tal como se desprende de la doctrina de Platón sobre el *hiperuranion* o de la doctrina de los motores celestes de Aristóteles.

⁷⁵³ Orígenes, *op. cit.*, II, 11.6 – 11.7.

“Y así, la naturaleza racional, creciendo por cada peldaño individual, no como creció en esta vida en la carne, en el cuerpo y en el alma, sino aumentada en entendimiento y en poder de percepción, se levanta como una mente perfecta hacia un conocimiento perfecto, sin los impedimentos de los sentidos carnales, sino acrecentada en crecimiento intelectual, y siempre contemplando puramente, por así decirlo, cara a cara, las substancias inteligibles, logra la perfección, primero por la que asciende a la verdad, y segundo, por la que mora en ella”⁷⁵⁴.

Concluimos, destacando la naturaleza anagógica del conocimiento en esta primera teología alegórica cristiana, heredera del platonismo medio, sobre todo, de Filón de Alejandría. Esto supone la existencia de un método para alcanzar la *gnôsis*, un sistema de elevación del *noûs*, por medio de la catarsis o purificación del alma, donde ya no se acepta el contacto directo con el Espíritu.

El siguiente paso lo encontraremos en la dialéctica intelectualista de los últimos filósofos neoplatónicos, a los que ya no les bastará la purificación del alma, sino que además, hay que ascender a través de los rangos del intelecto celeste, hasta los lugares inaccesibles e inefables de la divinidad, que está más allá del *noûs*. Esta dialéctica intelectualista de la *Teología Platónica* se introduce en el cristianismo de la mano de Pseudo Dionisio Areopagita.

⁷⁵⁴ Orígenes, *op. cit.*, II, 11.7.

Capítulo 16: Los rangos de la Jerarquía Celestial.

Los filósofos griegos consideraban, tal como ha quedado expuesto, que el acto de conocimiento era fruto de la unión de dos intelectos separados, uno particular y otro universal. El Intelecto universal, al que los judíos y cristianos pudieron identificar con Dios, es, obviamente, el más puro y elevado, se encuentra en algún lugar más allá del cielo, más allá de las esferas etéricas. El Intelecto en acto o agente contiene los inteligibles, es decir, todo el contenido posible de la actividad de intelección y que son las ideas o conceptos en un plano trascendente o arquetípico, todas ellas juntas formaban el Intelecto Universal y Divino. El segundo intelecto es inmanente y está unido al alma, es la parte más elevada de ésta, por ello es pasivo o en potencia, pues puede llegar a ser todas las cosas inteligibles si las piensa.

En las obras de los últimos filósofos neoplatónicos el Intelecto aparece dividido en “lo inteligible” (*noêtós*) y “lo intelectual” (*noerós*). Una forma más funcional de presentar la actividad intelectual, inspirada en la división aristotélica del intelecto, pues el Intelecto en acto es inteligible y el intelecto en potencia es intelectual. Lo inteligible tiene la cualidad de estar “en acto”, y lo intelectual no es otra cosa que la capacidad de conocer lo inteligible, es decir, se encuentra en potencia.

En la *Teología Platónica*, Proclo nos presenta esta división como los dos extremos implícitos en el acto de conocer, por lo que necesariamente tienen que haber un término medio. Así, siguiendo el esquema triádico, propio de la ciencia del ser

aristotélica que utiliza dos términos extremos y un término medio para poder formar el silogismo, el intelecto se despliega en tres aspectos: un primer nivel inteligible, un segundo intermedio y un tercero intelectual. Esto permite dividir el Intelecto en tres grupos de nueve órdenes, que forman la jerarquía de dioses intelectuales, a los que añade dos órdenes más que vinculan el intelecto con el alma: los dioses “hegemónicos” y los dioses “separados del mundo”, en total once órdenes jerárquicos entre Dios y el alma. Estos once órdenes pasaron a la teología cristiana a través de Dionisio Areopagita⁷⁵⁵, cuya identidad personal ha sido objeto de diversos estudios⁷⁵⁶, pero que hoy nadie cuestiona que fue contemporáneo de Proclo de Licia, en el siglo V de nuestra era.

Una primera dificultad que Dionisio tiene que salvar para incorporar y adaptar la dialéctica neoplatónica a la teología cristiana es la cuestión del Primer Principio que, como hemos visto, en los padres de la teología cristiana alejandrina si bien se trataba de un principio inefable se identificaba con el *noûs-ser*⁷⁵⁷, mientras que el primer principio neoplatónico de Proclo está más allá del *noûs*. Dionisio utiliza la dialéctica neoplatónica inspirada en el *Parménides*, la simplifica y la cristianiza, con la dificultad añadida de que el Dios cristiano, según la teología alejandrina, era todo en uno: primer principio, demiurgo y, a la vez, se le aplicaban los atributos de la definición del ser de Parménides. El Dios cristiano era Ser e Intelecto, según la definición clásica de los padres alejandrinos, además de creador y artífice directo del mundo⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ Los once órdenes divinos neoplatónicos fueron adaptados por Dionisio Areopagita en los nueve órdenes de la jerarquía celestial y los dos órdenes de la jerarquía eclesiástica. La demostración de esta afirmación es el objetivo del presente capítulo.

⁷⁵⁶ Koch, H., “Proclus als Quelle des Pseudo-Dyonisos Areopagita in der Lehre des Bösen”, *Philologus*, 1895, p. 438-454; Stiglmayer, J., “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel”, *Historisches Jahrbuch*, 1895 (16).

⁷⁵⁷ Es un principio ontológico.

⁷⁵⁸ Esta es la gran dificultad que tiene tanto el cristianismo como el judaísmo, y que se refleja en el problema del mal, ¿cómo Dios, el Ser, puede ser causa de algo imperfecto, en el que se da el mal? Este es

Clemente y Orígenes, que hacen la primera adaptación de la filosofía griega a la teología cristiana, adaptan la tesis del primer principio *noûs* del platonismo medio. Sin embargo, el neoplatonismo al incorporar el Uno pitagórico, más allá del intelecto, se distancia del Dios del Antiguo Testamento y del Padre al que se refería Jesús en el Nuevo Testamento. Para Plotino el Uno es fruto de una experiencia “inefable” de contracción del intelecto, que permite trascenderlo, por tanto, ni la teología de Filón, fácilmente cristianizada por Clemente y Orígenes, ni la teología más estoica que platónica de Agustín, contienen un principio tal. Ahora bien, Dionisio puede hablar de un Dios inefable, más allá de toda inteligencia, gracias a la analogía con la “tiniebla”⁷⁵⁹ en su *Teología mística*, que es una teología negativa. Sin embargo, estas doctrinas místicas de Dionisio, asumidas por los místicos cristianos medievales y modernos, no han sido siempre bien recibidas y comprendidas, pues, entre otras razones, invocan sus orígenes paganos.

Si confrontamos la obra de Dionisio con la de Proclo tenemos que concluir que Dionisio intenta, con los cuatro tratados que forman el *Corpus Areopagiticum*, emular la *Teología Platónica* de Proclo en su totalidad. La dialéctica *apophática* y *kataphática* del maestro pagano de Atenas se condensa en dos de sus más grandes y extensas obras: el *Comentario al Parménides* y la *Teología Platónica*. En la primera obra, a través de siete extensos libros, Proclo muestra la dialéctica *apophátiké* o negativa, de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón y, en los seis libros de la *Teología Platónica*, muestra la dialéctica *kataphátiké* o afirmativa de la segunda hipótesis del *Parménides*. Siguiendo a Plotino la primera hipótesis, esto es la de las negaciones, se refiere al Uno propiamente, al Uno que no es ser, mientras que la segunda hipótesis, la de las

un problema al que no es difícil dar una solución satisfactoria: ¿porqué el Creador permite el mal en el mundo?

⁷⁵⁹ Éxodo 20:21, de las que también habla Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 15.

afirmaciones, se refiere al Unimúltiple, es decir, al *Noûs*, el Uno que es el Ser⁷⁶⁰. Por tanto, el *Comentario* es un tratado sobre el Uno donde se utiliza la primera hipótesis de las negaciones y la *Teología Platónica* es un tratado, principalmente, sobre el *Noûs*, que utiliza la segunda hipótesis de las afirmaciones.

Comienza el Libro I de la *Teología Platónica* de Proclo con una exposición de los atributos divinos según los diálogos *Leyes*, la *República*, *Fedro* y *Fedón*⁷⁶¹ de Platón y de los nombres divinos según el diálogo *Crátilo*⁷⁶². Continúa la obra en el Libro II con una exposición sobre el Uno trascendente y causa primera, y sobre los modos de elevación hasta Él, de los que introduce brevemente la “analogía” y las “negaciones”. En los libros siguientes mostrará el orden de la jerarquía divina, comenzando por las *henades* y las inteligencias divinas⁷⁶³, que deduce de las categorías del *Filebo*: el límite, lo ilimitado y la mezcla de ambos⁷⁶⁴. A partir de este esquema triádico surgen cada una de las jerarquías de dioses inteligibles, inteligibles-intelectivos e intelectivos – Libros III, IV y V. Por último, termina el tratado con el Libro VI, presentando dos órdenes más intermedios entre el intelecto y el cosmos: los dioses *hipercósmicos* y *encósmicos*.

Esta obra y su complejo esquema de la teología pagana de Proclo es lo que Dionisio intenta cristianizar, reproduciendo el mismo esquema en sus cuatro tratados. En el tratado *De divinis nominibus* Dionisio expone y analiza los atributos divinos y

⁷⁶⁰ Cf. Plotino, *Enéadas* V, I, 8.25; Proclo, *Comentario al Parménides* VI, 1040; Proclo, *Teología Platónica* I, 8.17.

⁷⁶¹ En Proclo, *Teología Platónica* I, 13-16, comenta los atributos divinos relativos a la existencia, providencia y la justicia divina según Platón, *Leyes* X, 893b7-899d4, 901d2-e3 y 905d1-907b9; en Platón, *República* II, 379a7-380c10, sobre los dioses como causa de todo bien, su inmutabilidad, simplicidad y veracidad, *ibidem* II, 380d1-381e7; para los atributos de bueno, sabio y bello, Platón, *Fedro*, 246e1; los atributos de divinidad, inmortalidad, inteligibilidad, unidad, indisolubilidad y semejanza de sí proceden de Platón, *Fedón*, 80b1.

⁷⁶² El diálogo *Crátilo* de Platón está dedicado en gran parte a los nombres de los dioses, Porfirio tenía un tratado sobre los nombres divinos, según *Suda*, *Perì theiôn onomátôn* 1, t. IV, p. 178.19 Adler, col. 295.61-296.21.

⁷⁶³ Proclo, *op. cit.*, II.

⁷⁶⁴ Platón, *Filebo*, 23c-d.

nombres de Dios tal como aparecen en las Santas Escrituras. Utiliza el modelo dialéctico de Proclo pero cambia los textos objeto de interpretación: de los diálogos de Platón pasa a la Biblia. En el tratado sobre *De coelesti hierarchia*, Dionisio comienza la deducción de los órdenes de la jerarquía celeste y, siguiendo a Proclo en la *Teología Platónica*, la ordena según nueve rangos, agrupados en tres grupos de tres. En el tratado sobre *De ecclesiastica hierarchia* analiza los restantes órdenes de la jerarquía relacionados con el cosmos. Agrupa esta jerarquía en dos tríadas, la tríada “hegemónica” equivalente a los rangos de dioses *hipercósmicos* y la tríada de los purificados, equivalente a los dioses separados del mundo, así Dionisio cristianiza los once órdenes de la jerarquía de intelectos neoplatónica.

Este grupo de tres tratados: *De divinis nominibus*, *De coelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia*, constituyen juntos la versión cristiana de la dialéctica *katafatiké* o afirmativa. Es una simplificación y adecuación de la *Teología Platónica*, mostrando análogos rangos de la jerarquía intelectual y de la jerarquía vinculada al mundo. Dionisio es deudor del filósofo pagano en cuanto al esquema y el modelo, sin embargo, busca los nombres y los rangos, no en la obra del divino Platón, sino en las Escrituras Sagradas judeo-cristianas.

Por último, la dialéctica apofática o negativa que Proclo muestra en los dos últimos libros del *Comentario al Parménides*, y que aparece resumida al final del libro II de la *Teología Platónica*⁷⁶⁵, Dionisio la sintetiza en la breve obra titulada *De mystica theologia*, cerrando así el grupo de cuatro tratados que nos han llegado y que conforman el *Corpus Areopagiticum*. Según lo expuesto, la obra de Dionisio se trataría de una

⁷⁶⁵ Proclo, *Teología Platónica* II, capítulos 10 a 12.

adaptación simplificada de las obras capitales de Proclo, relacionadas con el *Parménides* de Platón.

Ofrecemos a continuación una tabla de correspondencias de la *Teología Platónica* por libros y capítulos, con las cuatro obras que componen el *Corpus Areopagiticum*, así como las correspondencias entre los dioses del primero y las jerarquías celestes y eclesiásticas del segundo:

<i>Teología Platónica</i> Proclo	Clases de dioses	<i>Corpus Areopagiticum</i>	Rango de la Jerarquía
Libro I (segunda parte, cap. 13 – 29)	El Uno – Bien, atributos y nombres	<i>De divinis nominibus</i>	Dios, nombres divinos
Libro II (cap. 10 – 12)	El Uno-Bien, a través de las negaciones	<i>De mystica theologia</i>	Dios como Tríada Supraesencial
Libro III (segunda parte, cap. 7 - 28)	Tres tríadas de Dioses Inteligibles	<i>De coelesti hierarchia</i>	Serafines, Querubines y Tronos
Libro IV (completo)	Tres tríada de Dioses Inteligibles- Intelectivos	<i>De coelesti hierarchia</i>	Dominaciones, Virtudes y Potestades
Libro V (completo)	Dos tríadas de Dioses Intelectivos y la séptima divinidad	<i>De coelesti hierarchia</i>	Principados, Arcángeles y Ángeles
Libro VI	Dioses	<i>De ecclesiastica</i>	Obispos,

(primera parte, cap. 1 – 14)	Hegemónicos	<i>hierarchia</i>	Presbíteros y Díaconos
Libro VI (segunda parte, cap. 15 – 24)	Dioses separados del mundo	<i>De ecclesiastica hierarchia</i>	Monjes, contemplativos y purificados

Teología afirmativa y teología negativa.

La teología negativa o apofática del *Corpus Areopagiticum* se encuentra en la obra *De mystica theologia* y en las dos primeras *Epistolae*, mientras que la teología afirmativa o catafática se encuentra en la obra *De divinis nominibus*⁷⁶⁶. Juan Escoto Eriúgena en su obra *División de la naturaleza* explica en qué consisten ambas vías de conocimiento de Dios:

*“Una, la apofatiké, niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es, que puedan ser dichas o entendidas. La otra, katafatiké, predica de ella todo lo que las cosas son, y en consecuencia es denominada afirmativa, no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse; es razonable que la Causa pueda ser significada por medio de las cosas causadas”*⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ Fortuny, Francisco José, *Juan Escoto Eriúgena División de la naturaleza*, Barcelona, 2002, p. 68, nota 60; Andía, Y., “Neoplatonismo y Cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, *Anuario Filosófico*, 2000 (33), p. 368; Corsini, E., *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e I commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962.

⁷⁶⁷ Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, 458A-B, traducción Francisco José Fortuny.

Recientes estudios muestran, sin embargo, la gran dependencia de todo el *Corpus Areopagiticum* de la *Teología Platónica* de Proclo⁷⁶⁸, aunque con un lenguaje propio, que algunos autores califican de “litúrgico”⁷⁶⁹, y que tiene su propio análisis filosófico y lógico, al margen de la filosofía griega que le pudo influenciar⁷⁷⁰. El propio autor se consideraba inspirado por la “*Causa de todos los bienes*”, no solamente respecto a los contenidos sino, también, respecto al “*don de decir*”⁷⁷¹. Dionisio es consciente que está introduciendo algo novedoso en el ámbito cristiano, su idea de un Dios supra-noético, en una zona silenciosa situada más allá de todo, requiere de un lenguaje apropiado para tales misterios, y este nuevo lenguaje lo toma prestado de la dialéctica neoplatónica, echando mano de la idea de la solitaria y silenciosa unión con lo divino, la *henosis* de Plotino y de las negaciones utilizadas por los escolásticos Siriano y Proclo. Su estilo pone de manifiesto la intención de comunicar algo incomunicable, resultando a menudo árido y monótono, cuando no “oscuro y recargado”⁷⁷².

Los dos tipos de teología expuestos por Escoto Eriúgena se corresponden con la dialéctica tal como la entiende Proclo en la definición del comentario al diálogo platónico *Crátilo*⁷⁷³. En primer lugar, la teología afirmativa se correspondería con la *diairetica*, pues parte de la procesión de las cosas a partir de la causa, e incluso podría hablarse de la *horística*, en la medida en que ésta supone la reunión de cada cosa con vistas a una única comprensión de su propiedad; y la teología negativa tendría su

⁷⁶⁸ Perczel, István, “Pseudo-Dionysius and the *Platonic Theology*”, en Segonds, A.Ph. & Steel, C., *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Lovaina, 2000, p. 496.

⁷⁶⁹ Scazzoso, Piero, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milán, 1967, p. 32. Con relación a la importancia de la liturgia eclesial en la obra de Pseudo Dionisio, ver *ibidem*, pp. 80-110; y sobre el papel del apofatismo en la liturgia eclesial, *ibidem*, pp. 111-132.

⁷⁷⁰ Lourié, Basil, “Philosophy of Dionysius the Areopagite. Part One : An Approach to Intensional Semantics”, publicado como borrador en: <http://www.scrinium.academia.edu/>

⁷⁷¹ Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 4.981c.

⁷⁷² Toscano, María & Ancochea, Germán, *Dionisio Areopagita, la Tiniebla es Luz*, Barcelona, 2009, pp. 116-120.

⁷⁷³ Proclo, *In Cratylum* III, 5-10, *ut supra*, pp. 128-129.

fundamento en la “*conversión*” de las cosas en su causa y sus propios principios, lo que Proclo llama la “*analítica*”.

Hay que tener en cuenta que la dialéctica diairética afirmativa corresponde a la segunda hipótesis del *Parménides*, y se refiere exclusivamente al *noûs*, al segundo principio, y por ello procede a partir de la división y las procesiones que de ella surgen. Mientras que la dialéctica negativa o se refiere exclusivamente al Uno y, por tanto, el regreso hacia él sólo es posible por medio de la conversión fruto de la aspiración de todo ser hacia la Causa, que es lo que se intenta conocer, lo que es objeto de la *analítica*. En palabras de Dionisio, ambas modalidades de dialéctica son fruto de la propia actividad teárquica de la divinidad supraesencial:

*“Más aún, la Luz procede (próodos) del Padre, se difunde copiosamente sobre nosotros y con su poder unificante nos atrae y lleva a lo alto. Nos hace retornar (epistrépheí) a la unidad y deificante simplicidad del Padre, congregados en Él”*⁷⁷⁴.

Al *noûs* le corresponde el conocimiento de las diferentes disciplinas sagradas⁷⁷⁵, siendo los ángeles inteligencias (*noôn*) que carecen de figura⁷⁷⁶, por ello la mente angélica viene a substituir a la segunda hipóstasis, el *noûs* de los filósofos neoplatónicos, que aquí también se presenta en nueve clases de la jerarquía de intelectos, ya no divinos, sino angélicos. El amor de Dios, el Inefable, se prodiga por todos los órdenes de la Jerarquía Celeste, pero se trata de un amor “intelectual”:

⁷⁷⁴ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste*, traducción de Teodoro H. Martín-Lunas, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1995, p. 119, I, 120B, cotejada con la edición griega de Günter Heil & Adolf Martin Ritter, *Corpus Areopagiticum II*, Berlín, 1991.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 121, I, 121D.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 123, II, 137B.

“Porque, en cuanto es posible, tienden a concentrarse en el indeficiente amor (érôtos) de Dios; porque de modo inmaterial y en toda pureza reciben la luz directamente de su origen; porque su vida, guiada por la luz, es plenamente inteligente (noeràn)”⁷⁷⁷.

“Participando, por otro lado, de su radiación inteligible (dè noêtês autoû phôtodosías) por un intelecto (tô nô) libre de pasiones y desmaterializado, en esta unión (henôseôs) que trasciende la inteligencia (tês hypèr noûn) por el resplandor de una bienaventurada ignorancia (agnôstois kai makaríais)”⁷⁷⁸.

La erótica de Pseudo Dionisio es equivalente a la “escalera del Eros” de Platón en el *Banquete*, pues no se trata de un sentimiento, sino de intelección ascensiva y elevadora, y por tanto, los rangos de ángeles tienen exactamente la misma misión que los dioses noéticos de Proclo: elevar al alma hasta las regiones del Inefable, por distintos niveles de potencias (*dýnamis*) intelectuales, que en el capítulo VI denomina: *tôn hyperouraniôn noûn*⁷⁷⁹, es decir, intelectos que se mueven más allá del cielo, en el *hiperuranion* de Platón, el otro lado de la bóveda celeste, donde Proclo colocaba la pradera de la verdad, lugares todos ellos completamente intelectuales⁷⁸⁰.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 137, IV, 180A.

⁷⁷⁸ Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* I, 4, 592c, la traducción es mía, cotejada con la *Beate Regina Suchla*. Dionisio muestra aquí su filiación neoplatónica, buscando la misma unificación con el Uno supra-intelectual, que había experimentado Plotino, Porfirio, *Vida de Plotino*, 23.5-15.

⁷⁷⁹ Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste*, p. 143, VI, 200C, a la traducción de Teodoro H. Martín-Lunas habremos de formular muchas objeciones, pues “mentes celestes” no se corresponde en absoluto al “*tôn hyperouraniôn noûn*” del original, y confunde y aleja al autor de la tradición conceptual en la que sin duda se mueve: la tradición neoplatónica.

⁷⁸⁰ Proclo, *Teología Platónica* IV, 4 y ss, trata del cielo, de la bóveda celeste y del lugar supraceleste.

Tanto Proclo como Dionisio están hablando del Uno y del Intelecto, ambos muestran una jerarquía de intelectos, entre el ser humano y Dios. Dionisio reconoce que la clasificación en tres órdenes de la jerarquía de seres celestes no procede de la Biblia, sino de su maestro Hieroteo, que bien podría ser Proclo⁷⁸¹.

Los nombres de Dios.

Según István Perczel, la obra *De divinis nominibus* fue la que llevó, a finales del siglo XIX, a J. Stiglmayr y H. Koch a establecer la dependencia entre Dionisio y Proclo, por las continuas perífrasis de éste último que aparecen en el capítulo IV⁷⁸². Sin embargo, Perczel demuestra cómo las perífrasis y referencias a la obra de Proclo son una constante a lo largo de todo el *Corpus Areopagiticum* y no se limitan a dicho capítulo IV, donde tal vez sean más evidentes. En la obra del autor cristiano encuentra unas cincuenta correspondencias procedentes de los siete primeros capítulos del Libro I de la *Teología Platónica*, dejando abierto el trabajo para un estudio más exhaustivo de la cuestión:

“Desde luego, por lo que sabemos, Proclo nunca se convirtió al cristianismo. Sin embargo, editando las paráfrasis de Proclo, Dionisio, fuera quien fuera, en un cierto sentido, hizo que Proclo diera el salto. Gracias a sus “plagios”, si bien, no cristianizó a Proclo, sí a su filosofía,

⁷⁸¹ Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* VI, 2.200d, donde reconoce que la clasificación es de su maestro, y en *De divinis nominibus* III, 2.681a, que su maestro Hieroteo es autor de la obra *Elementos de teología*, al igual que Proclo.

⁷⁸² Perczel, I., *op. cit.*, p. 491.

*incluso contra la voluntad de su autor. Y debemos añadir que la Iglesia cristiana recibió al Proclo cristiano con gran entusiasmo*⁷⁸³.

Del estudio de Perczel y a pesar de que todavía nadie ha realizado la ardua tarea de localizar el origen de cada fragmento del *Corpus Areopagiticum* en la extensa obra de Proclo, podemos deducir que la obra de Dionisio contiene una gran cantidad de perífrasis seleccionadas de Proclo y adaptadas al cristianismo oriental. La intención de Dionisio es presentar una versión reducida de la *Teología Platónica* como comentario cristiano al *Parménides* de Platón, por más que no exista ni una cita a dicha obra del gran filósofo ateniense ni se cite a Proclo en ningún lugar. De esta manera, podemos incluir los cuatro tratados de Dionisio entre los comentarios a las dos primeras hipótesis del *Parménides* de Platón, y por este orden, *De divinis nominibus*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, como un comentario a la segunda hipótesis afirmativa, y *De mystica theologia*, como una breve presentación de la primera hipótesis negativa. Dionisio muestra en su obra una dialéctica afirmativa y otra negativa, al igual que los demás comentaristas, como el resultado de la exégesis de ambas hipótesis, si bien, no trabaja directamente sobre la obra de Platón, sino que busca en la obra de Proclo lo que conviene a su discurso teológico. Por ello, y dada la distancia que hay con el método escolástico de los académicos, Dionisio no habla de dialéctica, sino que la califica únicamente de “teología”.

La primera etapa de la teología afirmativa se encuentra en la obra *De divinis nominibus*, cuyo tema central es el Primer Principio, el Uno neoplatónico. Después, continúa con las jerarquías del *noûs*, que se agrupan en tres órdenes de tres clases de

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 530.

mentes angélicas. Y termina el desarrollo de la segunda hipótesis del *Parménides* con las dos tríadas del orden de la jerarquía eclesiástica, que conforman el alma, por su vínculo con la realidad sensible.

Un primer ejemplo del juego de perífrasis utilizado por Dionisio lo encontramos en el capítulo I de *De divinis nominibus* 585a, que se corresponde con *Teología Platónica*, Libro I, capítulo 3: 7.19 – 8.11, donde ambos tratan de las “*dynámeôs*” y “*energeías*” con las que ambos se dirigen a explorar a la divinidad “*hyperousíou*” o “*pántôn epékeina tôn óntôn*” (“más allá de todo y del ser”).

“Todas las evidencias demuestran que debió escribir las partes introductorias de sus tratados mientras leía constantemente las obras de Proclo, que constituyen la espina dorsal de la totalidad de su actividad compiladora”⁷⁸⁴.

Es en Proclo, precisamente en el Libro I de la *Teología Platónica*, donde encontramos el primer tratado sobre los “atributos divinos”. No hay ninguna obra de sus predecesores que trate esta cuestión ni nada por el estilo, ni en las *Enéadas* de Plotino, ni en las obras de los escritos conservados de Porfirio o Jámblico de Calcis. Tampoco encontramos algo semejante en las obras de los teólogos cristianos precedentes, ni en los alejandrinos Clemente y Orígenes, ni en los Padres Capadocios. En la tradición cristiana es Dionisio quien trata de los nombres y atributos de Dios, así como de las jerarquías celestiales, por primera vez⁷⁸⁵.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 526.

⁷⁸⁵ Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *Proclus Théologie Platonicienne* I, pp. CXCI-CXCII.

En la segunda parte del Libro I de la *Teología Platónica*, desde el capítulo 13 hasta el final de dicho libro, Proclo se ocupa de los atributos divinos. Buceando en las obras de Platón, en particular en *Leyes X*, encuentra la justificación de la existencia de los dioses como motores y origen del movimiento, su actividad providente sobre los seres del universo y la rectitud inflexible de la justicia divina con la que los dioses rigen su actividad providente; en la *República* encuentra la causa de todo bien en los dioses y la inexistencia de ningún mal en su actividad, así como su inmutabilidad, simplicidad y veracidad; de *Fedro* deduce que “*todo lo divino es bello, sabio y bueno*”⁷⁸⁶; del *Fedón* su naturaleza divina, inmortal e inteligible⁷⁸⁷, y en el último capítulo del Libro I, el 29, trata de los nombres divinos a la manera que Platón lo hace a lo largo del diálogo *Crátilo*.

Dionisio en el capítulo segundo del *De divinis nominibus* hace un esfuerzo de adaptación de la teología pagana de Proclo, que se refiere a muchos dioses intelectuales, a la teología cristiana relativa a las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que juntos forman la Unidad supra-esencial, pero separando y haciendo distinciones de cada una de ellas. Así, el Uno-Bien de la teología neoplatónica se transforma en la Trinidad cristiana. De esta manera, los atributos divinos de Proclo, referidos a la diversidad de dioses, pueden mantener su carácter diferenciador, pues pueden venir referidos bien al Padre, bien al Hijo, bien al Espíritu.

El primer nombre que analiza es el de “*agathón*”, el Bien, del que dice Proclo que es causa de todo y produce todas las cosas por su propio ser⁷⁸⁸. Dionisio, por su parte, lo considera igualmente el origen de todas las “*procesiones divinas*”⁷⁸⁹. El bien es

⁷⁸⁶ Proclo, *Teología Platónica* I, 22.56; Platón, *Fedro*, 246e1.

⁷⁸⁷ Platón, *Fedón*, 80b1.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, I, 18.45-46.

⁷⁸⁹ “*toû theoû proódôn*”, Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* III, 1.680b.

equiparado al sol y la luz, por referencia a la *República* de Platón⁷⁹⁰. El siguiente nombre que analiza es el de “*kalòn*”, la Belleza, por referencia igualmente al *Banquete* de Platón, que se alcanza gracias al “amor” de *Eros*, y que según Proclo es objeto de deseo de toda criatura⁷⁹¹. Sigue con un argumento relativo a la inexistencia del mal, al final del capítulo cuarto, gracias al cual varios autores pudieron establecer la dependencia de esta obra del *De malorum subsistentia* de Proclo, del que hay citas textuales⁷⁹². Continúa, Dionisio, con una revisión de la segunda hipótesis del *Parménides*, al colocarse delante de Dios en cuanto Ser y causa de todos los seres, relacionándolo con la tríada neoplatónica: “ser, vida e intelecto”⁷⁹³, que constituye, en la *Teología Platónica* los atributos de la primera tríada inteligible. Luego hace una referencia a varios nombres más propios de la tradición judeo-cristiana que helénica: poder, justicia, salvación y redención. Y es en el capítulo noveno donde Dionisio utiliza más la terminología del *Parménides*, al tratar la siguiente enumeración:

“Examinemos ahora, en cuanto nos sea posible, desde fuera los nombres divinos de grande (*méga*), pequeño (*mikròn*), idéntico (*tautòn*), otro (*héteron*), semejante (*hómoion*), desemejante (*anómoion*), quietud (*stásis*), movimiento (*kinêsis*)”⁷⁹⁴.

⁷⁹⁰ Platón, *República* VII, 517b-c.

⁷⁹¹ Proclo, *Teología Platónica* I, 22.56. Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 11.708b.

⁷⁹² Stiglmayr, J., “Der Nuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel”, *Historisches Jahrbuch* 16 (1985), pp. 253-273, 721-748; Koch, H., “Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, *Philologus*, 54 (1895), pp. 438-454; y recientemente, Steel, C., “Proclus et Denys: De l’existence du mal”, en Y. de Andia (ed.), *Denys l’Areopagite et sa posérité en Orient et en Occident*, Études Augustiniennes, Paris, 1996, pp. 89-108.

⁷⁹³ Pseudo Dionisio Areopagita, *op. cit.*, V, 5.820a.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, IX, 1.909b, traducción de Teodoro H. Martín-Lunas, Madrid, 1995.

Dionisio introduce así por primera vez el lenguaje propio de la dialéctica neoplatónica catafática de la segunda hipótesis del *Parménides*, en el ámbito de la teología cristiana, lo que despertó el interés y la fascinación por la obra de Proclo cristianizada.

La teología mística.

De mystica theologia se corresponde con el final del Libro II de la *Teología Platónica*, siguiendo el orden que hemos establecido en la tabla insertada más arriba.

En dicho Libro II, Proclo aborda el tema de la existencia del Uno, más allá del ser y de la multiplicidad de los seres. Es el “uno que no es múltiple” de la primera hipótesis del *Parménides*. Esto solamente permite abordar el tema de dos maneras, bien por medio de las negaciones, bien por medio de la analogía. Si se sigue la vía de las negaciones nos encontramos con la primera hipótesis, en la que se van negando todos los atributos de los seres. Si utilizamos la alegoría, nos encontramos con algunos de los nombres de Dios, tal como el Sol de la *República* de Platón o los nombres de Bien y Uno.

Los tres últimos capítulos del Libro II de la *Teología Platónica* están dedicados a la vía de las negaciones de la primera hipótesis del *Parménides*. Sin embargo, Proclo no se extiende demasiado pues remite al *Comentario al Parménides*, que había escrito con anterioridad⁷⁹⁵. La nota más destacable de la negación es que no se trata de una privación, sino que la negación es productiva, lo que se explica con el ejemplo de la multiplicidad, el Uno no es múltiple pero produce la multiplicidad, es decir, produce su

⁷⁹⁵ Proclo, *Teología Platónica* II, 10.107.

opuesto, éste es el sentido de la productividad de la negación. Es, por ello, un movimiento claramente dialéctico, que Proclo utiliza en sentido ontológico. La naturaleza está impregnada del *noûs*, que “*es el productor (proboleús) de la dialéctica*”⁷⁹⁶, y por ello su movimiento es esencialmente dialéctico, lo que determina la dialéctica natural que se expresa en todo el cosmos.

*“Pues bien, ahora o nunca, rechacemos los conocimientos multiformes, y alejemos de nosotros toda diversidad de la vida del alma, llegando a la tranquilidad de todas nuestras facultades, acerquémonos a la causa de todo. Que no haya en nosotros más que la tranquila opinión y de la imaginación, no solamente la paz de las pasiones que impiden nuestra elevación hacia las alturas para alcanzar el primer principio, sino que la atmósfera sea apacible y todo el mundo de aquí abajo se encuentre en paz: que todas las cosas, en definitiva, por el efecto de una fuerza serena nos eleven a la comunión con el inefable”*⁷⁹⁷.

Así se prepara el alma para la elevación hacia el primer principio inefable, según el autor pagano. Dionisio propone una preparación semejante:

“Ésta es mi oración. Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística, renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son y elévate así, cuanto puedas, hasta

⁷⁹⁶ Proclo, *In Cratylum*, III, 5-10.

⁷⁹⁷ Proclo, *Teología Platónica* II, 11.109, de nuestra traducción.

*unirte en el no saber con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado en puro éxtasis hasta el Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia*⁷⁹⁸.

Continúa Dionisio su *Teología mística* apartándose de la obra de Proclo e introduciendo la idea de la “tiniebla” que encontramos, sobre todo, en la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa, otra de las fuentes relevantes del pseudo areopagita. Esta idea le permite introducir al Uno supra-esencial que no se encuentra en la teología cristiana precedente, la tiniebla es el lugar adonde conducen las negaciones⁷⁹⁹.

La *Teología Platónica*, por su parte, sigue con una breve introducción a la dialéctica apofática de forma sistemática, enumerando las clases de dioses que proceden del Uno, tema del que Dionisio se aparta por su lógico rechazo al paganismo helenístico del maestro ateniense. Pero encuentra la manera de continuar su discurso apofático a partir del concepto “negativo” de tiniebla, pues como dice el de Nisa, “él veía a Dios en la tiniebla”⁸⁰⁰, ya que Dios trasciende esencialmente todo conocimiento y comprensión, lo que, sin duda, es una alusión a la teología negativa, única vía de conocimiento del primer principio supra-esencial, tal como lo denomina Dionisio.

Sobre la productividad del primer principio que genera su contrario y que puede reconocerse a partir de la negación de éste, dice Proclo:

⁷⁹⁸ Pseudo Dionisio Areopagita, *De mystica theologia* I, 1.997b.

⁷⁹⁹ Así, Dionisio se suma a la tradición alegórica que analiza en este sentido el versículo *Éxodo* 20:21.

⁸⁰⁰ Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 15.164.

“He definido, a propósito del modo de las negaciones, que estas no son privativas de lo que ellas comportan, sino productivas de lo que es algo así como su contrario, pues, si bien, el primer principio no es múltiple, la multiplicidad procede de él, y del hecho de que no es un todo, la totalidad procede de él y así sucesivamente”⁸⁰¹.

La misma idea que Dionisio expresa de la siguiente manera, en el capítulo II *De mystica theologia*:

“Así como los escultores esculpen las estatuas, quitando todo aquello que a modo de envoltura impide ver claramente la forma encubierta. Basta este simple despojo para que se manifieste la oculta y genuina belleza. Conviene, pues, a mi entender, alabar la negación de modo muy diferente a la afirmación. Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajando por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven”⁸⁰².

Pero frente a la genialidad del maestro neoplatónico, el detalle y la pulcritud de su extenso discurso sobre el Uno, Dionisio respira sencillez, captando de otra manera el sentido de la negación y remitiendo a la verdadera experiencia,

⁸⁰¹ Proclo, *Teología Platónica* II, 10.108-109.

⁸⁰² Pseudo Dionisio Areopagita, *op.cit.*, II, 1025b.

más próxima a las descripciones de Plotino que a las exhaustivas enumeraciones de Proclo. Dionisio dirige la atención sobre el silencio como verdadero sentido de la negación, en la siguiente parte de su discurso de gran profundidad mística y espiritual:

“En aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto a lo más bajo. Por aquel sendero descendente aumentaba el caudal de las ideas, que se multiplicaban a cada paso. Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable”⁸⁰³.

Los órdenes de la Jerarquía Celestial.

Todo procede del Padre por procesión y todo regresa a Él por conversión, esta máxima neoplatónica es la premisa de la deducción *katafatiké* de Dionisio, con la que comienza su obra *De coelesti hierarquia*, recogiendo, así, la máxima de Proclo “*todo efecto permanece (ménei) en su causa, procede (próeisin) de ella y se convierte (epistrépheí) hacia ella*”⁸⁰⁴. Estos son los tres momentos del acto de auto imposición del ser⁸⁰⁵ que definen todo el pensamiento neoplatónico: la simple posición en sí mismo (*ménei*), salida de sí por la procesión (*próodos*) y retorno a sí mismo, por conversión (*epistrépheí*).

⁸⁰³ *Ibidem*, III.1033c.

⁸⁰⁴ Proclo, *Elementos de Teología*, prop. 35.

⁸⁰⁵ Hadot, P., *Plotin, Porphyre études néoplatoniciennes*, p. 127.

“Toda procesión (próodos) que viene a nosotros por un movimiento del Padre, otorgando sus bienes y manifestando su luz, siendo una fuerza unificadora (hôs henopoiòs dýnamis), nos simplifica (anaploî), convierte (epistrépheî) y eleva (synagôgôû) hacia la unidad del Padre (patròs henótêta) y su deificante simplicidad (kai theopoiòn haplótêta)”⁸⁰⁶.

La jerarquía celestial procede del Padre, que aquí es identificado con el Uno neoplatónico, causa primera y origen de toda procesión, y regresa a Él por un proceso de simplificación⁸⁰⁷, dado que el modelo es el Uno, simplicidad absoluta. Sin embargo, el Dios de la teología cristiana es Uno y también *noûs*, por lo que Dionisio, para adaptar su discurso a la teología neoplatónica, tiene que distinguir entre el Uno y el *noûs*. Por ello, es la jerarquía celestial la que reemplaza a los dioses intelectuales neoplatónicos, los ángeles serán el Intelecto en el sistema de Dionisio.

Puesto que la naturaleza de la Jerarquía es intelectual, se trata del *Noûs* neoplatónico. Dionisio da abundantes pruebas de la naturaleza intelectual de su jerarquía. La división nóuple de ésta es exactamente la misma que la división del *Noûs* de Proclo, pero además, Dionisio no se cansa de relacionar su jerarquía con el intelecto: *“una jerarquía es... una ciencia (epistêmê)”⁸⁰⁸*, se trata de *“inteligencias divinas (hierôn noûn)”⁸⁰⁹*, dirigen la capacidad contemplativa (*pròs theôrêtikên*) purificando los ojos del intelecto (*noòs ophthalmoîs*)⁸¹⁰, *“se configuran a sí mismas a imitación divina de forma inteligible (noêtòs)”*, tienen una forma intelectual (*noeròn eîdos*) y *“viven una vida*

⁸⁰⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarquia*, Günter Heil & Adolf Martin Ritter, I.1.120b. La traducción es nuestra.

⁸⁰⁷ Cf. Proclo, *op.cit.*, prop. 58.

⁸⁰⁸ Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* III, 1.164d.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, III, 2.165b.

⁸¹⁰ *Ibidem*, III, 3.165d.

*puramente intelectual (noeràn zôên)*⁸¹¹. Dionisio identifica las Sagradas Escrituras con los Inteligibles, a las que denomina: *tôn noêtôn logiôn*⁸¹², es decir, las eleva al rango de lo inteligible y a Jesús lo califica de *noûs* perfectamente teárquico y supra esencial, cabeza de toda la Jerarquía⁸¹³. Sin duda, de todas estas alusiones, se desprende que los rangos de la Jerarquía celeste no son otra cosa que el *noûs* neoplatónico, que se encuentra entre el primer Dios, el Uno-Bien, y el mundo, el alma cósmica. Hay que tener en cuenta que los ángeles bíblicos realizan una actividad mediadora, al igual que el intelecto, que es el que media entre el alma y el Uno-Bien.

Dionisio es un cristiano respetuoso con la ciencia de los paganos, así podría interpretarse la tímida presentación de los rangos de la jerarquía: sólo Dios sabe cuántos y de qué naturaleza son los órdenes de la jerarquía divina. No así Proclo, que tiene muy claro el orden y naturaleza de toda la jerarquía, tres clases de dioses inteligibles, el mismo número de dioses inteligibles-intelectivos y una hebdómada agrupada en dos tríadas de dioses intelectivos⁸¹⁴. Es el “*divino iniciador*” de Dionisio, quien le revela el número y el rango de las jerarquías, que estarían igualmente agrupadas en tres tríadas:

“La teología designa la totalidad de las esencias celestes (tàs ouranías ousías) con nueve nombres reveladores, que son repartidos por nuestro divino iniciador (hierotelestês) en tres órdenes triádicos (triadikàs diakosmêseis). Dice que la primera es la de aquellos que están siempre al lado de Dios y que, como dice la tradición, están unidos a él íntimamente por encima de los otros y sin intermediarios. Efectivamente,

⁸¹¹ *Ibidem*, IV, 2.180a.

⁸¹² *Ibidem*, XII, 1.292c.

⁸¹³ Pseudo Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* I, 1.372a.

⁸¹⁴ Cf. Proclo, *Teología Platónica* VI, 2.341-343.

los Tronos (thrónous), y también aquellos órdenes que tienen muchos ojos y muchas alas – que en hebreo se denominan Querubines y Serafines -, están situados alrededor de Dios sin intermediarios, más próximos que los otros, así nos lo transmiten por la revelación de las Santas Escrituras. Sobre esta formación triádica, en tanto que constituye una sola jerarquía de un mismo orden (diákosmon) y verdaderamente la primera, nuestro ilustre preceptor dice que no hay otra que se parezca tanto a Dios, ni que esté tan inmediatamente en contacto con las iluminaciones primordiales de la Tearquía (thearchías). La segunda dice que es la compuesta por las Potestades (exousiôn), las Dominaciones (kyriotêtôn) y las Virtudes (dynamêôn); y la tercera, la de las tres últimas jerarquías celestes, está constituida por los Ángeles (angélôn), los Arcángeles (archangélôn) y los Principados (archôn)”⁸¹⁵.

Estas tres tríadas pueden ser localizadas en las Sagradas Escrituras: A) En el Antiguo Testamento encontramos junto a Dios una serie de seres que le sirven o le adoran, se trata concretamente de los Ángeles, los Arcángeles, los Querubines y los Serafines. Serafines y Querubines son criaturas con formas diversas, generalmente animales alados, muy comunes en todas las antiguas religiones de Oriente Medio. Los Serafines son descritos en el profeta Isaías:

“En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonai sentado sobre trono elevado y excelso, y sus vuelos del manto llenaban el templo. Unos

⁸¹⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *op.cit.*, VI, 2.201a.

Serafines se mantenían erguidos por encima de aquél, con seis alas cada uno; con dos alas cubríanse el rostro, con dos se cubrían los pies y con dos volaban. Cada uno clamaba hacia el otro, diciendo: “¡Santo, Santo, Santo es Yahveh-Sabaot; llena está toda la tierra de su gloria!”⁸¹⁶.

Por otra parte, Ezequiel, al comienzo de su libro de profecías, describe a varios Querubines, cuyo nombre significa “los que bendicen”, con varios rostros y extremidades de animales, concretamente con rostro de león, águila y toro⁸¹⁷. Los Querubines sirven a Dios y sostienen su Trono, mientras que los Serafines se encuentran alrededor del Trono y cantan constantemente himnos al Santo de los Santos. Por último, los Ángeles, que son seres más humanizados, de los que trata, entre otros, el libro del Génesis:

“Luego tuvo un sueño y he aquí que era una escala que se apoyaba en la tierra y cuyo remate tocaba los cielos, y ve ahí que los Ángeles de Elohim subían y bajaban por ella”⁸¹⁸.

Ángelos es una palabra griega que significa mensajero, enviado, y que corresponde exactamente a la palabra hebrea: *Malákh*. Rafael, Gabriel y Michael son los primeros entre los Ángeles, y por ello son Arcángeles, de “*archê*” “principio” o “primero” y “*ángelos*”: Rafael cuyo nombre significa “*Dios cura*”, se presenta como

⁸¹⁶ Is. 6: 1-3.

⁸¹⁷ Otro grupo de Querubines son los que se encontraban a las puertas del Jardín del Edén, en Gen. 3, 24: “Cuando hubo arrojado al hombre, instaló al oriente del vergel de Edén a los Querubines con la espada de hoja flameante para guardar el camino del árbol de la vida.”

⁸¹⁸ Gen. 28: 12.

uno de los siete Ángeles ante el Trono⁸¹⁹; Gabriel, “héroe de Dios”, es el intérprete de las visiones⁸²⁰; y Michael, “¿quién como Dios?”, es el guardián del pueblo de Dios, príncipe de los Ángeles⁸²¹. Por otra parte, Filón de Alejandría en *De gigantibus* dice que:

“Moisés acostumbra a llamar ángeles a los seres que otros filósofos suelen llamar daímones. Se trata de almas que vuelan por los aires”⁸²².

En el Nuevo Testamento vemos aumentado el número de espíritus aéreos con los “Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades”⁸²³, y en *Ef.* 1: 21 se añade a la lista las Virtudes (potencias – *dýnamis*), y por supuesto a los Arcángeles que, en *1 Tes.* 4, 16, aparecen en la *Parousía* y en *Jds.* 9 se da a Michael el rango de Arcángel. Estas nuevas almas intermediarias entre los hombres y el Dios de los cristianos aparecen con rangos semejantes a las magistraturas romanas. Relacionados con la palabra griega “*archē*”, que significa principio, primero, autoridad en razón del origen: los Principados, *Archai*, y los Ángeles-guía o principales, los *arch-ángelos*, los Arcángeles. En el universo gnóstico tenemos los *árchontes*, antiguas magistraturas de la polis griega, que eran guías militares. Por otra parte, Pablo habla de otras magistraturas celestiales relacionadas con el poder o la potencia: *Exousiaí*, las Potestades, magistrados del tribunal; las propias potencias o Virtudes, *Dýnamis*; y los *Kyriótetes*, los dueños o Dominaciones, título que recibía el emperador romano. Y, por último, el asiento real, los inmovibles Tronos celestiales.

⁸¹⁹ *Tob.* 12: 15.

⁸²⁰ *Dan.* 8: 16.

⁸²¹ *Dan.* 10, 21.

⁸²² Filón de Alejandría, *De gigantibus* II, 6, traducción italiana Roberto Radice, 2005.

⁸²³ *Col.* 1: 16.

Estos serán los nombres de la Jerarquía Celestial y su origen en las Sagradas Escrituras. En *De coelesti hierarchia*, además, clasifica y ordena dichas clases de Ángeles según sus rangos y sus atributos, para lo cual se sirve de la *Teología Platónica*, reproduciendo un sistema análogo de clasificación pero poniendo el acento en las virtudes y cualidades éticas que destacan para los cristianos.

La primera tríada: Serafín, Querubín y Tronos.

El primer orden de inteligencias celestes (*tôn ouraniôn noôn*) es el de Serafín, Querubín y los Tronos, que son semejantes a Dios, se trata de las esencias más elevadas, *hypertátôn ousiôn*, y se encuentran, sin intermediarios, al lado de Dios. Por eso Dios se dirige directamente a este orden que se encuentra más próximo a Él⁸²⁴. De la definición de este orden hay varias características que son comunes a los dioses inteligibles neoplatónicos. En primer lugar, son esencias, por tanto, se encuentran en el orden del ser y, además, son inteligibles, próximos a Dios sin intermediarios, también son “*mónadas*”, por su proximidad y semejanza a Dios, que es el Uno; y por su proximidad a Dios se encuentran a la cabeza en el orden de la procesión. Reciben directamente del Uno su cualidad y potencia, ya que es su causa directa, y son a la vez causa de todos los restantes órdenes que proceden de ellos. Comunican el conocimiento que reciben directamente de Dios directamente a los órdenes que les preceden.

El calor (*tò thermón*) de los Serafines viene determinado por la naturaleza erótica de la tensión hacia Dios de este primer orden, sin embargo, este erotismo no lo produce un “sentimiento” de atracción por lo divino, mostrando una tendencia anti-

⁸²⁴ Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* VII, 1.205b.

intelectualista por parte de Dionisio frente al intelectualismo griego⁸²⁵, sino que se trata de una actividad de las inteligencias celestes que buscan la “*hénosis*” y la “*homoíosis*” con Dios⁸²⁶. Es un orden sagrado, una “*enérgeia*” y, destacamos, una “*epistémê*”, como afirma Dionisio al definir la jerarquía en el capítulo III del *De coelesti hierarchia*. Por ello, debemos negar toda interpretación “sentimental” relativa a la jerarquía “científica” de Dionisio, pues se trata de los distintos órdenes del *noûs* que se encuentran en la escalera del Eros, tal como lo describe Platón en el *Banquete*⁸²⁷. Por otra parte, el movimiento circular y eterno, alrededor de las verdades divinas remite a la idea tradicional del *noûs* tanto de Anaxágoras, como del ser esférico de Parménides⁸²⁸.

El segundo orden es el de Querubín, que está relacionado con el conocimiento y su comunicación a los rangos inferiores, y el tercer orden es el de los Tronos, que se caracteriza por la firmeza en la transmisión de las impresiones divinas a los rangos inferiores. Son intelectos contemplativos, “*noerôn theôroûs*”, que se complacen en la contemplación de la Belleza originaria y supra-esencial, en la línea de la iniciación del Eros del *Banquete* de Platón, o la contemplación de la Belleza a la que se refiere Plotino en la *Enéada* V, 8.

En la *Teología Platónica* la primera tríada de los dioses inteligibles se deduce claramente del *Parménides* de Platón:

“*Dado que estos dos elementos se encuentran en la primera tríada, el uno y el ser (toû henòs kai toû óntos) y dado que el primero engendra y conduce a la perfección, tiene que existir también la potencia (dýnamin)*”

⁸²⁵ Cf. Schiavone, M., *Neoplatonismo e Cristianismo nello Pseudo Dionigi*, Milano, 1963, p. 219.

⁸²⁶ “Unión” y “semejanza”, Pseudo Dionisio, *De coelesti hierarchia* III, 2.

⁸²⁷ Platón, *Banquete*, 210a-e.

⁸²⁸ Anaxágoras, fragmento 12; Parménides, fragmento 8.

que se encuentra en el medio entre estos dos términos, por la que y con la que el Uno crea el ser y lo lleva a su perfección”⁸²⁹.

En estos tres términos tenemos las tres cualidades del orden de los inteligibles: uno (inteligible), potencia y ser. Dionisio se aproxima a estas tres cualidades al considerar que el primer orden de su Jerarquía Celestial se asemeja a Dios, el Uno, incluyendo la primera cualidad del orden inteligible neoplatónico, lo considera también esencias, por tanto, “*Henades*” en el orden del ser, esto es, esencias inteligibles. La capacidad “*comunicativa*” de los Querubines se aproxima a la idea de “*potencia (dýnamis)*” que transmite la existencia del Uno neoplatónico al ser. El modelo no es muy claro, pero se encuentra implícito en la actividad de la primera jerarquía, de la que Dionisio destaca sus cualidades inspirándose más en las Sagradas Escrituras que en la teología pagana.

El orden intermedio del *noûs* celeste⁸³⁰: *Kyriótêtôn, Dynámeôn y Exousiôn.*

La jerarquía intermedia es un producto del trabajo de adaptación de la estructura dialéctica parmenídea a la Sagrada Escritura. Por ello, Dionisio se sirve, sobre todo, de las cartas de Pablo, donde encuentra una serie de seres espirituales que le permiten construir el rango intermedio. De hecho, no aparece muy clara en la Escritura la naturaleza de ciertos seres espirituales que el apóstol cita: Dominaciones, Potencias (o Virtudes) y Potestades, pues en las epístolas de Pablo son fácilmente confundibles entre ellas. El objetivo de Dionisio, al utilizar estos seres espirituales que cita el apóstol

⁸²⁹ Proclo, *Teología Platónica* III, 24.163-164.

⁸³⁰ Lit. “*tên mésên tôn ouraniôn noôn diakósmêsín*”, Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierachia* VIII.1.237b.

Pablo, es cuadrar el orden de nueve jerarquías de la *Teología Platónica*, agrupadas en tres rangos cada una, con las Sagradas Escrituras, utilizando los nombres de distintas potencias y seres espirituales que allí aparecen y que Dionisio transforma en los intelectos celestiales de la teología platónica cristiana.

El orden correspondiente en la teología neoplatónica son los dioses inteligibles-intelectivo, los dioses que piensan y son pensados (*nooûnta noeítai*)⁸³¹. El esquema de esta categoría intermedia, que piensa lo inteligible superior y que es pensada por lo intelectual inferior, se reproduce también en *De coelesti hierarchia* al tratar otro rango intermedio, el de los arcángeles:

*“En efecto, tiene cosas en común tanto con los principados santísimos como con los santos ángeles: con los primeros porque se encuentra girado principalmente hacia el Principio superesencial, recibiendo la impronta tanto como puede y unificando a los ángeles según el principio hegemónico armonioso, ordenado e indivisible que viene de él, y los otros, porque pertenece al orden de intérpretes de las iluminaciones teárquicas según un orden jerárquico a través de las potencias anteriores”*⁸³².

El poder de esta Jerarquía es servir de puente y de intermediación entre los rangos inteligibles y los rangos intelectivos, por ello piensa y es pensada y, a su vez,

⁸³¹ Proclo, *Teología Platónica*, IV, 1.179.11; según Saffrey, H.D. & Westerink, L.G., *op. cit.*, Tomo IV, Libro IV, se trata de un fragmento literal de los *Oráculos Caldeos*, del que Siriano deduce la categoría de dioses inteligibles-intelectivos, “*pero para Proclo, estos dioses inteligibles-intelectivos están a la vez en actividad de pensar los dioses que les preceden, los dioses inteligibles puros, y en acto de ser pensados por los dioses que les siguen, los dioses intelectivos puros*”, pp. 119-120.

⁸³² Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* IX, 2, 257c.

transmite lo que recibe de arriba a los que están abajo, los rangos inferiores de seres que están en contacto con el intelecto particular de los seres humanos. Las Dominaciones se mueven con libertad sobre toda diferencia y manifiestan el poder de dominación y control que reciben del Primer Dominador⁸³³. Con las Virtudes, Dionisio muestra el carácter no sólo intelectual de su Jerarquía sino también y sobre todo “moral” de la misma, pues esta clase de ángeles muestran principalmente coraje y valor. Por último, las Potestades guardan el orden y controlan la acción tiránica sobre los seres inferiores. El carácter “moral” de estas potencias encuentra un claro antecedente en las *dynamis* de Filón de Alejandría, en particular de la *potencia gobernadora* con la que Dios mantiene el orden de la creación⁸³⁴.

Unos rangos a otros se comunican la tradición según el orden de procesión, tradición que va perdiendo su luminosidad a medida que desciende por ellos. Hay otras dos cuestiones que también aparecen en la obra de Filón: el orden de las potencias y el interés que demuestra Dionisio por las iniciaciones hieráticas en la búsqueda de la visión iluminadora, el autor judío da a ambas una gran importancia y Dionisio también las presenta como parte de los misterios cristianos.

El orden de los dioses inteligibles-intelectivos de Proclo se entiende en una gran variedad de sentidos, puesto que, por su participación en las *Henades* supra-esenciales muestran la acción de las tres causas: *ousía*, *zôê* y *noûs*, es decir, esencia, vida e intelecto. Como clase intermedia, es la vida intelectual la que une la esencia inteligible con el intelecto en el acto de pensar⁸³⁵. Es en esta clase mediadora donde se tiene que resolver la unión entre el Intelecto en acto – inteligible y el intelecto en potencia – intelectual. Esta acción se plasma en los cielos que, en el fondo, no son más que el

⁸³³ *Ibidem*, VIII, 1.

⁸³⁴ Filón de Alejandría, *De fuga et inventione* XVIII, 95.

⁸³⁵ Proclo, *Teología Platónica* IV, 1.179-180.

reflejo de la actividad cognoscitiva. El verdadero conocimiento tiene lugar en el cielo, *ouranòs*, donde se encuentra el lugar supraceleste o *hiperouránion tópon* y la bóveda supraceleste, *hipouranian hapsída*, pues allí moran las distintas divinidades que intervienen en todo proceso de conocimiento.

“Esta tríada posee tres caracteres propios: el carácter revelador, el carácter unificador y el carácter guardián”⁸³⁶.

En esta cita de la *Teología Platónica* encontramos la justificación del carácter moral de los rangos de la tríada intermedia. En este orden Dionisio se aleja de la interpretación del *Parménides* platónico, buscando en el extenso tratado de Proclo la justificación moral y más sencilla de la tríada. Ya que, si siguiéramos la deducción *katafatikê* del diálogo platónico, en este orden encontraríamos, en primer lugar, el número, luego la multiplicidad y al final la figura⁸³⁷. Tres niveles que revelan la naturaleza matemática y la racionalidad de la actividad cognoscitiva. El nivel intermedio que permite al intelecto conocer los inteligibles, en la concepción neoplatónica, sin duda, es la matemática, pues, no olvidemos que dicha concepción tiene una marcada influencia pitagórica, donde las matemáticas son la causa y permiten toda operación intelectual capaz de conocer la realidad que procede del número. De estas concepciones matemáticas no hay rastro en la extrapolación de Dionisio, al que no le interesa tanto el carácter matemático de la actividad cognoscitiva, como el aspecto

⁸³⁶ *Ibidem*, IV, 19.206-207.

⁸³⁷ El número y la figura son, respectivamente, el objeto de la aritmética y de la geometría. Y la multiplicidad, que procede del todo y la parte, alude también a la mezcla que divide el Demiurgo en Platón, *Timeo*, 35-36d, que se trata igualmente de una serie de números armónicos, música, fundamento del cosmos, astronomía.

moral de las enseñanzas judeo-cristianas contenidas en las Sagradas Escrituras, sobre las que él está aplicando los esquemas de deducción y la hermenéutica alegórica.

La última jerarquía: *Theoeidôn Archôn*, Arcángeles y Ángeles.

La tercera jerarquía se caracteriza por encontrarse orientada hacia los principios superiores, es una jerarquía que contempla y que recibe. Su función es la del intelecto que sondea los principios, pues se trata de intelecto propiamente. Por eso recibe el nombre de “intelectiva” en la *Teología Platónica* y de “principio deiforme” en *De coelesti hierarchia*. La acción de conocer consiste en “girarse” hacia lo inteligible y adoptar una forma semejante. Esta es, en realidad, la actividad del intelecto que se actualiza. El intelecto es todas las cosas inteligibles en potencia y, cuando se actualiza, las comprende en acto. A esto se refieren tanto Proclo como Dionisio.

Los dioses intelectivos del primero son algo más complejos, pues, por un lado, dan nacimiento al Intelecto indivisible y divino, y, por otro, en ellos se expresa toda la multiplicidad de los dioses inteligibles. Han recibido la totalidad del Intelecto y la diversidad de seres divinos. Se trata de dioses “unificados” (*monímôs*) y por ello se encuentran por encima del resto de dioses divididos (*tôn theôn tôn diêrêménôn*). Proclo justifica con esta clase de dioses las razones por las cuales la dialéctica *diaíretica* es útil para deducir las clases divinas. Estos dioses se encuentran en sí mismos, según el *Parménides* de Platón, y se dan en lo otro, por tanto están unificados y en contacto con la multiplicidad de los dioses divididos⁸³⁸. De hecho se encuentran en el límite de lo trascendente y en contacto con el cosmos.

⁸³⁸ *Ibidem*, V, 1.247-248.

En Dionisio se da de manera análoga esta función de intermediación. Los Principados es una jerarquía que contempla, pues se encuentra girada hacia el Principio ordenador supra-esencial causa de todos los principios, y de éstos obtienen sus formas. Dios, el Uno supra-esencial, muestra aquí una actividad demiúrgica, extraña al Uno neoplatónico que es un principio más estático, actuando sobre los Principados y modelándolos según sus propios principios. Después, el orden intermedio de los Arcángeles hace de puente, participando de los extremos que forman los Principados y los Ángeles. Estos últimos son los que comunican a los seres humanos las iluminaciones divinas. La jerarquía intermedia de los Arcángeles también es un orden que recibe del Primer Principio la capacidad de unificar a la jerarquía de rango inferior, la de los Ángeles, y estos son los que se comunican con el pueblo de Dios⁸³⁹.

Mientras que en Proclo la tercera jerarquía justifica, como hemos dicho, las operaciones dialécticas de “división”, al tratarse de un orden que se encuentra unificado y unifica a los órdenes que le preceden, en Dionisio esta misma jerarquía tiene una función comunicadora, es decir, su triple estructura dialéctica, primer extremo - término medio - último extremo, permite la comunicación de aquellos que “ven” pues se encuentran vueltos hacia lo trascendente e inteligible, y lo comunican, a través del rango intermedio, al nivel de la mente angélica más próxima a los seres humanos. Por ello, los ángeles se encuentran unificados, gracias a sus potencias superiores, y comunican a los seres humanos la necesidad de conversión (*epistrephês*) y de unificación (*hénosis*).

⁸³⁹ Pseudo Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* IX, 1-2.

Los órdenes de la Jerarquía Eclesiástica.

Siguen el orden de la Jerarquía los rangos de seres humanos que están al frente del “pueblo de Dios”. Dos son los rangos de la Jerarquía Eclesiástica, por un lado, la tríada de los rangos del orden *hierático* o sagrado, y, por otro, la tríada de los rangos del orden de los iniciados. Los primeros tienen una función “asimiladora”, pues disponen de las potestades que les confiere la acción sacramental, así su principal función es la asimilación por medio de la semejanza, es decir, hacer que las almas se asemejen a Dios, utilizando los santos símbolos de la actividad divina. Las segundas, tienen como atributo la purificación, en cuyo nivel más alto se encuentran los solitarios monjes, separados de toda división. Ambos rangos se corresponden con los dos últimos rangos de la jerarquía de divinidades hipercósmicas que muestra Proclo en la *Teología Platónica*, los “dioses hegemónicos” y los “dioses separados del mundo”, y que son los dos últimos rangos, con los que se cierra dicha obra. Los órdenes *hipercósmicos* y *encósmicos* se agrupan en ambos órdenes “hegemónico” y “separado del mundo”⁸⁴⁰. El primer grupo de dioses se caracteriza porque sigue al Demiurgo intelectualivo, del último orden de dioses intelectivos; mientras que el segundo grupo de dioses “separados del mundo”, actúan sobre el mundo, provocando el movimiento circular de los seres sensibles y la conversión hacia sí mismos (*kai anakykloúsi kai pròs heautoùs epistréphousi*)⁸⁴¹. Todas estas divinidades tienen funciones cosmológicas, en definitiva el movimiento asimilador y circular de la conversión. Forman parte de las actividades

⁸⁴⁰ El libro VI de la *Teología Platónica* de Proclo, está dividido en dos partes: la primera parte, consta de una exposición sobre los “dioses hegemónicos”, capítulos 1-14; y la segunda parte, sobre los “dioses separados del mundo”, capítulos 15-24.

⁸⁴¹ Proclo, *Teología Platónica* VI, 16.389.

del alma separada del cuerpo, en su recorrido por el cosmos y más allá del cosmos, hacia el *hiperuranio*, al que se dirigían las almas según Platón⁸⁴². Estos dos órdenes de la jerarquía divina platónica se convierten en la obra de Dionisio en las dos Jerarquías Eclesiásticas, del orden hierático y del orden iniciado, el primero caracterizado por su potencia asimiladora y el segundo por su pureza.

El orden de divinidades hegemónicas de Proclo se caracterizaba por el atributo de la dualidad dialéctica de lo semejante y lo desemejante, siendo su función el elevar a todas las cosas hacia la *mónada* intelectual, por ello también se denomina “orden asimilador” de “*aphomoiôsis*”, pues vuelve lo desemejante semejante a su principio. Dionisio, por su parte, considera, igualmente, que la finalidad de “*nuestra jerarquía*”, refiriéndose a la Jerarquía Eclesiástica, es la asimilación (*aphomoiôsis*) y la unificación (*hênôsis*) con Dios⁸⁴³.

Proclo había enumerado las siguientes potencias asimiladoras de sus dioses hegemónicos:

“Las primeras y las más hegemónicas son aquellas que revelan la acción intelectual del Padre y la despliegan sobre todos los órdenes de seres; las segundas, las que mantienen en la existencia el universo y guardan la unidad de las cadenas de las procesiones divinas y la indisolubilidad de su combinación; las terceras, las que guían hacia la perfección a todos los inferiores y hacen perfectas sus procesiones y sus conversiones, gracias a la similitud con sus principios; las siguientes, aquellas que elevan hacia las mónadas indivisibles y unificadoras, que preexisten a

⁸⁴² Platón, *Fedro*, 248a.

⁸⁴³ Pseudo Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* II, 392a.

los seres divididos, todas las clases de dioses que proceden de ellas; luego vienen las que permiten la existencia las clases divididas de dioses y que procuran, de una forma determinada, al ser y la esencia de los seres primeros, intermedios y últimos; y además de estas potencias, vienen las causas que reparten la gracia inmaculada y la estabilidad perfecta; por mi parte añadiría a las anteriores potencias, las que dirigen la actividad fecunda y las que hacen circular por los canales particulares de la vida, repartiéndolas por todos los seres inferiores; y además de estas últimas, añadiría aún las que elevan a los seres inferiores, que eliminan todo lo que es material y desordenado, y dispensan todos los bienes”⁸⁴⁴.

Dionisio substituye las potencias asimiladoras de los dioses *hipercósmicos* por la acción sacramental: el bautismo, primer rito de purificación y asimilación a Dios⁸⁴⁵; la eucaristía, que, igualmente, unifica y reúne en Dios la vida dividida del ser humano⁸⁴⁶; la consagración del aceite, por el que se produce una santificación de lo que es sensible⁸⁴⁷, la ordenación sacerdotal y la consagración monástica, donde se enumeran los órdenes concretos de la jerarquía; y por último, los ritos de difuntos.

Igualmente, las funciones de estas jerarquías se asemejan a la de los dioses *hipercósmicos* del *Timeo* que en su actividad ordenadora llegan hasta Dionisio a través de las jerarquías hegemónica de Proclo en la *Teología Platónica*. La actividad de estos rangos está relacionada con la actividad del Intelecto Demiurgo, por ello separa lo

⁸⁴⁴ Proclo, *Teología Platónica* VI, 4.350-351.

⁸⁴⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierachia* II.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, III.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, IV.

desordenado (*akósmêton*) y confuso, manifestando el orden (*tò kósmion*), subordinación y estabilidad con los rangos de la Jerarquía, siendo los guías de tales operaciones las esencias más cercanas a Dios⁸⁴⁸, pues son las que reciben lo que Dios les comunica directamente. La comunicación entre la mente angélica y el ser humano es equivalente a la que el alma purificada recibe del Intelecto Agente o Ángel de la revelación, en el pensamiento árabe medieval⁸⁴⁹.

Tres son los niveles de la Jerarquía Eclesiástica del orden hierático: 1) El orden supremo o “*hierarchikê táxis*”, que se refiere al orden episcopal, y que tiene la plenitud de la potencia sacramental y la ciencia sagrada; 2) el orden iluminador, “*phôtagôgikê táxis*”, que muestra e ilumina, con los símbolos de la acción sacramental, la acción divina; y 3) el orden ministerial, “*leitourgôn táxis*”, que purifica y separa lo que no es semejante, para preparar los ritos⁸⁵⁰.

Estas son las clases de la “Jerarquía Hierática” de Dionisio, equivalente al “orden hegemónico” de la *Teología Platónica* de Proclo. Sigue la exposición sobre la última Jerarquía correspondiente al orden de los iniciados, que sería equivalente, por su parte, a los “*dioses separados del mundo*” de Proclo. La característica del orden de los iniciados es la pureza, que en los dioses de Proclo equivale a las potencias “inmaculadas”:

⁸⁴⁸ *Ibidem*, V, 1.500d - 2.501b.

⁸⁴⁹ Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid, 1992, p. 175.

⁸⁵⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, *op. cit.*, V, 6.505c-508a.

“Aquellas que hacen desaparecer radicalmente la materia y hacen brillar el carácter desvinculado bajo la forma de providencia ejercida sobre los seres inferiores”⁸⁵¹.

En este nivel, el más bajo, se encuentra la última tríada de la jerarquía. Es la tríada del orden de los iniciados, *“telouménôn táxeôs”*, que se caracterizan por constituir los distintos niveles de purificados (*kathairómenai*), y está formada por: 1) Los monjes, *“monachòs”⁸⁵²*, que alcanzan los niveles más altos de purificación; 2) el orden intermedio de los contemplativos, *“theôrêtikê”*, que estando perfectamente purificados, participan en algunos misterios; y 3) el orden de los purificados, *“kathairómenai”*, compuesto por la multitud que forman los catecúmenos, penitentes y todos aquellos que reciben las enseñanzas de las Santas Escrituras en orden a su conversión (*epistrephês*)⁸⁵³.

“Todas las clases divinas después de la mónada demiúrgica desdoblan sus propias operaciones, pues tienen por naturaleza la capacidad de actuar sobre ellas mismas y sobre los que vienen tras ellas, pues encuentran su plenitud en las procesiones y la providencia que ejercen sobre los seres inferiores, porque ellos están al servicio de la voluntad del Padre, y en ello se basa su actividad sobrenatural, indivisa y completa, que ellos la canalizan hacia los seres inferiores”⁸⁵⁴.

⁸⁵¹ Proclo, *Teología Platónica* VI, 17.393.

⁸⁵² Que significa “solitarios” o “unificados”, es decir, que trascienden la vida dividida y se unen a Dios, en tanto que “mónada”. También los denomina “*therapeutás*”, cf. Filón de Alejandría, *De vita contemplativa*.

⁸⁵³ Pseudo Dionisio Areopagita, *op. cit.*, VI, 1.509d – 3.533a.

⁸⁵⁴ Proclo, *Teología Platónica* VI, 24.410.

CONCLUSIONES

Dos notas fundamentales del concepto común de *noûs* – intelecto – en la filosofía griega que va desde Anaxágoras (siglo V a.C.) a Proclo de Licia (siglo V d.C.), son su naturaleza “separada” y “celestes”. Todos los autores que formulan una teoría sobre el intelecto coinciden en estas dos notas, desde el *noûs* demiurgo de Anaxágoras, hasta todos los rangos de la Jerarquía del Intelecto de Proclo, expuestos en la *Teología Platónica*. Aunque Platón no tiene una teoría clara del Intelecto presenta las Formas como inteligibles, es decir, objetos del pensar, pues lo que piensa el intelecto son realidades inteligibles. Aristóteles es quien más claramente presenta el intelecto separado vinculado a su teoría de la potencia y el acto, hay, por ello, un intelecto que es inteligible y en acto, el intelecto agente, y hay otro intelecto en potencia, que entiende, que piensa lo inteligible. Y además el Intelecto divino contiene ambos intelectos, pues se piensa a sí mismo, siendo inteligible e intelectivo a la vez.

Platón colocó a sus Formas inteligibles más allá del cielo, en el *hiperurano*, un lugar que se encontraba más allá de la octava esfera⁸⁵⁵, la última de las esferas homocéntricas que envuelven la tierra, que se encontraba fija en el centro del universo. Así, más allá del universo cerrado por las esferas se encontraba el lugar supraceleste o

⁸⁵⁵ Platón no habla de esferas sino de círculos, y se refiere a la octava esfera como círculo de lo mismo, cf. Platón, *Timeo* 36c.

hiperurano donde estaban las Formas inteligibles. Aristóteles también parece colocar al Intelecto divino, origen del movimiento circular y perfecto de las esferas, en el cielo. Esta interpretación es la que dominará en la tradición filosófica griega que llega hasta Proclo.

Los filósofos del *noûs* son aquellos que desarrollaron una doctrina sobre el intelecto, fundamentalmente para explicar el proceso de conocimiento. Todos ellos presentan una “teoría del conocimiento”, pero al ser el intelecto una realidad separada, con dos partes: agente y paciente, de las cuales una es divina, esta teoría del conocimiento tenía que ser una cuestión teológica. La teología es consagrada por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* como ciencia del ser, “*en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen*”⁸⁵⁶.

Como los antiguos dioses griegos de Homero, que influían en la actividad de los seres humanos desde el exterior, el Intelecto divino también revelará sus pensamientos, los inteligibles, desde el exterior. La concepción de Dios y de los dioses se ve afectada por la teorización que introduce la filosofía y su intención de explicar el proceso de conocimiento. El judaísmo y luego el cristianismo confirman lo que ya los filósofos apuntaban, la existencia de un primer y único principio, origen de todas las cosas. Según Filón de Alejandría, Dios es uno y es el intelecto divino, pero esta afirmación plantea un grave problema: ¿cómo es posible que el mundo creado por Dios sea corruptible?⁸⁵⁷ Ajustándose al relato bíblico del *Génesis* surge la teoría del *lógos*, la Palabra por medio de la cual Dios crea el mundo gana personalidad y se convierte en la hipóstasis demiúrgica. Los filósofos del Platonismo medio desarrollarán diversas teorías al respecto, algunos, como Hermes Trismegisto, seguirán el esquema *Noûs-Padre / Lógos-*

⁸⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV 1, 1003a.

⁸⁵⁷ Esta cuestión ya se la había planteado Aristóteles, en términos de imposibilidad de una ciencia de lo corruptible, cf. Aubenque, P., *op. cit.*, 273-279.

Hijo, y otros como Numenio de Apamea desarrollarán la tesis del Intelecto-Uno primero y el Intelecto-demiurgo segundo y doble.

Estas concepciones teológicas se combinarán con la teoría de Alejandro de Afrodisia sobre los tres *noûs*, el intelecto agente en un extremo, el intelecto paciente en el otro, y el intelecto en disposición como término medio, siguiendo el esquema de la ciencia *apodíctica* aristotélica, que utiliza los términos medios. La contemplación de la actividad de estos intelectos es conocimiento. Todos los autores citados conciben el pensamiento como una actividad contemplativa, bien del Intelecto mismo, que es inteligible y se piensa a si mismo, bien de las Ideas inteligibles que se encuentran en el Cielo Intelectivo. Por ello, conocer – los inteligibles – es asemejarse a dios, “*homoiósis theôî*”⁸⁵⁸, pues conocer es asemejarse. Y el método que presenta Platón para conocer los inteligibles es la dialéctica, un sistema de interrogación que va puliendo las Ideas, hasta permitir su aislamiento completo y percepción directa, en estado puro, de la Idea en sí. Para Platón la dialéctica es la ciencia divina y primera. Sin embargo, Aristóteles le opondrá todo su aparato lógico, el *Organon*, para demostrar que la ciencia solo puede utilizar el silogismo demostrativo – *apodíctico* – porque consta de tres términos, dos extremos y uno medio, jamás la dialéctica *diaíretica*, ya que solo utiliza dos términos y divide los conceptos de forma totalmente arbitraria.

Los filósofos del Platonismo medio mantienen que conocimiento y semejanza a Dios solo es posible por la elevación del alma – *anábasis* – celeste, que consiste básicamente en una purificación – *catarsis* – de las pasiones inferiores del alma, lo que le permite elevarla hasta las regiones celestiales, donde se encuentra Dios, el Ser, que es Intelecto puro⁸⁵⁹.

⁸⁵⁸ Platón, *Teeteto* 176b.

⁸⁵⁹ Un primer principio ontológico.

El Neoplatonismo tardío, recogiendo el esquema trinitario de Plotino, coloca al Intelecto en el medio de dos extremos, el Uno puro y simple, origen de todas las cosas, y el Alma, que es el Universo. El primero es el Uno sin más, el Intelecto es un múltiple, pues en él se da a la vez el uno y la multiplicidad en cada uno de sus componentes, Plotino explicará que cada Forma contiene a las demás en sí misma, y el Alma es una y múltiple de forma separada. Plotino intuyó la existencia del Uno, más allá de lo inteligible y del ser, a partir de las dos primeras hipótesis del diálogo *Parménides* de Platón. Este diálogo es una demostración de dialéctica *diairetica*, por medio de distintas hipótesis. Donde la primera hipótesis divide la afirmación “si el uno no es múltiple” y la segunda “si el uno es una multiplicidad”. De la primera hipótesis surge un primer “uno” por vía de las negaciones – *apóphasis*. Y el segundo uno-múltiple, asociado por Plotino con el Intelecto, surgía por la vía de las afirmaciones – *katáphasis* – de los atributos del ser. La división de las hipótesis sigue, aproximadamente, la sucesión coherente con los atributos del ser del poema de Parménides. Aristóteles dirá de la dialéctica afirmativa de la segunda hipótesis que es apta para tratar de los temas de la ciencia y la filosofía, pero sin rigor. Pero la dialéctica negativa o apofática la considera únicamente útil para tratar de lo supra-inteligible, lo que está más allá del ser, y que él entiende que es lo indeterminado.

Los filósofos neoplatónicos destacando los aspectos más pitagóricos de Platón y rescatando la doctrina del Uno de Espeusipo, entronizan al Uno supra-esencial y *epékeina*, y lo colocan en la cúspide de la realidad como origen de todas las procesiones de seres que de él emanan y hacia él aspiran. Se trata de una ontología del Uno, que en Platón parece ser más un principio epistemológico. Para el Neoplatonismo la realidad está constituida por estas tres hipóstasis, dos extremos y un término medio, y la ciencia

que permite alcanzar el conocimiento de las dos hipóstasis superiores es la dialéctica, en forma de discurso teológico, bien *katafático* que permite contemplar el proceso de conocimiento tal como se da en el universo divino, bien *apofático* que permite saltar directamente al primer principio supra-esencial e inefable, y producir una experiencia unitiva y mística con el Sólo, que se encuentra más allá del Intelecto.

El Intelecto de Proclo es una representación del proceso de conocimiento que se produce más allá del alma sensible, es decir, más allá del cosmos. En los cielos inteligibles se encuentran todas las divinidades que forman parte del Intelecto, en una constante actividad de pensarse unas a otras, dioses de distintos rangos piensan y son pensados, son el modelo para el alma purificada y ascendida que los contempla. El alma piensa verdaderamente cuando contempla y asimila la visión de los dioses intelectivos que piensan a los dioses inteligibles, gracias a otros dioses que se encuentran en el término medio y que denomina, simplemente, inteligibles-intelectivos, ordenados según la tríada ser-vida-intelecto y que tienen una naturaleza eminentemente matemática.

La teoría del conocimiento que propone Proclo en la *Teología Platónica* es la contemplación de la actividad de tres rangos de dioses intelectuales, divididos en una tríada de dioses inteligibles, una de dioses intermedios, inteligibles-intelectivos y una *hebdómada* – siete dioses intelectivos –, cierra la enumeración de divinidades intelectuales dos rangos más de dioses hipercósmicos, hegemónicos y separados del mundo. En la *Teología Platónica* Proclo explica, en primer lugar, los nombre y atributos de todas las divinidades, introduce una breve presentación de la teología negativa – que desarrolla con todo detalle en su *Comentario al Parménides de Platón* – y expone los rangos de esta Jerarquía intelectual que se encuentran entre el Uno y el Alma.

La última clasificación de la Jerarquía Celestial nos llega de la mano de Pseudo Dionisio Areopagita, cuya obra, el *Corpus Areopagiticum*, sigue el esquema de la *Teología Platónica* de Proclo. Los vínculos de la obra de Dionisio con la del filósofo ateniense son evidentes, desde el siglo XIX se conocen innumerables perífrasis del autor pagano en la obra del cristiano. Por ello, se piensa en Dionisio como un teólogo cristiano interesado en cristianizar la obra de Proclo, en particular, la *Teología Platónica*. Los tres rangos de la Jerarquía Celestial descritos en el *Corpus* guardan una estrecha relación con los tres rangos de intelectos divinos de Proclo: los coros de Serafines, Querubines y Tronos, cumplen una función semejante a la de las divinidades inteligibles; las Dominaciones, Virtudes y Potestades, de las que habla Pablo en sus epístolas, se convierten en el rango intermedio, análogamente a los dioses inteligibles-intelectivos; y, finalmente, los Principados, Arcángeles y Ángeles cumplen una función equivalente a los siete dioses intelectivos de la Jerarquía platónica. Por último, los dos rangos de dioses hegemónicos y separados del mundo, con los que Proclo cerraba la *Teología Platónica*, dan la ocasión a Dionisio para justificar los dos órdenes de la Jerarquía Eclesiástica, el orden de los consagrados – hierático – que disponen de la acción sacramental, y el orden de los separados del mundo, de aquellos que han abrazado la vida monástica o contemplativa y los purificados.

La asimilación de esta clasificación es fruto de una serie de los desarrollos del cristianismo desde su mismo origen. Inicialmente, el cristianismo garantiza el contacto con el Espíritu de la Sabiduría, ésta es una de sus principales promesas, siguiendo la tradición sapiencial tal como la entendió la escuela de los fariseos. El apóstol Pablo fue un rabino fariseo que identificó al Cristo con el Espíritu de Sabiduría y difundió la posibilidad de la unión directa con el Espíritu, lo que permite la recepción de distintos

dones, entre los que se encuentra la sabiduría y la *gnôsis*. Entre las primeras comunidades cristianas encontramos muchos movimientos carismáticos, que predicaban esta unión directa con el Espíritu y la recepción de sus dones de forma indistinta y universal. Sin embargo, estos movimientos fueron combatidos poco tiempo después por el poder episcopal que se comenzó a organizar a finales del siglo I. En el siglo III los Padres alejandrinos de la Iglesia, Clemente y Orígenes, proponen otra forma de recibir la *gnôsis*, para lo cual presentan una versión cristiana de la *anábasis* celeste del alma del Platonismo medio. En el siglo IV y V esta elevación del alma se intelectualiza, debido a la influencia del Neoplatonismo, que coloca al Intelecto entre el Uno y el Alma, de manera que el viaje del alma por las siete esferas celestiales se complica ya que el Uno se encuentra más allá del Intelecto. El camino no termina en la octava esfera, sino que continúa por las regiones del *hiperurano*, ahora bien, esta elevación ya no es una *catarsis* del alma, que se purifica de sus pasiones, sino que es un proceso intelectual, que requiere de un método científico, la dialéctica afirmativa o negativa. Estos son los dos caminos hacia el Uno, bien, el ascenso intelectual por los rangos de la Jerarquía intelectual contemplando el proceso de unión entre lo intelectual y lo inteligible, que en la obra de Dionisio está representado por las relaciones entre los nueve rangos de la mente angélica, o bien a través de la negación de dichos rangos,

*“cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable”*⁸⁶⁰.

⁸⁶⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística* III, 1033c.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes.

AGATHIAS, *The histories*, Joseph D. Frendo, Berlín: De Gruyter, 1975.

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De anima II (Mantissa)*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2005. *De alma (Suplemento) Sobre la naturaleza del alma y sus facultades cognitivas, las virtudes, la libertad y el destino*, Miguel Candel Sanmartín & Luis Andrés Berdlow Wenda, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2013.

- *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milán: Bompiani R.C.S. Libri, 2007.

ARISTÓTELES, *De anima*, W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1956.

Acerca del alma, Tomás Calvo Martínez, Madrid: Editorial Gredos, 1978.

- *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

- *Tratados de lógica Organon I Categorías, tópicos, sobre las refutaciones sofísticas*, Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Editorial Gredos, 1982.

- *Tratados de lógica Organon II Sobre la interpretación, analíticos primeros y analíticos segundos*, Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Editorial Gredos, 1988.

- *Categorías, De Interpretatione*, Alonso García Suárez & Luis M. Valdés Villanueva & Julián Velarde Lombraña, Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los Arrianos*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2010.
- BIBLIA, Cantera, Francisco, Iglesias, Manuel, *Sagrada Biblia versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- BOECIO, *La consolación de la Filosofía*, Leonor Pérez Gómez, Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2008.
- *Stromata* I-VIII, edición en cuatro volúmenes de Marcelo Merino Rodríguez, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996, 1998, 2003 y 2005.
- DAMASCIO, *La vie d'Isidore ou Histoire de la Philosophie*, A. E. Chaignet, 1903, Frankfurt am Main: Minerva, 1962.
- *Traite des premiers principes*, 3 vol., L. G. Westerink & Joseph Combès, París: Les Belles Lettres, 1986, 1989, 1991.
- *Commentaire du Parménide de Platon*, 4 vol., L. G. Westerink & Joseph Combès, París: Les Belles Lettres, 1997, 2002, 2003.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, Carlos García Gual, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- EVANGELIOS, Lacueva, Francisco, *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Viladecavalls: Editorial Clie, 1984.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, Martín, José Pablo, *Filón de Alejandría Obras completas*, Madrid: Editorial Trotta, 2009.

- *Sobre los sueños, sobre José*, Madrid: Editorial Gredos, 1997.
 - *Filone di Alessandria tutti i trattati del Commentario allegorico alla Biblia*, Roberto Radice, Milán: Bompiani R.C.S. Libri, 2005.
- GREGORIO DE NISA, *Homilias sobre el Cantar de los cantares, Vida de Moisés: Historia y contemplación*, en *Semillas de Contemplación*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- HERMAS, *El pastor*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995.
- JÁMBLICO, *Sobre los Misterios Egipcios*, Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- *Vida Pitagórica, Protréptico*, Miguel Periago Lorente, Madrid: Editorial Gredos, 2003. *Summa Pitagorica*, Francesco Romano, Milán: Bompiani R.C.S Libri, 2006.
 - *In Platones Dialogos Commentariorum Fragmenta*, John M. Dillon, Leiden: E. J. Brill, 1973.
- JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza*, Francisco José Fortuny, Barcelona: Ediciones Folio, 2002.
- JUAN FILOPÓN, *Commentaire sur le de anima d'Aristote*, G. Verbeke, Lovaina: Publications Universitaires de Louvain, 1965.
- MACROBIO, *Comentario al "Sueño de Escisión" de Cicerón*, Fernando Navarro Antolín, Madrid: Editorial Gredos, 2006.
- MARINO DE NEÁPOLIS, *Proclo o de la felicidad*, José Miguel García Ruíz & Jesús María Álvarez Hoz, Donosita: Iralka, 2004.
- NUMENIO DE APAMEA, *Fragmentos y Testimonios*, Francisco García Bazán, Madrid: Editorial Gredos, 1991.

ORÍGENES, *Contra Celso*, Daniel Ruiz Bueno, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

- *Tractat sobre els Principis*, Josep Rius Camps, Barcelona: Editorial Laia, 1988.

Lo Mejor de Orígenes Tratado de los Principios, Alfonso Roper, Terrassa: Editorial Clie, 2002.

- *Comentario al Cantar de los Cantares*, Argimiro Velasco Delgado, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2007.

PADRES APOSTÓLICOS, Juan José Ayán, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000.

PISTIS SOPHIA, J. Daniel Terán Fierro, Madrid: Editorial tres-catorce-diecisiete, 1982.

PLATÓN, *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo Diálogos II*, J. Calonge Ruiz

& E. Acosta Méndez & F. J. Olivieri & J. L. Calvo, Madrid: Editorial Gredos,

1999. *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, H. N. Fowler,

Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926.

- *Fedón, Banquete, Fedro Diálogos III*, C. García Gual & M. Martínez Hernández & E. Lledó Iñigo, Madrid: Editorial Gredos, 1997.

- *República Diálogos IV*, Conrado Eggers Lan, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

- *Parménides, Teeteto, Sofista, Político Diálogos V*, M^a. Isabel Santa Cruz & Alvaro Vallejo Campos & Néstor Luis Cordero, Madrid: Editorial Gredos, 1988.

- *Filebo, Timeo, Critias Diálogos VI*, M^a Ángeles Durán & Francisco Lisi, Madrid: Editorial Gredos, 1992. *Timaeus*, R. G. Bury, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929.

- *Dudosos, Apócrifos, Cartas Diálogos VII*, Juan Zaragoza & Pilar Gómez Cardó, Madrid: Editorial Gredos, 1992.

- PLOTINO, *Enéadas I-VI*, 3 vol., Jesús Igal, Madrid: Editorial Gredos, 1982, 1985, 1998. *Enneadi*, Giuseppe Faggin, Milán: Bompiani R.C.S. Libri, 2000.
- PLUTARCO DE QUERONEA, *Isis y Osiris, Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Francisca Pordomingo Pardo & José Antonio Fernández Delgado, Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- PORFIRIO, *Isagoge*, Alonso García Suárez & Luis M. Valdés Villanueva & Julián Velarde Lombraña, Madrid: Editorial Tecnos, 1999.
- *Vida de Plotino*, Jesús Igal, Madrid: Editorial Gredos, 1982.
 - *Sobre la abstinencia*, Miguel Periago Lorente, Madrid: Editorial Gredos, 1984.
 - *Vida de Pitágoras*, Miguel Periago Lorente, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
 - *El antro de las Ninfas de la Odisea*, Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Editorial Gredos, 1989.
 - *Carta a Marcela*, Miguel Periago Lorente, Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
 - *Sentences*, Tomo I, Luc Brisson, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
 - *Sententiae*, Darío López Morales, Memoria de Licenciatura, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1985.
- PROCLO, *Institutio theologica, Elementos de Teología*, Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1965. Proclos, *Éléments de Théologie*, Jean Trouillard, París: Aubier, Éditions Montaigne, 1965. *Proclus The Elements of Theology*, E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- *In Platonis Parmenidem, Commentaire sur le Parménide*, A. E. Chaignet, 1900, Frankfurt am Main: Minerva 1962. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Glenn R. Morrow & John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987.
 - Stallbaum, Codofr., *Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et*

commentario perpetuo accedunt Procli in Parmenidem Commentarii nunc emendatius edit, Frankfurt / Main: Minerva, 1976.

- *Theologia Platonica, Théologie Platonicienne*, H. D. Saffrey & L. G. Westerink, París: Les Belles Lettres, 1968. *Proclo Teologia Platonica*, Michele Abbate, Milán: Bompiani R.C.S. Libri, 2005.
- *In Platonis Timaeum commentaria, Commentaire sur le Timée*, A. J. Festugière, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966-1968.
- *In Platonis Alcibiadem I, Proclus sur le premier Alcibiade de Platon*, A. Ph. Segonds, París: Les Belles Lettres, 1985.
- *In primum Euclidis elementorum librum commentarii, Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, Paul ver Eecke, Brujas: Desclée de Brouwer, 1948. *Proclus a Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Glenn R. Morrow, Princeton: Princeton University Press, 1970.
- *In Platonis rem publicam commentarii, Commentaire sur la République*, A. J. Festugière, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970. *Proclo Commento alla Repubblica di Platone*, Michele Abbate, Milán: Bompiani R.C.S. Libri, 2004.
- *In Platonis Cratylum commentaria, Lecturas del Crátilo de Platón*, Jesús María Alvarez & Angel Gabilondo & José María García, Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- *Tria opuscula: De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia*, Francesco D. Paparella, Milán: Bompiani R.C.S. Libri, 2004.
- *Hymni, Hymnorum fragmenta, Epigrammata, Himnos y epigramas*, Jesús María Alvarez Hoz & José Miguel García Ruíz, Donosita: Iralka, 2003.

- *Oracula chaldaica, Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*, Francisco García Bazán, Madrid: Editorial Gredos, 1991, 115-123.
- *De sacrificio et magia*, Festugière, A. – J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et les sciences ocultes*, París: Les Belles Lettres, 1989, 134-136.
- *Chrestomathia, Le Codex 239 de Photius, Peri Homêrou, Cyclicorum enarrationes*, en A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, Vol. II, París: Librairie E. Droz, 1938, 31-59 y Vol. IV, París: Les Belles Lettres, 1963.
- *Opera inedita (Tria Opuscula, In Alcibiadem, In Parmenidem, Hymnos)*, Victor Cousin, Frankfurt am Main: Minerva, 1864.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Teodoro H. Martín-Lunas, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. Suchla, Beate Regina, *Corpus Dionysiacum I Pseudo-Dionysius Areopagita De Divinis Nominibus*, Berlín: Walter de Gruyter, 1990; Günter Heil & Adolf Martin Ritter, *Corpus Dionysiacum II Pseudo-Dionysius Areopagita De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Berlín: Walter de Gruyter, 1991. *Pseudo-Dionís Areopagita La Jerarquia Celestial La Jerarquia Eclesiástica*, Josep Vives, Barcelona: Edicions Proa, 1994. *Ouvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Maurice de Gandillac, Mayenne: (Éditions Montaigne, 1943) reimpresión 1980.

SALUSTIO, *Sobre los Dioses y el Mundo*, Enrique Angel Ramos Jurado, Madrid: Editorial Gredos, 1989.

SEPTUAGINTA, Rahlfs – Hanhart, *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

- SIMPLICIO, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- SIRIANO, *Commentari all'Organon*, R. Loredana Cardillo, Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1995.
- TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote*, G. Verbeke, Leiden: E.J. Brill, 1973.
- TEXTOS DE MAGIA EN PAPIROS GRIEGOS, José Luis Calvo Martínez & M^a. Dolores Sánchez Romero, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- TEXTOS GNÓSTICOS BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI I-III, 3 vol., Antonio Piñero, Josep Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Madrid: Editorial Trotta, 1997, 1999, 2000.
- TEXTOS HERMÉTICOS, Xavier Renau Nebot, Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, *Trattato sull'unià dell'intelletto contro gli averroisti*, Bruno Nardi, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998. *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Ignacio Pérez Constanzó & Ignacio Alberto Silva, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005.

Estudios.

- ANDIA, YSABEL DE, *Henosis L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden: E.J. Brill, 1996.
- *Denys l'Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994. Collections des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 151. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

- ANDREU, AGUSTÍN, *El Logos alejandrino*, Madrid: Editorial Siruela, 2009.
- ARANA MARCOS, JOSÉ RAMÓN, *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, 1998.
- ATHANASSIADI, POLYMNIA, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, París: Les Belles Lettres, 2006.
- AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008.
- BARBOTIN, EDMOND, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina: Publications Universitaires de Louvain, 1954.
- BECKER, JÜNGEN, *Pablo el Apóstol de los paganos*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- BEIERWALTES, WERNER, *Proclo i fondamenti della sua metafisica*, Nicoletta Scotti, Milán: Vita e Pensiero, 1990.
- *Plotino Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Enrico Peroli, Milán: Vita e Pensiero, 1993.
- BERMEJO RUBIO, FERNANDO, *El maniqueísmo estudio introductorio*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- BERNABÉ, ALBERTO, *Parménides Poema (Fragmentos y traducción textual) Edición bilingüe*, Madrid: Ediciones Istmo, 2007.
- BERNABÉ, ALBERTO & CASADESÚS, FRANCESC, *Orfeo y la tradición órfica Un reencuentro*, Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- BERTI, ENRICO, *La Filosofia del primo Aristotele*, Florencia: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1962.

- *Aristotele: Dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Pavoda: CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1977.
 - *Nuovi studi aristotelici I -Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2004.
- BEUCHOT, MAURICIO, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- BIDEZ, JOSEPH et CUMONT, FRANZ, *Les Mages Hellénisés Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la Tradition Grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- BLUME, HORST DIETER & MANN, FRIEDHELM, *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1983.
- BLUMENTHAL, H.J., *Soul and Intellect Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot, Hampshire: Variorum Ashgate Publishing Ltd., 1993.
- BOLTON, J.D.P., *Aristeas of Proconnesus*, Oxford: At the Clarendon Press, 1962.
- BONAZZI, M. & OPSOMER, J., *The Origins of the Platonic System*, Lovaina: Éditions Peeters / Société des Études Classiques, 2009.
- BOSCH-VECIANA, ANTONI, *Amistat i unitat en el Lisis de Plató, El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2003.
- BOS, E.P., & MEIJER, P.A., *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden: E.J. Brill, 1992.
- BOSS, G. & SEEL, G., *Proclus et son influence*, Zurich: Editions du Grand Midi, 1987.
- BRÉHIER, ÉMILE, *La Philosophie de Plotin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

- CAMPO ECHEVARRÍA, ALBERTO DEL, *La teoría platónica de las Ideas en Bizancio (ss. V-XI) : Principios, desarrollos e inversión final de la Ontología Clásica*, tesis doctoral, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea, 2010.
- CANDEL, MIGUEL, *El nacimiento de la eternidad*, Barcelona: Idea Books, 2002.
- CHARLES-SAGET, ANNICK, *L'Architecture du divin*, París: Les Belles Lettres, 1982.
- CORNFORD, FRANCIS M., *Plato's Cosmology*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1935.
- *Principium sapientiae Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid: Visor Distribuciones, 1987.
 - *Platón y Parménides*, Madrid: Visor Distribuciones, 1989.
 - *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona: Paidós, 1991.
- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía*, en 9 volúmenes, Barcelona: Editorial Ariel, 2000.
- DANIÉLOU, JEAN, *Orígenes*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958.
- *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid: Taurus Ediciones, 1962.
- DE LACY O'LEARY, *How Greek science passed to the Arabs*, London: Ares Publishers, 1949.
- DETIENNE, M., *De la Pensée Religieuse a la Pensée Philosophique La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme Ancien*, París: Les Belles Lettres, 1963.
- DILLON, JOHN M., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
- *The Golden Chain*, Aldershot: Variorum Gower House, 1990.
 - *The Great Tradition*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1997.

- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- DONINI, PIERLUIGI, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1982.
- DÜRING, INGEMAR, *Aristóteles*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- FARNELL, LEWIS R., *The cults of the Greek states*, Oxford: Clarendon Press, 1896.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, JORGE JUAN, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1994.
- FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste I L'astrologie et les sciences occultes*, París: Les Belles Lettres, 1981.
- *La révélation d'Hermès Trismégiste II Le dieu cosmique*, París: Les Belles Lettres, 1981.
 - *La révélation d'Hermès Trismégiste III Les doctrines de l'âme IV Le dieu inconnu et la gnose*, París: Les Belles Lettres, 1990.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1999.
- GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, *La gnosis eterna*, 2 volúmenes, Madrid: Editorial Trotta, 2003 y 2007.
- *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.
 - *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires: Guadalquivir, 2009.
 - *La religión hermética*, Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2009.

- GAVRAY, MARC-ANTOINE, *Simplicius lecteur du Sophiste*, Langres-Saints-Geosmes: Klincksieck, 2007.
- GEBSER, JEAN, *Origen y presente*, Girona: Ediciones Atalanta, 2011.
- GERSH, S.E., *Kinesis Akinetos A study of spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden: Brill, 1973.
- GILSON, ETIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Editorial Gredos, 1965.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- GOTTHEIL, *The Jewish Encyclopedia*, 1906, en <http://www.jewishencyclopedia.com>.
- GRIMAL, PIERRE, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1985.
- GURVITCH, GEORGES, *Dialéctica y sociología*, Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- HADOT, PIERRE, *Porphyre et Victorinus*, París: Institut d'Études Augustiniennes, 1968.
- *¿Qué es la filosofía antigua?*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
 - *Plotin, Porphyre études néoplatonicienes*, París: Les Belles Lettres, 1999.
 - *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2004.
 - *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Editorial Siruela, 2006.
 - *Études de Philosophie Ancienne*, París: Les Belles Lettres, 2010.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, vol. III, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- HERBIG, JOST, *La evolución del conocimiento*, Barcelona: Herder Editorial, 1996.
- IVÁNKA, ENDRE VON, *Platonismo Cristiano*, Milán: Vita e Pensiero, 1992.
- JAEGER, WERNER, *Paideia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.

- *Aristóteles*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1946, octava reimpresión, 2011.
- KAHN, CHARLES H., *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, New York: Columbia University Press, 1960.
- KAL, VICTOR, *Philosophia Antiqua On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden: E.J. Brill, 1988.
- KINGSLEY, PETER, *En los oscuros lugares del saber*, Girona: Ediciones Atalanta, 2006.
- *Filosofía antigua, Misterios y Magia Empédocles y la Tradición Pitagórica*, Girona: Ediciones Atalanta, 2008.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M., *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- KUHN, THOMAS, *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona: Editorial Ariel, 2008.
- LARSEN, BENT DALSGAARD, *Jamblique de Chalcis Exégète et philosophe*, Aarhus: Universitetsforlage i Aarhus, 1972.
- LIDDELL, HENRY GEORGE & SCOTT, ROBERT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: At the Clarendon Press, 1968.
- LILLA, SALVATORE R.C., *Clement of Alexandria a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Londres: Oxford University Press, 1971.
- LORITE MENA, JOSÉ, *El Parménides de Platón Un diálogo de lo indecible*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- MARTEN, RAINER, *Der Logos der Dialektik*, Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1965.
- MÉNARD, JAQUES-É, *Les textes de Nag Hammadi*, vol. VII, Leiden: E. J. Brill, 1975.

- MERLAN, PHILIP, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- MONDOLFO, RODOLFO, *El pensamiento antiguo*, Tomos I y II, Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- MONTERO, SANTIAGO, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- MONTSERRAT TORRENTS, JOSEP, *Los Gnósticos*, Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- *Las transformaciones del Platonismo*, Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1987.
- *La sinagoga cristiana*, Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- MOREAU, JOSEPH, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, París: Les Belles Lettres, 1939.
- MORESCHINI, CLAUDIO, *Storia della filosofia patristica*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2004.
- MURALT, ANDRÉ DE, *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique Médiéval*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El origen de la tragedia*, Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- OÑATE Y ZUBÍA, TERESA, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid: Editorial Dykinson, 2001.
- OTTO, WALTER F., *Teofanía El espíritu de la antigua religión griega*, Madrid: Editorial Sexto Piso, 2007.

- OWEN, G.E.L., *Aristotle on Dialectic The Topics Proceeding of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford: At the Clarendon Press, 1968.
- PÉPIN, JEAN & SAFFREY, H. D., *Proclus Lector et interprète des anciens*, Paris: Editions du Centre national de la Recherche Scientifique, 1987.
- PIÑERO, ANTONIO, *En la frontera de lo imposible*, Córdoba: Ediciones el Almendro, 2001.
- *Orígenes del Cristianismo*, Córdoba: Ediciones el Almendro, 2004.
 - *Biblia y helenismo*, Córdoba: Ediciones el Almendro, 2006.
 - *Los Apocalipsis*, Madrid: Edaf, 2007.
- PIULATS, OCTAVI, *Egiptosophia Relectura del Mito al Logos*, Barcelona: Editorial Kairós, 2006.
- QUASTEN, JOHANNES, *Patrología I Hasta el concilio de Nicea*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- *Patrología II La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- RAD, GERHARD VON, *Sabiduría en Israel*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000.
- RAMÓN GUERRERO, RAFAEL, *La recepción árabe del de Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- RAMOS JURADO, ENRIQUE ÁNGEL, *Lo platónico en el siglo V p .C.: Proclo*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981.
- *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griegos*, Madrid: Editorial Síntesis, 2006.

- REALE, GIOVANNI, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Editorial Herder, 1985.
- *Platón En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder Editorial, 2002.
 - *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona: Herder Editorial, 2003.
 - *Eros, demonio mediador*, Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- REMES, PAULIINA, *Neoplatonism*, Stocksfield: Acumen Publishing, 2008.
- ROMÁN ALCALÁ, RAMÓN, *El enigma de la Academia de Platón*, Córdoba: Berenice, 2007.
- SANDOR, PAUL, *Historia de la dialéctica*, Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1986.
- SCAZZOSO, PIERO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milán: Società Editrice Vita e Pensiero, 1967.
- SCHIAVONE, MICHELE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milán : Marzorati Editore, 1963.
- SCHWALLER DE LUBICZ, R.A., *Le Roi de la Théocratie Pharaonique*, París: Flammarion, 1961.
- SEGONDS, P. H. & STEEL, C., *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Actes du colloque international de Louvaine (13 – 16 mai 1998) París: Leuvan University Press & Les Belles Lettres, 2000.
- SICHIROLLO, LIVIO, *Dialéctica*, Barcelona: Editorial Labor, 1976.
- SIORVANES, LUCAS, *Proclus Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press, 1996.
- SOLANA DUESO, JOSÉ, *De Logos a Physis Estudio sobre el Poema de Parménides*, Zaragoza: Mira Editores, 2006.
- SOTOMAYOR, MANUEL & FERNÁNDEZ UBIÑA, JOSÉ, *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid: Trotta, 2005.

SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milán: Vita e Pensiero, 1997.

TOSCANO, MARÍA & ANCOCHEA, GERMÁN, *Dionisio Areopagita, la Tiniebla es Luz*, Barcelona: Herder Editorial, 2009.

TRÍAS, EUGENIO, *La Edad del Espíritu*, Barcelona: Random House Mondadori, 2006.

TROUILLARD, JEAN, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, París: Les Belles Lettres, 1972.

- *La Mystagogie de Proclus*, París: Les Belles Lettres, 1982.

VALLS PLANA, RAMÓN, *La dialéctica un debate histórico*, Barcelona: Montesinos, 1981.

VERNANT, JEAN-PIERRE, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

VIGO, ALEJANDRO G., *Estudios aristotélicos*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

WOLFSON, HARRY AUSTRIN, *La filosofia dei padri della Chiesa*, Brescia: Paideia Editrice, 1978. (65)

YATES, FRANCES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

Artículos.

ANDÍA, YSABEL DE, “Neoplatonismo y Cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, *Anuario Filosófico*, 33 (2000): 363-394.

BERG, R.M. VAN DEN, “Proclus and the Myth of the Cariotheer”, *Syllecta Classica*, 8 (1997): 149-162.

- BREDLOW, LUIS ANDRÉS, “La théologie des passions dans le poème de Parménide (frs. 12-13 D-K)” en *Figures de la Passion et de l'Amour*, Dominique château & Pere Salabert, Paris: L'Harmattan (2011): 91-107.
- “Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' theory of cognition (B 16)”, *Apeiron*, vol. 44 (2011): 219-263.
- BURNS, DYLAN, “Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius”, *Dionysius*, Vol. XXII (Dec. 2004): 111-132.
- BUTLER, EDWARD P., “Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold”, *Dionysius*, Vol. XXIII (Dec. 2005): 83-104.
- “The Gods and Being in Proclus”, *Dionysius*, Vol. XXVI (Dec. 2008): 93-114.
- “The Intelligible Gods in the *Platonic Theology* of Proclus”, *Méthexis*, XXI (2008): 131-143.
- CANALS SURÍS, MANUEL, “Fonament de l'axiologia de Plató (La interpretació del platonisme a l'escola de Tubinga)”, *Convivium Revista de Filosofia*, II, 9 (1996): 49-76.
- CHARLES, ANNICK, “La raison et le divin chez Proclus” en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 53 (1969): 458-482.
- CHASE, MICHAEL, “What does Porphyry Mean by *Theôn Patêr*?” *Dionysius*, Vol. XXII, (Dec. 2004): 77-93.
- CHIARADONNA, RICCARDO, “Plotin, la Mémoire et la Connaissance des Intelligibles”, *Philosophie antique*, n° 9 (2009): 5-33.
- CLEARY, JOHN J., “El papel de las matemáticas en la Teología de Proclo”, *Anuario Filosófico*, 33 (2000): 67-85.

- ERHART, VICTORIA, “The context & contents of Priscianus of Lydia’s solutionum ad chosroem”, <http://www.casi-soas.com/CASI/History/Sasanian/priscianus.htm>
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, SANTIAGO, “Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antig. Crist., Murcia, VII, 1990.
- FORTUNY, FRANCISCO J., “Juan Escoto Eriúgena: Subjetividad divina y teología negativa” en *Teología y vida*, Vol. XLIII (2002): 228-250.
- HENRICHS, ALBERT, “Hieroi logoi and hierai bibloi: The (un)written margins of the sacred in ancient Greece” en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 101 (2003): 207-266.
- JOLY, ERIC, “Le temps n’est pas un produit de l’âme: Proclus contre Plotin”, *Laval théologique et philosophique*, 59 (2003): 225-234.
- LANKILA, TUOMO, “The Corpus Areopagiticum as Crypto-Pagan Project”, *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 5 (2011): 14-40.
- LEE, RICHARD A. JR. & LONG, CHRISTOPHER P., “Nous and Logos in Aristotle”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 3 (2007): 348-367.
- LERNOULD, ALAIN, “La dialectique comme science première chez Proclus” en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71 (1987): 509-536.
- LOURIÉ, BASIL, “Philosophy of Dionysius the Areopagite. Part One : An Approach to Intensional Semantics”, publicado como borrador <http://www.scrinium.academia.edu/>
- MARTIN, JOHN N., “Proclus and the Neoplatonic Syllogistic”, *Journal of Philosophical Logic*, 30 (2001): 187-240.

- MÉNDEZ LLORET, ISABEL, “La concepción aristotélica de la divinidad: del Peri philosophías a Metafísica XII; teología cósmica y motores inmóviles”, *Daímôn, Revista de Filosofía*, 6 (1993): 23-40.
- MONTOYA SÁEZ, JOSÉ, “Interpretación por Simplicio de la teoría aristotélica del «Nous»” en *Anales del Seminario de Metafísica*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid (1968): 75-95.
- NIEVA, JOSÉ MARÍA, “Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita” en *Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002): 303-309.
- PACO SERRANO, DIANA DE, “La *Crestomatía* de Proclo y la tradición poética y retórica”, *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José Garcia López*, E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (eds.), Murcia, 2006, pp. 737-735.
- RITACCO DE GAYOSO, GRACIELA L., “El misterio de la unidad un tema del neoplatonismo ateniense según Proclo”, en *Epimeleia Revista de Estudio sobre la Tradición*, Universidad Argentina John F. Kennedy, año XV, 29-30 (2006): 99-119.
- “Los himnos theárquicos” en *Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002): 350-376.
- RIZZERIO, LAURA, “L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie: dialectique platonicienne ou expérience de l'union chrétienne?” en *Revue des Études Augustiniennes*, 44 (1998): 159-179.
- SAMIR JOHNA, M. D., “The Mesopotamian Schools of Edessa and Jundi-Shapur: The Roots of Modern Medical Schools”,
http://www.assyrianms.com/Litreture_English
- SÁNCHEZ, M^a CARMEN, “La teología de Aristóteles”, *Agora*, 10 (1991): 193-198.

- SANTA MARÍA, ANDRÉS, “Observaciones sobre el dualismo “cuerpo-alma” en Plotino”, *Hypnos* 10, nº 14 (2005): 103-123.
- SIEVERS, JOSEPH, “¿Quién era fariseo?”, *Biblioteca Católica Digital*, http://www.mercaba.org/FICHAS/Israel/quien_era_fariseo.htm
- STANG, CHARLES M., “From the *Chaldean Oracles* to the *Corpus Dionysiacum*: Theurgy between the third and sixth centuries”, *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 5 (2011): 1-13.
- STROK, NATALIA SOLEDAD: “Dionisio Areopagita y Juan Escoto Eriugena en torno a la teología afirmativa y negativa: el peso de la fuente” en *Argumentos*, Año 1, nº 2 (2009): 33-42.
- WATTS, EDUARD, “Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45 (2005): 285-315.