

Cuatro maneras de hablar de los principios: la pluralidad de los métodos teológicos en la filosofía de Proclo

Introducción

De acuerdo con Proclo, la teología o la ciencia teológica es la disciplina que estudia las primeras realidades o dioses. La particularidad de la teología platónica frente a otras tradiciones filosóficas griegas yacería en la consideración del primer principio o Dios como una unidad absoluta, trascendente y en última instancia indecible y en el intento de aclarar la naturaleza del resto de principios (o dioses) a través de su vinculación con dicha unidad absoluta. Dentro de la teología, Proclo diferencia (*Theol. plat.* I, 4) cuatro métodos teológicos: el método dialéctico o filosófico, el método inspirado (o entéastico), el método simbólico y el método icónico. Estos métodos se diferencian, en primer lugar, por su remisión directa o indirecta a los primeros principios: mientras que los primeros dos métodos (el dialéctico y el inspirado) transmiten la verdad de un modo inmediato y evidente, los otros dos métodos (el simbólico y el icónico) aluden a los principios solo de un modo velado u oculto. El método dialéctico se caracteriza por el uso de argumentaciones y demostraciones; el método inspirado por el planteamiento de afirmaciones que no se encuentran fundadas argumentativamente y que son presentadas como el resultado de una inspiración divina. El método simbólico, por su parte, utiliza narraciones míticas para referirse a los principios de modo indirecto. Finalmente, el método icónico habla de los dioses a través de imágenes (es decir, de realidades ontológicas más bajas, como los números o las entidades del mundo sensible). Estos diversos métodos son asociados por Proclo no solo a diferentes pasajes de la obra de Platón, sino también a diferentes corrientes del pensamiento griego (como la filosofía pitagórica, los oráculos caldeos, las narraciones homéricas o el orfismo).

La recién esbozada pluralidad de métodos teológicos plantea una serie de importantes interrogantes, tanto en relación con el problema del absoluto como con respecto a la teología misma y, en particular, a una teología henológica —es decir, una teología que postula como principio a una unidad absoluta—. ¿Es esta pluralidad de métodos teológicos necesaria para desarrollar una ciencia de los primeros principios? Y, de serlo, ¿a qué se debe ello? ¿Existe una jerarquía entre estos métodos o, más bien, una “horizontalidad”? ¿Por qué el acceso argumentativo al absoluto (a través del método dialéctico o filosófico) debe complementarse, a juicio de Proclo, con la transmisión de una revelación religiosa o con el recurso a imágenes y símbolos? ¿Qué relación existe entre estos diversos métodos y la absoluta trascendencia y simplicidad del primer principio? En esta presentación nos concentraremos, principalmente, en esta última pregunta. En lo que sigue intentaremos mostrar que la pluralidad de los métodos teológicos defendida por Proclo es un resultado directo de su henología. Para fundamentar esta tesis, expondremos, en primer lugar (1), la concepción general de la teología defendida por Proclo y su defensa de una teología henológica. En un segundo momento (2), desarrollaremos con mayor detenimiento las características de los cuatro métodos teológicos recién mencionados. Finalmente (3), analizaremos la vinculación entre la pluralidad de los métodos teológicos y la henología procleana.

1. Teología henológica

Pese a la diversidad de opiniones entre los filósofos con respecto al contenido específico de la teología, existe, de acuerdo con Proclo, una relativa unanimidad con respecto a la descripción general de su objeto: la “ciencia teológica [*hē theologikē epistēmē*]” se ocupa “de las realidades primeras de acuerdo con la naturaleza [*ta prōta kata physin*]” —realidades que por todos los filósofos son llamadas “dioses [*theoi*]” (*Theol. plat.* I 3, 12.11-13).¹ Las

¹ Sobre el surgimiento y uso del concepto de “teología” en Platón y Aristóteles, véase Jaeger 1953, 12-14. Sobre el uso de esta noción en la tradición grecorromana (no cristiana), véase von Perger 2002; Festugière 1949. Ya en Platón y Aristóteles se usa el término “teología” y otros conceptos afines para caracterizar las historias míticas de autores como Orfeo, Homero, Museo o Hesíodo (v. u.a. *Rep.* II, 379a5-6; *Met.* III, 4, 1000a9). Por otra parte, Aristóteles utiliza la expresión “teológica” para describir la forma más alta de ciencia que se ocupa de los principios primeros, eternos, separados y autárquicos (*Met.* VI, 1, 1025b1 ff.). La tradición filosófica posterior mantiene los dos sentidos del término “teología” —como mitología y como parte suprema de la filosofía—. Sin embargo, pueden observarse dos modificaciones centrales: (1) Exactamente qué se concibe como los primeros principios o como el primer principio varía, como es evidente, dentro de cada corriente filosófica. (ii) Autores posteriores

discrepancias entre las corrientes filosóficas empiezan, sin embargo, al intentar precisar cuáles son estas realidades primeras (*Theol. plat.* I 3, 12.13-13.5). Para algunos filósofos, estos primeros principios son materiales o corporales; por ello, practican una suerte de teología materialista: esta tendencia es identificada por Proclo con diversas filosofías presocráticas y, principalmente, con el estoicismo². Otros filósofos sostienen, en cambio, que las causas primordiales de la realidad poseen una constitución psíquica o anímica: así, proponen que las almas o las almas perfectas constituirían los objetos por excelencia de la teología —uno puede reconocer aquí la particular interpretación procliana de la filosofía de Anaxágoras y su intento de interpretar el intelecto cósmico de dicho autor, en contra su propia denominación, como un alma³—. Una tercera corriente teológica defiende la tesis de que es más bien el intelecto o pensamiento el que debe ser considerado como el primer principio y que la teología debe entenderse consecuentemente como la ciencia de este intelecto divino. Es fácil reconocer aquí a la tradición peripatética, así como a una serie de filósofos platónicos (en especial, pertenecientes a lo que se suele llamar el platonismo medio)⁴.

La filosofía platónica muestra, de acuerdo con Proclo, el carácter insuficiente de estas diversas formas de teología (es decir, de la materialista, la psíquica y la intelectiva) (*Theol. plat.* I 3, 13.6-20). Así, las entidades corpóreas se muestran como incapaces de fundarse y mantenerse a sí mismas y se revelan como dependientes, en última instancia, de las almas individuales, del alma del mundo y de los movimientos anímicos (*Theol. plat.* I 3, 13.8-13)⁵. El alma como principio móvil y temporalmente determinado del movimiento del cuerpo se ve a su vez necesariamente retrotraído a la causalidad del intelecto o motor inmóvil eterno (*Theol. plat.* I 3, 13.13-20)⁶. El ámbito del intelecto —que Proclo asocia en general con el ámbito platónico de las ideas o del ser— no es tampoco reconocido como el del primer principio, tanto por la mínima pero inevitable pluralidad del acto intelectual (es decir, la diferencia entre intelecto, intelección e inteligible)⁷ como por la extensión limitada de su causalidad (es decir, por el hecho de que existen realidades, como la materia, que están situadas más allá de toda

(también Proclo) proponen una cierta compatibilidad o vinculación entre ambos sentidos de teología, en tanto intentan (a través de procedimientos como la alegoría) presentar a los antiguos teólogos como metafísicos que investigan los primeros principios. Sobre la alegoría, véase Pépin 1958; Brisson 2004.

² Véase *in Parm.* VII, 1214.8; Steel 2002.

³ Cfr. *in Parm.* VII, 1214.9. La conjetura procliana según la cual Anaxágoras sitúa como primer principio al alma (y no al intelecto) es naturalmente discutible. En otro pasaje (*in Tim.* I, 2.11) Proclo repite la conocida versión platónica y aristotélica (*Pbd.*, 97b8 ff.; *Met.* I, 3, 984b15-20) de acuerdo con la cual Anaxágoras habría introducido en vano un intelecto como principio del orden del mundo, para finalmente aclarar todo por medio de interacciones entre el aire y el éter. Ya en Aristóteles puede encontrarse la tesis de que Anaxágoras confunde el alma y el intelecto (*De an.*, 404b1 ff.).

⁴ Cfr. *in Parm.* VII, 1214.9-10. La fuente central de la vinculación entre Aristóteles y este modo de teología es, naturalmente, *Met.* XII. La teoría del intelecto como principio central es presentada y criticada por Proclo (a veces explícita y otras veces implícitamente) como una teoría aristotélica o peripatética, entre otros, en los siguientes pasajes: *in Tim.* I, 266.21-268.22; *Theol. plat.* II 4, 31.21; *in Parm.* V, 983.10-14; IV, 922.2 ff. Para una caracterización de las filosofías “típicamente” neoplatónicas como teologías intelectivas —es decir, como sistemas en los cuales dios es un intelecto—, véase Dörrie & Baltes 1996, 73-78 (Kommentar 387-399); Sharples 1995, 73-78. En el segundo libro de la *Teología platónica* se asocia la tesis de la primacía del intelecto con el platónico Orígenes, a quien se critica en un capítulo particular (*Theol. plat.* II 4).

⁵ El motivo principal de esta imposibilidad es el convencimiento procliano de que una entidad extensa y corpórea no puede llevar a cabo una actividad autorreflexiva, en la cual el lado activo y el lado pasivo coincidan plenamente. Por ello, es imposible sostener que las entidades corpóreas son autocausadas o automantenedas. Vgl. u.a. *Elem. theol.* §§ 15, 16, 40-51; *Theol. plat.*, I 14, 61.23-62.1. Zum Thema Selbstbegründung vgl. Steel 2006; Beierwaltes 2001, 160-181.

⁶ En este contexto se contraponen la dimensión inevitablemente temporal de las actividades del alma (*Elem. theol.* § 191; *in Tim.* I, 123.1ff., 125.12ff.), la cual supone siempre una cierta procesualidad, a la eternidad del intelecto que piensa todo al mismo tiempo (*Elem. theol.* §§ 169, 170).

⁷ Esta diferencia mínima del intelecto supone una instancia superior y fundamental, dado que toda forma de multiplicidad debe ser retrotraída a una unidad (*Elem. theol.* §§ 1-6). La pluralidad del intelecto se multiplica aun más y la dificultad aumenta, evidentemente, si es que se combina el intelecto relativamente “simple” de Aristóteles —simple en tanto no incluye dentro suyo el conjunto pleno de paradigmas de la totalidad sensible (*in Tim.* I, 266.21-268.22)— con el intelecto plotiniano (o la totalidad de las ideas). Dejo aquí de lado las precisiones adicionales que la división procliana del intelecto plotiniano exigiría y me limito a los niveles mencionados explícitamente en *Theol. plat.* I 3.

determinación formal) (*Theol. plat.* I 3, 13.20-14.4).⁸ Como principio último propone Proclo, en cambio, una unidad absoluta más allá de toda forma de pluralidad —un principio que trasciende el cuerpo, el alma, y el intelecto mismo (o el pensamiento y el ser)—. A causa de la trascendencia plena de esta unidad y su posición como causa primera es posible sostener que el uno procleano puede ser visto como el absoluto dentro del sistema de Proclo⁹.

Este último tipo de teología —que puede ser llamado teología henológica— es, de acuerdo con Proclo, la verdadera teología platónica o la verdadera teología en general. Ella tiene como misión investigar como la absoluta unidad más allá del pensamiento y del ser funda los diversos planos de lo entitativo (*Theol. plat.* I 3, 14.5 ff.). La teología henológica incorpora buena parte de los análisis de las otras corrientes filosóficas mencionadas: así, no renuncia al análisis de los ámbitos materiales, anímicos o intelectuales; sin embargo, investiga a estos ámbitos, que otras teologías consideran como realidades primeras, como fenómenos derivados y dependientes de la unidad absoluta primera. Solo esta absoluta unidad puede servir, según Proclo, de principio explicativo satisfactorio de la totalidad y ser considerada como el principio primero y absoluto del todo. Solo una teología que investiga a este principio y a sus manifestaciones mediadoras constitutivas de lo entitativo (las hénadas o unidades participables)¹⁰, puede ser aceptada como una teología adecuada (es decir, una correcta investigación de las realidades primeras).

2. Cuatro métodos teológicos

La teología henológica se encuentra, según Proclo, sobre todo en la obra de Platón. Sin embargo, uno puede constatar que Platón no presenta la teología de una sola manera, sino aplicando cuatro métodos teológicos distintos: (a) *el método dialéctico*, (b) *el método inspirado o entéastico*, (c) *el método simbólico* y (d) *el método icónico* (*Theol. plat.* I 4). Dos de estos métodos hablan de los principios por medio de un lenguaje “directo o abierto (*aparakalyptos*)”; los otros dos por medio de „alusiones indirectas (*di' endeixōs*)” (*Theol. plat.* I 4, 20.3). Los dos métodos directos

⁸ La tesis según la cual la amplitud de la causalidad de una causa resulta un criterio decisivo para la determinación de su posición en la jerarquía metafísica es defendida en *Elem. theol.* 60: „En consecuencia, aquello que es causa de un número mayor de derivados en cuanto al ser es superior a aquello que produce un menor número de ellos [*to ara pleionōn aition kat' ousian kreiton hyparbei tou elattona paragontos*]”. Sobre la idea de que la materia carece de determinaciones intelectuales o formales y, por lo tanto, no puede ser considerada un producto del intelecto —sino solo un resultado del uno—, véase el tercer apartado de este trabajo.

⁹ Hablar de un absoluto con respecto al pensamiento griego antiguo es sin duda problemático, no solo por la complejidad y la historia del desarrollo de este concepto, sino también por el hecho de que en la filosofía griega no existe un equivalente para conceptos como “absoluto” o “el absoluto” (vgl. Kuhlen 1971). Sin embargo, si uno subraya como características centrales de la noción de absoluto aspectos como la incondicionalidad y la trascendencia radical o la falta de vinculación, puede afirmarse con buenos motivos que el uno neoplatónico —en tanto principio no hipotético más allá del ser y del pensamiento que escapa a todas las formas de racionalidad (limitante)— puede ser visto como el absoluto. Si uno, además, vincula la absolutez con la perfección o completitud, el uno debe ser visto como lo más perfecto o completo o —mejor dicho— como la fuente de toda perfección y completitud. En este sentido, resulta más problemático calificar al uno como “el absoluto” si se toma en cuenta la posición defendida en la tradición posterior según la cual el absoluto debe incluir dentro suyo todo, dado que no habría existencia posible fuera de este. Es claro que esta última forma de pensar el absoluto, la cual se desarrolla particularmente en formas de la metafísica de la unidad como totalidad, resulta poco compatible con la absoluta trascendencia y la absoluta unidad del uno procliano.

¹⁰ Sobre las hénadas, véase *Elem. theol.* §§ 113-159; *Theol. plat.* III, 1-7. Siehe dazu Chlup 2012, 112-127; Van Riel 2017.

desarrollan de modo evidente la verdad sobre los primeros principios; los métodos indirectos, por el contrario, presentan la verdad de un modo mediado o velado. Así, el método simbólico “anuncia (a través de relatos míticos) las características indecibles de estos principios [*exangellôn tas arrêtous autôn idiotêtas*]” (*Theol. plat.* I 4, 17.21-22) y el icónico “se eleva de las imágenes de estos principios a los principios mismos” (*Theol. plat.* I 4, 17.22-23).

(a) El método dialéctico o científico se caracteriza por las operaciones centrales de la dialéctica: así, supone demostraciones lógicas (*hai apodeixeis*), definiciones (*hoi horismoi*), la diferenciación o separación de unidades en sus momentos subordinados (*he diaretikê*) y el análisis (*he analysis*), entendido como ascenso desde los principios a las causas (*in Parm.* V, 1003.3-1003.22)¹¹. Como ejemplos platónicos menciona Proclo la discusión de las hipótesis en el *Parménides* platónico o la demostración en el *Sofista* (244b6 ff.) de que también el “uno que es” posee la unidad como un efecto y, por lo tanto, depende del uno absoluto (*Theol. plat.* I 4, 18.13-24). Este tipo de teología es, de acuerdo con Proclo, propio de la filosofía de Platón. Ella presenta de manera argumentativa los diversos planos de principios, sus diferencias, relaciones y características propias, así como su dependencia de la unidad absoluta (*Theol. plat.* I 4, 20.19-25).

b) El método inspirado corresponde a la transmisión de verdades con respecto a los principios que no es presentada como la consecuencia de una demostración argumentativa, sino simplemente como la presentación de sentencias inspiradas por la divinidad que son afirmadas de un modo inmediato. Como ejemplo de ello menciona Proclo el conocido pasaje del *Fedro* sobre los carros alados (246a3 ff.). Este texto es normalmente tomado por los intérpretes actuales de Platón como una alegoría o un mito, pero Proclo ve en él —o al menos en ciertos elementos de este (por ejemplo, en la mención de diversos dioses o de las series de almas con ellos coordinadas)— la transmisión directa de verdades con respecto a un determinado nivel de los principios. Asimismo, considera que las afirmaciones no fundadas argumentativamente de este pasaje son resultado de la inspiración divina, la cual es justamente tematizada en este diálogo (*Theol. plat.* I 4, 17.25-18.12). Esta forma de teología es asociada adicionalmente por Proclo con los así llamados oráculos caldeos —a saber, un conjunto de sentencias en verso que en la antigüedad era considerado el resultado de una suerte de revelación divina (*Theol. plat.* I 4, 20.13-25). Así, estos oráculos fueron atribuidos a Julián el Caldeo y/a su hijo Julián el Teurgo, quienes a su vez habrían recibido estas proclamaciones directamente de los dioses. Por ello, los textos son calificados por Proclo como “entregados por los dioses (*theoparadotoi*)”. En realidad, los textos presumiblemente se remontan al siglo II después de Cristo y fueron forjados en el marco del platonismo medio. Sin embargo, debido a su pretendida antigüedad son mencionados como una confirmación de la validez y universalidad de la filosofía platónica por los filósofos neoplatónicos posteriores. Más importante que esta inexactitud en la datación es, en este contexto, el hecho de que estas sentencias sobre los dioses son presentadas de modo directo, sin fundamentación argumentativa y como producto de la inspiración divina de sus autores humanos¹².

c) El método simbólico remite a los primeros principios a través de relatos míticos. Construye figuras visibles y plásticas de lo divino a través del lenguaje (*In Remp.* I, 74.12). Proclo menciona como ejemplos platónicos, entre otros, al mito de Eros del *Simposio* y al mito de la repartición divina de los dones en el *Protágoras* (*Theol. plat.* I 4, 19.1-5). Estos textos poseen evidentemente (a) una dimensión narrativa y temporal; (b) un componente material y visible. Si bien renuncian —siguiendo la crítica platónica a la mitología tradicional— a la asignación de características morales negativas a los dioses, los presentan en situaciones temporales (por ejemplo, deliberaciones) y, en particular, en situaciones corporales o materiales (como encuentros sexuales). Adicionalmente, uno podría afirmar que, si se toman literalmente y pese a todas las precauciones platónicas, dichos relatos sugieren una relativa imperfección divina (por ejemplo, la poca inteligencia de Epimeteo o la engañosa astucia de Penía, *Prot.*, 321b6 ff., *Symp.*, 203b1 ff.). Si estos relatos no son tomados meramente como

¹¹ Sobre estas operaciones dialécticas, véase *In Parm.* V, 980.4-982.30; *in Tim.* I, 276.10 ff.; *Theol. plat.* I 9, 40.1-18; Beierwaltes 1979, 245, 248-253; Martijn 2010, 132-136.

¹² Sobre los oráculos caldeos cfr. Lewy 1978; Majercik (hg.) 1989. Sobre la interpretación procleana de los oráculos cfr. Brisson 2000; Atahnassiadi 1999.

mitos pedagógicos (que, por ejemplo, buscan simplemente propiciar una virtud en particular)¹³—, sino también como discursos teológicos, debe entenderse este método como el desarrollo de representaciones temporales, visibles y materiales que remiten a aquello eterno, invisible e inmaterial, sin explicar directamente este ámbito. Este método es asociado por Proclo, asimismo, con figuras específicas de la tradición griega como Homero y Orfeo¹⁴. Debe notarse que los mitos tradicionales son criticados por Platón en la *República* y otros textos, en tanto asignan a los dioses cualidades (celos, ira) y acciones (luchas violentas, asesinatos, castraciones) que no resultan consistentes con su cualidad divina (*Rep.* II, 377b11 ff.; *Theol. plat.* I 4, 21.2–6; 21.18–27). Pese a esta crítica, Proclo defiende que este tipo de mitos no-platónicos representan la forma más alta de mitología y busca mostrar que resultan negativos solo para una audiencia infantil que no está adecuadamente preparada para ellos. De modo paradójico, su carencia de plausibilidad muestra claramente que deben poseer un sentido oculto. De acuerdo con Proclo, estos mitos remiten a los principios supremos a través del principio de la diferencia radical: estas historias “representan aquello que yace más allá de la naturaleza a través de cosas que están en contra de la naturaleza; aquello que es más divino que toda razón a través de lo irracional; aquello que, dada su simplicidad trasciende la belleza fragmentaria, a través de lo odioso y lo obscuro [...] *...kai tois men para physin to hyper physins auton endeiknuntai, tois de paralogois to pantos logou theioteron, toius de phantazomenois hos aischrois to pantos meristou kallous hyperēplomenon...*” (*in Remp.* I, 77.24–26)¹⁵.

d) Finalmente, el método icónico enseña acerca de los primeros principios a través de aclaraciones sobre sus imágenes o manifestaciones en un nivel ontológico inferior. No habla directamente de los dioses o los principios primeros sino sobre realidades derivadas como las entidades matemáticas o fenómenos éticos o naturales, con el objetivo de aclarar los primeros principios. Como ejemplo de ello pueden mencionarse diversos pasajes del *Timeo* platónico (*Theol. plat.* I 4, 19.6–12). En la interpretación procleana de este diálogo se considera, además, que el resumen de la constitución política ideal que uno puede encontrar al comienzo de este texto debe entenderse como un ejemplo de la unidad armónica del cosmos, la cual a su vez es una copia de la procesión ordenada y la interacción armónica entre los primeros principios¹⁶. Otro buen ejemplo sería el conocido símil de la línea en la *República*, en el que a través de la descripción de relaciones entre entidades naturales (el sol, los objetos visibles, la facultad de la visión) se explica las relaciones entre entidades metafísicas (el Uno-Bien, los objetos inteligibles y el intelecto) (vgl. *in Rep.* I, Essay 11). Dentro del pensamiento griego, este método se asocia con el pitagorismo, ya que —de acuerdo con Proclo— los pitagóricos desarrollan las ciencias matemáticas solo como vía de “remembranza de los principios divinos” y utilizan las entidades matemáticas solo como imágenes para alcanzar realidades más altas (*Theol. plat.* I 4, 20.8–12). Como fundamento de este método, Proclo menciona a la semejanza (*homoiotes*) entre las realidades inferiores y los principios supremos (*Theol. plat.* I 4, 19.20). En su

¹³ Sobre los mitos pedagógicos cfr. entre otros pasajes *in Remp.* I, 79.27–81.21; 84.3–12. La correspondencia exacta entre las clasificaciones de los tipos de poesía en el *Comentario a la República* y los diversos tipos de teología aquí discutidos no siempre es muy clara.

¹⁴ Para la discusión con Homero, véase en particular *in Remp.* I, ensayos 5 y 6. Sobre la relación entre Proclo y el orfismo, véase Brisson 1987. Los términos “teología” y “teólogos” son usados por Proclo con frecuencia en relación con estos autores (en particular, Orfeo) para distinguirlos de la tradición dialéctica platónica. Véase *in Tim.* I, 207.2, 313.18; *Theol. plat.* I 28, 121.12.

¹⁵ Sobre el símbolo y el simbolismo en el pensamiento griego y en Proclo, véase Coulter 1976; Struck 2004, en particular 227–253; Sheppard 2017.

¹⁶ Vgl. *in Tim.* I, 4.6–26. En este sentido, la constitución ideal es presentada como una imagen y contrapuesta con el relato de la Atlántida, el cual es visto normalmente como un símbolo (*in Tim.* I, 30.11–15, 54.15–55.9, 130.9–13). El relato de la Atlántida presenta justamente las características mencionadas más arriba como propias de la teología simbólica: una dimensión temporal narrativa; un componente material visible y una presentación cuestionable de dioses que luchan entre sí. Sobre el resumen de la constitución ideal como imagen y el relato de la Atlántida como símbolo, véase Gersh 2003.

análisis del símil del sol, Proclo llama a estas semejanzas analogías y sostiene que no solo debe tenerse en cuenta la semejanza, sino también la diferencia, si se quiere utilizar adecuadamente este método: por ejemplo, el sol es semejante al Uno-Bien solo en la medida en que el primero es fuente de la luz y de la visibilidad de los objetos sensibles, pero no en tanto se trata de una entidad causada o sensible (*in Rep.* I, 11, 274.22 ff.; 277.6 ff.; 281.10 ff.).

3. La pluralidad de los métodos y su fundamentación a través de la teología henológica

Hasta este punto se han planteado dos criterios de diferenciación entre teologías. Por un lado, el criterio con respecto al contenido —o el criterio de la determinación del objeto de la teología o de la determinación de los primeros principios— lleva a la diferenciación entre una teología materialista, una teología anímica, una teología intelectual y una teología henológica. El criterio metodológico —o criterio de determinación del modo de presentación de la teología— lleva a la diferenciación entre una teología inspirada, una teología dialéctica, una teología simbólica y una teología icónica. El segundo criterio se introduce dentro de la discusión de la teología platónica (es decir, para Proclo, de la teología henológica). Asimismo, estas modalidades se vinculan con tradiciones “antiguas” específicas (los oráculos caldeos, el pitagorismo, el orfismo, los mitos homéricos y hesíodicos) que, de acuerdo con Proclo, anuncian de manera imperfecta o poco clara la misma teoría de los principios defendida por la tradición platónica. En ese sentido, es posible afirmar que estas tradiciones se ven sometidas a un proceso de henologización por parte de Proclo. Tanto la interpretación de la filosofía platónica como una clara henología como la interpretación de los viejos mitólogos y teólogos como precursores henológicos puede resultar cuestionable desde un punto de vista histórico-hermenéutico. Más allá de ello, en tanto Proclo presenta estos métodos como modalidades de la teología henológica, puede plantearse la pregunta de si existe un vínculo particular entre una teoría henológica de los principios y las mencionadas modalidades¹⁷. Naturalmente, sería posible aclarar esta pluralidad de métodos teológicos sin hacer referencia a la henología. Así, uno podría apelar a motivos hermenéuticos. La pluralidad de métodos sería de acuerdo con este enfoque una herramienta para sistematizar la riqueza y variedad de los escritos platónicos. También sería posible considerar a esta pluralidad de métodos simplemente como la expresión de un objetivo archivístico y sintético por parte de Proclo: es decir, como el intento de conservar elementos centrales de la cultura griega y vincularlos entre sí. Sin embargo, una explicación henológica sería preferible, en tanto la pluralidad de los métodos no sería explicada como una exterioridad determinada por criterios no vinculados a la cosa misma y externos, sino como una aproximación determinada por la realidad misma.

Los métodos dialécticos principales (demostración, definición, distinción y análisis) dependen todos del uno absoluto¹⁸. Por un lado, todas estas operaciones implican una cierta vinculación entre unidad y multiplicidad, en la que el momento de la unidad resulta más fundamental: la demostración supone la reunión entre premisas y consecuencias; la definición la síntesis entre el *definiens* y el *definiendum* —el cual, a su vez, puede ser visto como una síntesis del género y la diferencia específica—, la división supone la diferenciación de una unidad en sus múltiples unidades subordinadas; y el análisis es el movimiento desde efectos múltiples a causas más unitarias. Asimismo, estas operaciones son jerarquizadas por Proclo y organizadas de manera progresiva, de tal modo que la división y el análisis se revelan como las operaciones basales de la dialéctica. Por un lado, las demostraciones dependerían de las definiciones y las definiciones de la división (*in Parm.* V, 982.11-13). Por otra parte, el análisis es tomado como un método privilegiado que posibilita el acceso al principio. Estos dos movimientos centrales de la dialéctica (de una unidad a una multiplicidad; de una multiplicidad a una unidad) son según Proclo solo “una imitación de la procesión de todas las entidades desde el uno y de su reversión hacia este [*mimoumenais ten*

¹⁷ El hecho de que estos métodos puedan ser vistos como modalidades de la teología henológica no implica, naturalmente, que todas las instancias de la aplicación de estos métodos sean vistos como casos de abordaje del uno. Es un hecho que estos métodos son usados por Proclo con frecuencia para explicar instancias más bajas de la jerarquía metafísica por él defendida. Pero así como estas entidades más bajas dependen en última instancia del primer principio, los métodos teológicos mismos encuentran su fundamentación en este primer principio, como busco mostrar a continuación.

¹⁸ En todo este párrafo sigo la interpretación de Beierwaltes 1979, 248-253.

ton ontón probodon ek tou henos ka pros auto palin epistrophēn” (*Theol. plat.* I 9, 40.7-8). La dialéctica no debe ser vista entonces como un método vacío y arbitrario, pues corresponde a la estructura de la realidad misma y a su desarrollo dinámico desde el principio y hacia el principio.

Debe señalarse en este punto que el movimiento analítico hacia el primer principio o el ascenso hacia el uno implica, como momento último, una superación del pensamiento. El uno absoluto debe ser pensado consecuentemente hasta que el pensamiento —tras reconocer sus propios límites y la imposibilidad de captar intelectualmente al uno— se anula a sí mismo. En efecto, el primer principio o la unidad absoluta está en sí mismo, para Proclo, más allá de toda forma de determinación, por lo que resulta impensable e indecible. Es posible, sin embargo, acercarse al uno en particular a través de una serie de negaciones que, en última instancia, deben llevar al silencio (*in Parm.* VI, VII; sobre el silencio, véase *in Parm.* VII, 521.20-25; *Theol. plat.* III 7, 30.7-10). Esta última superación del pensamiento (no solo de la razón estructurada temporalmente, sino también de la intuición intelectual inmediata) no debe ser vista como una forma de irracionalismo o como una renuncia a la filosofía, en tanto es el pensamiento metódico mismo el que lleva a su propia superación.

La mención del método inspirado o entéastico puede explicarse a partir de la importancia del tema de la locura divina (*manía*) dentro de la filosofía platónica o a través de la creciente valoración de la teúrgia entre los neoplatónicos tardíos¹⁹. Sin embargo, también puede verse como consecuencia de la postulación de un principio que trasciende al ser y al pensamiento. Se ha mostrado ya que el pensamiento debe, en última instancia, anularse a sí mismo y renunciar a toda forma de discurso para alcanzar al uno verdaderamente. Este proceso implica una doble forma de abstracción: por un lado, el principio se libera de todas las determinaciones por medio de las negaciones lógicas ya mencionadas, en tanto él es más que estas determinaciones (*in Parm.* VI, 1073.21 ff.). Por otro lado, el contacto con el uno exige también una abstracción psicológica, en tanto todas las fuerzas del alma (también las intelectuales) deben ser tranquilizadas o anuladas, para despertar el “uno en nosotros” y posibilitar la plena unificación con el uno (gracias a la posibilidad del contacto entre lo semejante) (*in Parm.* VI, 1071.7-1072.11; *Theol. plat.* I 3, 15.1-17.7). Esta unificación supone (al menos en su forma más alta), de manera paradójica, por un lado, una destrucción de la individualidad y al mismo tiempo su realización más alta. En ese sentido, alcanzar el principio implica siempre originariamente una cierta intencionalidad y una actividad correspondiente —sea del pensamiento, de la preparación ética anímica o eventualmente de prácticas rituales dentro de la teúrgia. Sin embargo, esta actividad conduce a su propia anulación y a una suerte de autotranscendencia y pasividad del sujeto, con el fin de posibilitar una completa unión con el principio. A mi juicio, este aspecto del absoluto y del camino hacia él se refleja en el método inspirado.

La legitimidad del método simbólico, el cual se refiere a los principios a partir de desemejanzas parciales o diametrales, se deriva también de una particularidad de la teología henológica. Esta particularidad es llamada por Proclo “la semejanza desemejante”: si bien el uno y la materia primera pueden ser vistos como radicalmente semejantes —en tanto el uno constituye la realidad suprema y la materia la más baja—, el uno y la materia muestran una cierta afinidad (*Theol. plat.* I 12, 57.20; *in Tim.* I, 385.29). De hecho, el primer principio dentro de una concepción henológica está más allá de toda forma, de todo ser, de todo pensamiento y de todo lenguaje. Pero justamente estas determinaciones —o, mejor, no-determinaciones— son asociadas con la materia: ella también es absolutamente informe, no-ser, finalmente impensable e indecible —ya que pensarla o calificarla

¹⁹ Cfr. van den Berg 2017.

lingüísticamente falsa su absoluta indeterminación²⁰. Ambos (el uno y la materia) solo pueden ser pensados en última instancia a través de negaciones —e incluso esta forma de pensarlas es solo inexacta y aproximativa. Sin embargo, el significado de las negaciones debe entenderse en ambos casos de modo distinto. Mientras que las negaciones con respecto a la materia deben ser vistas como privaciones o limitaciones —la materia está privada de todo aquello que se niega de ella—, las negaciones con respecto al uno remiten a su absoluta trascendencia y superioridad con respecto a aquello que se niega de ella (*in Parm.* VI, 1076.1-9). Esta radical “desemejanza semejante” entre el uno y la materia primera y la relativa afinidad entre la trascendencia y la carencia constituyen la condición determinante para el tipo de alusiones características de los relatos míticos, los cuales justamente remiten (como se mostró) a través de realidades carentes a la trascendencia de los principios.

La posibilidad del método icónico se basa también en el principio último. Por un lado, la analogía puede ser vista como una modalidad de la relación y como la unificación de términos diversos debido a una cierta semejanza. Como tal, puede ser retrotraída al principio de toda unificación (el uno mismo). Asimismo, Proclo defiende una suerte de semejanza general entre cada realidad y el principio supremo, si bien este tipo de semejanza debe ser precisada. Es claro que existen entidades que expresan de mejor manera el carácter de principio del uno y su sobreabundancia: por ejemplo, las diversas mónadas que se postulan como principios ordenadores de cada serie de realidades (*Theol. Plat.* II 5, 38.3-7). Sin embargo, en cierto sentido todas las realidades son semejantes al principio supremo en tanto este debe ser visto como un principio general y como fundamento del ser de todos los entes a través de la unificación (*Elem. theol.* §§ 12-13). Por lo tanto, se puede hacer alusión al uno tanto por medio de la analogía o semejanza como por medio de las negaciones. La segunda modalidad (la negación) muestra la absoluta trascendencia del principio y el hecho de que la verdadera causa debe trascender a sus efectos. La primera modalidad (la analogía) alude al hecho de que el principio trascendente es la causa de la unidad de la totalidad de lo entitativo y de cada ente. Con miras a salvaguardar la trascendencia del principio, Proclo intenta argumentar que estas analogías solo nos informan sobre la relación de las entidades inferiores con el uno, pero no suponen proporción, relación o comunidad entre el principio y las realidades más bajas (*in Parm.* VII, 1200.6-23; *Theol. plat.* II 5, 39.6-26).

5. Conclusión

La presente ponencia ha intentado demostrar la existencia de una vinculación entre la pluralidad de los métodos teológicos en Proclo y su defensa de una teología henológica. Está claro que uno puede encontrar una o varias de estas modalidades teológicas en otras concepciones de los principios supremos o del principio supremo (otras teologías). Por ejemplo, si uno se limita al caso de la Antigüedad, es posible mencionar la tradición de la alegoría mítica dentro del modelo materialista estoico o una pluralidad de aproximaciones dialécticas al absoluto en diversas corrientes filosóficas. No ha sido el propósito de esta presentación mostrar, entonces, que estos cuatro métodos solamente pueden encontrarse dentro de una teología henológica. Sin embargo, la justificación de estos métodos y muchas de sus características dependen sin duda del marco teológico en el que son incorporados. En ese sentido, se ha mostrado cómo estos cuatro métodos pueden ser mejor entendidos dentro de una teología henológica y cómo es que están fundados en un principio supremo, trascendente y unitario (el Uno). O, con otras palabras, se ha mostrado como una determinada concepción del absoluto determina las modalidades del discurso acerca del absoluto.

Bibliografía

²⁰ Sobre el problema de la materia, véase entre otros *in Tim.* I, 383.22-387.5; *Theol. plat.* III 7-9; *de malo.* 30-37. Para este punto, resulta central la discusión en Plotino (EN I, 8 (51); EN II, 4 (12)). Con respecto a la diferenciación de las teorías de ambos autores, cfr. Opsomer 2001, Van Riel 2001.

- Aristotels, *Metaphysik*. Erster Halbband: Bücher I (A) –VI (E) (Neubearbeitung der Übers. von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidl), Hamburg 1978.
- *Metaphysik*. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N) (Neubearbeitung der Übers. von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidl), Hamburg 1991.
 - Über die Seele, hg. von Horst Seidl (griechischer Text nach der kritischen Ausgabe von Wilhelm Biehl und Otto Apelt mit Übersetzung und Kommentar), Meiner 1995.
- Athanassiadi, Polymnia, *The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy*, in: P. Athanassiadi und M. Frede (hgs.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 149-184.
- Beierwaltes, Werner, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1979.
- Proklos' Theorie des „Authypostaton“ und seine Kritik an Plotins Konzept einer ‚causa sui‘, in: *Das wahre Selbst*, Frankfurt a.M. 2001, 160-181.
- Brisson, Luc, *Proclus et l'Orphisme*, in: J. Pepin und H.D. Saffrey (hgs.), *Proclus: lecteur et interprète des Anciens*, Paris 1987, 43-104.
- La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne, in: A.-P. Segonds und C. Steel (hgs.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, 109-162.
 - *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago 2004.
- Chlup, Radek, *Proclus: An Introduction*, Cambridge 2012.
- Coulter, James A., *Mimesis: Eicon and Symbol*, in: *The Literary Microcosm*, Leiden 1979, 32-72.
- Dörrie, Heinrich & Baltes, Matthias, *Der Platonismus in der Antike*, Band 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Festugière, André-Jean, *Pour l'histoire du mot theologia*, in: *La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le dieu cosmique*, Paris 1949, 598-605.
- Gersh, Stephen, *Proclus' Commentary on the Timaeus: The Prefatory Material*, in: R.W. Sharples and A. Sheppard (hg.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003, 143-153.
- Jaeger, Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.
- Kühlen, Rainer, *Absolut, das Absolute*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Basel 1971, 11-31.
- Lewy, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978.
- Majercik, Ruth (hg.), *The Chaldean Oracles*, Leiden 1989.
- Martijn, Marije, *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden 2010.
- Opsomer, Jan, *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7)*, *Phronesis*, 46(2) (2001), 154-166.
- Pépin, Jean, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.
- Platon, *Das Gastmahl*, in: *Werke*, Bd. III (bearbeitet von Diertrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, 6. Auflage), Darmstadt 2011.
- *Der Sophist*, in: *Werke*, Bd. 6 (bearbeitet von Peter Staudacher, griechischer Text von Auguste Diès, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, 6. Auflage), Darmstadt 2011.
 - *Der Staat*, in: *Werke*, Bd. 4 (bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, 6. Auflage), Darmstadt 2011.
 - *Phaedrus*, in: *Werke*, Bd. 5 (bearbeitet von Heinz Hofmann, griechischer Text von Alfred Croiset, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, 6. Auflage), Darmstadt 2011.
 - *Phaidon*, in: *Werke*, Bd. 3 (bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, 6. Auflage), Darmstadt 2011.
 - *Protagoras*, in: *Werke*, Bd. 1 (bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin, deutsche Übers. von Friedrich Schleiermacher, 6. Auflage), Darmstadt 2011.

- Plotin, Schriften (übers. von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen), Hamburg 1956-1971.
- Proklos, *Commento alla Repubblica di Platone* (üb. von Michele Abbate, Griechisch-Italienisch), Mailand 2004.
- Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato (üb. von R. Lambertson, Griechisch-Englisch), Atlanta 2012.
 - Proclus Diadochus in *Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1908; repr. Stuttgart: Teubner, 1994.
 - Procli Diadochi in *Platonis Timaeum commentaria*, hg. von E. Diehl, 3 Bände, Leipzig 1903–1906.
 - Procli in *Platonis Parmenidem commentaria*, hg. von C. Steel, 3 Bände, Oxford 2007–2009.
 - *Théologie Platonicienne* (Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink), 6 Bände, Paris 1968-1997.
 - *Theologische Grundlegung* (Griechisch-deutsch, übers. und mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar hg. von Ernst-Otto Onnasch und Ben Schomakers), Hamburg 2015.
 - Procli Diadochi *Tria Opuscula* (De providentia, Libertate, Malo). Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, hg. von Helmut Boese, Berlin 1960.
- Steel, Carlos, Neoplatonic versus Stoic Causality: The Case of the Sustaining Cause («sunektikon»), *Quaestio*, 2 (2002), 77–93.
- Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung, in: M. Perkams (hg.), *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden 2006, 230-255.
- Sharples, Robert W., Counting Plato's Principles, in L. Ayres (hg.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformations of Classical Traditions*, New Brunswick/London 1995, 67-82.
- Sheppard, Anne, *Literary Theory and Aesthetics*, in: P. d'Hoine und M. Martijn (hgs.), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford 2017, 276-289.
- Struck, Peter T., *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton-Oxford 2004.
- Van den Berg, Robbert M., *Theurgy in the Context of Proclus' Philosophy*, in: P. d'Hoine und M. Martijn (hgs.), *All from One: A Guide to Proclus*, 223-239.
- Van Riel, Gerd, Horizontalism or Verticalism? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter, *Phronesis*, 46(2) (2001), 129–153.
- Van Riel, Gerd, The One, the Henads and the Principles, in: P. d'Hoine und M. Martijn (hgs.), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford 2017, 73-97.
- Von Perger, Mischa, *Theologie*, in *Der neue Pauly*, 12/1, Stuttgart 2002, 364-368.