

La unimultiplicidad del alma en la perspectiva de Proclo



Malena Tonelli

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Recibido el 01/08/2022. Aceptado el 29/09/2022

Resumen

En este artículo, nos proponemos considerar el modo en el cual el alma individual es capaz de recorrer el camino al que Proclo invita según su ciencia teológica sobre la base de los diálogos de Platón y en polémica con la tradición que integra, tomando por caso la figura de Plotino. Para ello, analizaremos, en primer lugar, el carácter múltiple y uno del alma entendida en términos generales al interior de su esquema metafísico según algunos pasajes del capítulo 6 del libro III de la *Teología Platónica* y algunas proposiciones pertinentes de los *Elementos de Teología*; en segundo lugar, el caso de la tripartición del alma individual que Proclo defiende en la *Disertación VII del Comentario a la República*; y, finalmente, intentaremos vincular esta concepción unimúltiple del alma con la afirmación de que ella posee la capacidad de alcanzar la *hénosis*.

Palabras Clave: alma, Platonismo, Proclo.

The Unimultiplicity of the Soul according to Proclus

Abstract

This paper explores how Proclus envisioned the individual soul's capacity to follow the path outlined by the philosopher, aligning with his theological science rooted in Plato's dialogues while diverging, to some extent, from Plotinus. Three key aspects are discussed: Proclus' characterization of the soul as both multiple and unified, as evident in select passages from *Platonic Theology* III, 6 and pertinent propositions from the *Elements of Theology*. The tripartition of the individual soul proposed in *Essay VII of Proclus' Commentary on Plato's Republic*. The implications of these two conceptions for the doctrine that suggests the soul's potential to attain *hénosis* or union with the divine.

Keywords: soul, Platonism, Proclus.

Introducción

El sentido de pertenencia de Proclo a lo que podríamos llamar “escuela neoplatónica” se encuentra atestiguado, entre muchos otros pasajes, en el primer libro de la *Teología Platónica*, probablemente su última obra. Al inicio del capítulo 3 del Libro I –y luego de establecer que la ciencia teológica (*theologikè epistème*) se ocupa de los seres primeros: de los dioses– Proclo afirma acerca de lo Uno:

A este primer principio del todo, superior y más importante que el intelecto, que estaba oculto en lugares inaccesibles, (Platón) lo descubrió por una inspiración divina y ha proclamado estas tres causas y mónadas más allá de lo corpóreo, digo el alma, el intelecto primero y la Unidad superior al intelecto... (TP, I3 14 5-9)

Es claro que, para Proclo, Platón fue quien advirtió no solamente que hay un principio anterior a lo corpóreo, sino también que hay un principio anterior al intelecto. Y lo descubrió por una inspiración divina (ἐνθεός) puesto que ese principio estaba oculto en “lugares inaccesibles”.

De ahí que, como aclara Michelle Abbate (2019: LV), Proclo se propone reconstruir sistemáticamente toda la doctrina teológica de Platón que, sobre la base de la perspectiva exegética neoplatónica, habría sido expuesta de manera fragmentaria en sus diálogos.

Es de destacar que el recorrido exegético tiene como punto último y central la interpretación adecuada del *Parménides*, en donde Proclo lee una condensación de la doctrina teológica de Platón en el marco de una explicitación argumentativa que surge de una revelación. Al respecto, Stephen Gersh (2014: 81) explica que, si bien podría detectarse una dicotomía metodológica entre revelación y razón, es importante comprender que incluso los escritos de Platón caen, para Proclo, principalmente en la primera categoría en lugar de en la segunda. Esto se verifica en sus dos textos teológicos: los *Elementos de Teología* y la *Teología Platónica*, pues reflejan en gran medida, insiste este autor, la relación entre el procedimiento deductivo y la doctrina revelada: a los ojos de Proclo, la deducción parte de axiomas que fueron revelados a Platón y expresados de diferentes maneras. Gersh concluye que, en contraste con los *Elementos de Teología* en donde se concentra en el método deductivo, la *Teología Platónica* practica la exégesis formal de textos especialmente de Platón sin dejar de aplicar el método deductivo.

Ahora bien, si es cierto que la filosofía platónica se entiende como el resultado de una inspiración divina y Proclo la concibe como un axioma “revelado” surgen varios problemas. Ciertamente, la revelación no es patrimonio exclusivo de Platón sino que, más bien, Proclo se propone conducir a sus lectores o discípulos,² tal como asegura en el inicio de la *Teología Platónica*, a través de su guía, el camino transitado por Platón. Ahora bien, esta propuesta involucra una puesta en posición acerca del modo de explicar el estatus ontológico y la capacidad cognitiva de las almas humanas, pues se ven obligadas a vivir en la dimensión del devenir atravesadas por la sucesión temporal propia de su actividad y son, a su vez, capaces de ser conducidas a una meta que se caracteriza por exceder esa actividad. De ahí que, como intentaremos mostrar, la combinación entre la revelación de una verdad eterna y la posibilidad del argumento en el tiempo se encuentre sostenida por la concepción metafísica del alma que encierra en su propia naturaleza la unidad y la multiplicidad simultáneas.

¹ Para las citas de la *Teología Platónica* de Proclo, seguimos la traducción de Nieva con algunas modificaciones. La edición griega es la de Saffrey y Westerink de quienes atiendo también a su traducción junto con la de Abbate; todas consignadas en la Bibliografía.

² La *Teología Platónica* está dedicada a Pericles, un alumno de Proclo. Especialmente en el Libro I, podemos verificar el tono pedagógico de la obra en términos de iniciación mística. Se propone un método para alcanzar la verdad acerca de los dioses, con reglas, pasos y disposiciones.

Es sabido que esta concepción no es una novedad procleana. Podemos advertir que su tratamiento del alma sigue lineamientos clásicos que permiten asociarlo con la llamada tradición platónica a pesar de las transformaciones que opera, acaso para profundizar esa línea intelectual. De hecho, en el texto citado, Proclo afirma, además, que Platón mismo fue quien postuló los tres niveles que reconocemos como las hipóstasis plotinianas y los llama mónadas: uno-intelecto-alma. Ya en el capítulo 1 de este mismo libro, Proclo se había alineado con una tradición que parece haber comenzado con Plotino:

En cuanto a estos exégetas de la *epopteía* platónica que nos han desplegado las muy santas indicaciones concernientes a los dioses, habiendo recibido una naturaleza casi igual a la de su guía, yo ciertamente colocaría a Plotino, el egipcio, y a los que recibieron de éste la doctrina, Amelio y Porfirio, y en tercer lugar, creo, a los que han sido perfeccionados desde éstos como estatuas, Jámblico y Teodoro... (TP, I1 6 16-23)

La lista se completa con una extensa y elogiosa referencia a Siriano, maestro de Proclo, a quien le debe buena parte de sus aciertos. Cabe destacar que esta mención de filósofos precedentes, que devolvieron a la luz las enseñanzas platónicas que se habían visto oscurecidas, ubica al lector en una tradición que a la altura de la composición de la *Teología Platónica* se encontraba consolidada. Sin embargo, como ocurre en una tradición exegética, no es posible establecer desarrollos unívocos que acallen toda interpretación ulterior. La doctrina platónica ha sido objeto, para Proclo, de múltiples interpretaciones, algunas más ajustadas que otras, por lo que es necesario, a sus ojos, establecer la verdadera.

A pesar del reconocimiento explícito al esquema hipostático, el mismo Plotino fue uno de los blancos de su crítica. En este sentido, Marije Martijn (2022: 65-66) propone algunos ejes que marcan la particularidad que introduce Proclo respecto del platonismo de Plotino: se esfuerza por salvaguardar la trascendencia de lo Uno y, a su vez, multiplica las capas metafísicas para asegurar la continuidad; su enfoque incluye motivos religiosos, revisa la posición y la naturaleza del alma y del mal y plantea una noción diferente de materia. Ciertamente, a propósito del carácter separado de lo Uno y, para no caer en abismos ontológicos que discontinúen la cadena de unidad, la autora destaca, obviamente, la introducción por parte de Proclo de las Hénadas como una instancia intermedia entre lo Uno y el Ser, por una parte; la incorporación del principio de que todo está presente en todo, por otra; la revisión de los principios de causalidad; la elaboración más enfática del intelecto en una tríada y la separación del alma universal e individual y, en consecuencia, la concepción del alma individual como completamente descendida. En este sentido, Proclo también continúa la línea jambliquea en relación con la preeminencia de la actividad teúrgica (ver Martijn 2022: 74-86). Respecto de la multiplicación de intermediaciones y la novedad teórica que la inclusión de las Hénadas implica, Mauro Bonazzi señala que, de este modo, Proclo niega que lo Uno "precontenga" lo múltiple, pues ese papel lo cumplen las Hénadas que irradian de él. Si bien este autor reconoce que, mediante la doctrina de las Hénadas, Proclo intenta resolver las ambigüedades de Plotino respecto de la relación entre la unidad y la multiplicidad, en rigor termina trasladando el problema: "a primera vista, esta teoría garantiza la trascendencia absoluta y negativa del primer principio, pero la relación entre las Hénadas y lo Uno corre el riesgo de plantear las mismas dificultades que existían entre lo Uno y el intelecto [plotinianos]" (Bonazzi, 2015: 138). Sin embargo, la transformación no se agota en la inclusión de capas intermedias, sino que, a su vez, Proclo se esfuerza por establecer distinciones ontológicas en virtud de solucionar imprecisiones que encuentra en el sistema de Plotino.

De todo este panorama, en este artículo, nos detendremos en un problema de larga data y que, en alguna medida, involucra el modo en que Proclo entiende el esquema

de lo real. Intentaremos ofrecer una consideración, como anticipamos, acerca de su explicación del modo en el cual el alma, asociada con la multiplicidad, mantiene una unidad tal que es, ella misma, capaz de contener a lo Uno, o, más bien, su propio Uno. De este modo, entendemos que se trata de una metafísica que busca conciliar la trascendencia absoluta del primer principio con la unidad completa de todo el sistema sin abismos ontológicos, problema que Plotino, a los ojos de Proclo, no ha podido resolver. No nos concentraremos aquí en el componente teúrgico de la doctrina, aunque se trate de un elemento íntimamente relacionado con la psicología y la metafísica procleanas, pues atenderemos al marco teórico que, a nuestro juicio, se inserta en continuidad con lo que se entiende como su aspecto teúrgico³, práctico. Asimismo, no es nuestra intención analizar el camino que el alma transita para alcanzar la *hénosis*, sino que nos detendremos en la concepción procleana del alma en cuanto a su constitución metafísica.

Nos proponemos, por tanto, considerar el modo en el cual el alma individual tiene la capacidad de recorrer el camino al que Proclo invita sobre la base de los diálogos de Platón y en polémica con la tradición que integra, tomando por caso la figura de Plotino. Para ello, analizaremos en primer lugar el carácter múltiple y uno del alma, entendida en términos generales, al interior de su esquema metafísico según algunos pasajes del capítulo 6 del libro III de la *Teología Platónica* y algunas proposiciones de los *Elementos de Teología*; en segundo lugar, el caso de la tripartición del alma individual que Proclo defiende en la Disertación VII del *Comentario a la República*; y, finalmente, el impacto que estas concepciones tienen en la afirmación de que el alma tiene la capacidad de alcanzar la *hénosis*.

Lo múltiple en el alma

Ya Plotino se había enfrentado con el problema del carácter uno y múltiple del alma. Por ejemplo, en su *Enéada* IV2 (4), reafirma lo que había desarrollado en el tratado IV7 (2) acerca de la incorporeidad del alma y su pertenencia a la naturaleza inteligible, tal como refiere al inicio de IV2 (1 2-4); pero se enfrenta, ahora, con la necesidad de aclarar su diferencia con el Intelecto. Por ello, distingue cuatro modos de ser –no incluye ni a lo Uno ni a la materia porque se encuentra en un enfoque ontológico–: un nivel inferior, que llama magnitudes y masas sensibles (*τὰ αἰσθητὰ μεγέθη καὶ ὄγκοι*), que se caracteriza como lo divisible primario; y uno superior, la Inteligencia, que entiende como lo indivisible primario: una sustancia siempre invariable que no admite partes. Entre estos polos ubica dos niveles intermedios: la forma (*εἶδος*) que está en los cuerpos –lo divisible secundario– y el alma –lo indivisible secundario–. El alma, dice Plotino, es una *ousía* que procede de la indivisible primaria y avanza hacia la naturaleza divisible.

Mediante estas distinciones, puede explicar el carácter intermediario del alma pues, aunque ella no se divida sino cuando está encarnada, transmite la división en los cuerpos sin perder su unidad sustancial porque, a pesar de que esa parte inferior sea divisible, sigue formando parte del ámbito inteligible y eterno y, por tanto, la divisibilidad no le es propia, sino que es el modo en que los cuerpos, cuya naturaleza

³ El tema de la teúrgia implica un estudio propio que involucra toda una tradición que no puede excluir el tratamiento de los *Oráculos Caldeos*, de Jámblico y de las prácticas mágicas y místicas propias del período antiguo y tardoantiguo. Sobre la relación de la teúrgia con el sistema metafísico de Proclo hay un extenso debate. Desde la desconfianza de Dodds (1947: 55-69) hasta la valoración filosófica que se incrementó en las últimas décadas con trabajos integrales, como el de van Liefferinge (1999) o el de Tanaseanu-Dobler (2013), por nombrar sólo algunos. En particular, en su introducción a la filosofía procleana, Chlup (2012: 168-184) ofrece una explicación acerca de la metafísica y su aspecto práctico teúrgico. En nuestra lengua, contamos con la contribución de Velásquez (1991) y, más recientemente, con los aportes ineludibles de Redondo Ornelas (2019).

es divisible por sí, la reciben. De este modo, apoyándose en el *Timeo* –especialmente en 35a–, acerca del alma que está en los cuerpos, explica:

...esa naturaleza divisible y a la vez indivisible que decimos que es el alma, no es una como es lo continuo, teniendo partes distintas, sino que es divisible porque está en todas las partes del cuerpo en que está, pero es indivisible porque está entera en todas ellas y entera en cualquier punto de aquel. (IV2 (4), 1 63-68).

En el segundo capítulo de este tratado,⁵ con vistas a demostrar que el alma es una *ousía* que no es ni puramente indivisible ni puramente divisible, sino que es ambas a la vez, Plotino ofrece dos argumentos que refutan tanto la divisibilidad absoluta del alma como su indivisibilidad. En cuanto a lo primero, explica que, si el alma se dividiera, como ocurre con el cuerpo, debería haber un alma para cada parte del cuerpo y, por tanto, el cuerpo estaría animado por más de un alma, es decir, el alma que anima un cuerpo sería múltiple. A su vez, si fuera puramente indivisible y una, no tendría la capacidad de animar un cuerpo divisible, no tendría la “conexión” con la multiplicidad corpórea. Por tanto, Plotino concluye que el alma, siendo una, no puede desatender la multiplicidad. De ahí que la caracterización como una y múltiple permita explicar la unidad “extranjera” (la forma inmanente) que puede detectarse en la multiplicidad de los cuerpos. El alma individual es una multiplicidad porque los cuerpos lo son, pero los cuerpos para ser tales deben tener un principio de cohesión, si no, no serían o no estarían en unidad.

Ahora bien, Plotino profundiza esta distinción inherente al alma entre indivisible-divisible y la equipara con aquella parte que contempla a su principio y aquella otra que “va hacia” los cuerpos. En otros términos, podría designarse una parte superior, estable y una, y otra parte inferior que desciende. Con todo, esa parte inferior divisible sigue formando parte del ámbito inteligible y eterno y, por tanto, como hemos señalado, la divisibilidad no le es propia, sino que es el modo en que los cuerpos, cuya naturaleza es divisible por sí, la reciben.

En este punto, cabe destacar que esta concepción ha dado lugar a una controversia. Mucho se ha trabajado acerca de las críticas que aquello que los especialistas llaman la tesis del alma indescensa⁶ ha recibido por los sucesores de Plotino.⁷ Se ha hecho hincapié en la preeminencia del componente racional en el esquema plotiniano frente a quienes plantean, con el descenso completo del alma, una insuficiencia de la razón que los lleva a sostener la necesidad de los ritos teúrgicos para alcanzar la aprehensión verdadera del principio y, en consecuencia, la felicidad. Sin embargo, Ángela Longo (2010: 219-220) matiza esta distinción pues afirma que esta consecuencia que se desprende de concebir el alma completamente descendida por parte de los sucesores de Plotino: “es probablemente demasiado esquemática y en realidad Jámblico y luego Siriano y Proclo, si bien enfatizan claramente el componente teúrgico de la salvación con respecto a Plotino, no renuncian en absoluto a practicar también el ejercicio humano de la razón y la reflexión filosófica”. José Manuel Redondo (2017), por su parte, destaca que Proclo sigue parcialmente la reacción de Jámblico “En lo que a la concepción sobre el alma se refiere, Proclo se va a distanciar sutilmente de

4 Para las citas de la *Enéada* IV2 (4), sigo la traducción de Jesús Igal consignada en la bibliografía.

5 Aquí, Plotino complementa la interpretación del *Timeo* con su lectura del *Parménides*; en este caso, está presente la línea 155e5 en la que aparece la fórmula “uno y múltiple” al interior del pasaje 155e3-157b4 que Plotino asocia con una explicación acerca del Alma.

6 A lo largo de los tratados de la *Enéada* IV, varios pasajes ilustran esta concepción. Por ejemplo, IV7 (2) 13 y especialmente en IV8 (6).

7 Acerca de la concepción del alma que no desciende en Plotino, cabe destacar el clásico aporte de Rist (1967). Más recientemente, Chiaradonna (2005) ofreció un examen detallado. Acerca de la posición clave de Jámblico, es importantísimo el trabajo de Taormina (2010). Redondo (2017) ha ofrecido un análisis exhaustivo del alma en la filosofía de Plotino y de Proclo. Para una comprensión integral del alma en Plotino, el libro de Caluori (2015) es esencial.

Jámblico, de hecho, acercándose más a Plotino. Podríamos ubicar así a Proclo en un punto intermedio entre Plotino y Jámblico”.

Con todo, no es el objeto de este artículo intervenir en la discusión acerca del alma indescensa en Plotino y las críticas de sus sucesores sino, más bien, nos concentraremos en el modo en que Proclo ofrece una explicación alternativa a la plotiniana acerca de la unidad múltiple del alma sin por ello renunciar al carácter racional del alma en su planteo. Con vistas a este fin, cabe aclarar algunas notas asociadas al alma que Proclo no parece cuestionar, pues para él, como para Plotino, el alma se ubica en un lugar intermedio que vincula a lo Uno y al Intelecto con las naturalezas posteriores a ella. Esto significa que sea capaz de elevarse hacia el intelecto y también de descender e interactuar con lo corpóreo. En este sentido, Finamore-Kutash (2016: 122) destacan las similitudes que Proclo comparte con sus predecesores que se remontan hasta el mismo Platón. Explican que en estos esquemas el alma es una sustancia inmaterial que cuando está en el cuerpo provoca movimiento. Tiene distintas facultades: desde el pensamiento intelectual hasta las funciones inferiores de nutrición y crecimiento. Ahora bien, ellos señalan que después de Jámblico se introdujeron clases superiores de alma (ángeles, demonios, héroes), seguidas por las almas humanas individuales, y luego las de los animales y las plantas.

Por nuestra parte, nos concentraremos en el lugar que ocupa el alma en la jerarquía general de los seres según el capítulo 6 del L. III de la *Teología Platónica*. Allí, Proclo ubica con claridad al alma en su mapa ontológico. El propósito del capítulo es ofrecer una explicación argumentada de los grados de los seres, desde el más bajo hasta el extremo más alto. Su punto de partida es el nivel corpóreo, cuya existencia se hace evidente por nuestra experiencia cotidiana. Explica que todos los cuerpos reciben su ser del alma (ya sea individual o cósmica), pues ningún cuerpo es autoconstituído (*αὐθυπόστατον*) ni autogenerado (*αὐτογενής*). En efecto, esas características no le corresponden porque: “todo lo que es tal, habiendo reunido en una unidad la causa y lo que deriva de la causa, es incorpóreo y sin partes” (TP, III6 20 15-16). Unas líneas más adelante, Proclo pregunta:

Así pues, ¿qué es aquello de lo cual decimos que los cuerpos que participan son mejores que los que no participan? Es claro que es el alma: porque decimos que los cuerpos animados son más perfectos que los inanimados. En consecuencia, el alma es lo que está más allá de los cuerpos de modo primario, y se ha de admitir que el cielo, todo entero, y todo lo corporeiforme (*σωματοειδές*) son vehículos⁸ del alma. (TP, III6 21 17-21)

Es cierto que hay cuerpos que participan del alma y otros que no. Aquellos que no participan forman parte de las cosas que son, pero que no son almas. Aunque se encuentren muy alejados del ser, forman parte de su serie: los cuerpos son ser, son uno, pero no son alma. Además, cabe destacar que el alma es la que hace que el cuerpo esté animado y tenga movimiento, si es así, aquel que participe de ella será más perfecto que el que no. Ahora bien, a pesar de haber distinta valoración de los cuerpos según participen del alma o no, resulta interesante que el alma, en tanto es lo que está más allá de los cuerpos, aparece asociada con lo que es incorpóreo y sin partes.

⁸ La noción de *ὄχημα* se encontraba bastante desarrollada en el patonismo postplotiniano. Dodds (1963: 313-321), en uno de los apéndices a su edición a los *Elementos de Teología*, observa que no tiene demasiado protagonismo en Plotino, mientras que en Jámblico y en Proclo cumple una función esencial. En el contexto de este pasaje, se entiende como el medio que vincula al alma con el cuerpo y que le permite experimentar lo sensible. Por otro lado, cabe destacar que es gracias al vehículo que el alma puede recibir a la divinidad. Ver Redondo Ornelas (2017).

Ahora bien, si es incorpórea, es necesario aclarar si es lo mismo que el intelecto.⁹ Proclo ofrece una distinción clave para rechazar que sean idénticos, en línea con la que valía para diferenciar al cuerpo del alma: no todas las cosas que participan del intelecto participan también del alma y, de este modo, demuestra que alma e intelecto no son lo mismo:

...pero no todo participa de un alma que es capaz de vivir conforme a razón, sino aquella que ha participado y al mismo tiempo todas aquellas que participan de cualquier forma de conocimiento participan del intelecto y de la iluminación intelectual (voερῶς ἐλλάμψεως) (TP, III6 21 28-22 1).

Para comprender esta distinción, conviene reparar en el corolario de la proposición 57 de los *Elementos de Teología*,¹⁰ en donde Proclo afirma:

A partir de aquí resulta evidente que de aquello de lo cual el Alma es causa también el Intelecto lo es, pero no al revés; de hecho, el Intelecto está en acto antes que el Alma, y aquello que el Alma dispensa a sus derivados, el Intelecto lo dispensa en mayor medida; cuando el Alma ya no está en acto, el Intelecto irradia sus dones sobre seres a los cuales el Alma no se los ha dado ella misma; en efecto, aquello que está privado de alma, en la medida en que participa de la forma, participa del intelecto y de la actividad creadora del Intelecto.

En su comentario a esta proposición, Dodds (1963: 232) explica en qué sentido lo inanimado participa de la Inteligencia y afirma que aquí con “Inteligencia” Proclo refiere a la hipóstasis plotiniana, identificada con τὸ ὄν o el ámbito de las Formas. Por tanto, sólo participan del intelecto aquellas almas que tienen un conocimiento de algún tipo, pero hay cosas “intelectuales” que no son almas, por ejemplo, las Formas. Teniendo en cuenta esta perspectiva, puede interpretarse que hay cosas que participan de las Formas y no del alma, por lo tanto, esas cosas no integran la serie que el alma encabeza, pero sí pertenecen a la serie intelectual. Si esto es así, en el pasaje de la *Teología Platónica* queda demostrado, para Proclo, que el alma debe ser diferente del intelecto mediante una explicación alternativa a la ofrecida por Plotino en el pasaje arriba citado.

Ahora bien, aquello que tiene capacidad de razonar sí participa del alma que recibe esa actividad desde el intelecto, pues lo animado, lo psíquico, tiene alguna forma de conocimiento. Sin embargo, tampoco en tanto tal, en tanto actividad cognitiva, el alma se identifica con el intelecto. En este sentido, Proclo ofrece una segunda distinción en el capítulo 6 del L. III de la *Teología Platónica*:

...el alma realiza estas actividades en el tiempo, mientras que el intelecto ha reunido y establecido su *ousía* y su actividad (ἐνέργεια) en la eternidad. Por otra parte, no toda alma conserva su perfección sin cambio ni disminución por naturaleza (ἀτρέπτον καὶ ἀνελάττωτον νέφυκε), mientras que todo intelecto es siempre perfecto y tiene la potencia ininterrumpida (ἀνέκλειπτον) de su propia beatitud. En efecto, el género intelectual está más allá del psíquico según la *ousía*, si realmente el primero no soporta la introducción futura de la naturaleza del mal ni en lo universal ni en lo particular, mientras el segundo, no siendo puro en lo universal, se aleja en lo particular de su propia beatitud. (TP, III6 22 1-11)

⁹ Esta inquietud es equivalente a la planteada por Plotino en el tratado IV2 (4), mencionado más arriba.

¹⁰ Para las citas en español de los *Elementos de Teología* sigo la traducción de García Valverde, indicada en la Bibliografía.

Desde el punto de vista del alma, el intelecto está más allá de ella según la *ousía*. Es decir, él es “más *ousía*” que ella: es un “ser” anterior a ella, en él no se distingue *ousía* de *enérgeia* pues ambas se dan en lo eterno. Podría decirse que el alma es algo que es y que conoce porque participa del intelecto que le da capacidad cognitiva y la conecta con el ser. Pero el intelecto está más cerca del ser que ella. Por sí misma ella es alma y es temporal, no es “sin cambio” (ἄτρεπτον) por su propia naturaleza; pero tiene capacidad cognitiva por participar del intelecto, y es algo que es porque el intelecto participa del ser y, por tanto, se lo transmite. Finalmente es una porque es algo que es y el ser es cercano a lo Uno por participar de las Hénadas.

Hasta aquí, en estos pasajes podemos advertir que el alma es ἄτρεπτον por participación, pero por sí misma, por su propia naturaleza, está asociada al movimiento –en tanto ella misma es automotora– y al tiempo. En efecto, a diferencia de las entidades superiores, ella existe de algún modo en el tiempo, de ahí que admita un tipo de conocimiento sucesivo y sea capaz de llevar a cabo un movimiento ascendente o descendente. Como señalan Finamore-Kutash (2016: 123): “Vive una doble vida: está atrapada en el mundo del tiempo, pero también posee la potencialidad de elevarse por encima de él sintoniéndose con el Intelecto y por la intervención de los dioses”. En este sentido, la distinción entre sustancia y actividad parecería funcional a la que Plotino proponía en los pasajes citados más arriba, entre una sustancia indivisible –el Intelecto– y el alma, que mantiene una unidad sustancial pero transmite la divisibilidad mediante su parte inferior. De hecho, tomando el mismo pasaje de *Timeo* 35a, en la proposición 190 de los *Elementos de Teología*, Proclo establece que “Toda alma es término medio entre los principios indivisibles y aquellos que se dividen distribuyéndose en los distintos cuerpos”. Para argumentar esta afirmación, se vale de la distinción entre alma, intelecto, vida y ser. En efecto, el alma es principio de vida para los cuerpos, que son inseparables de sus sustratos y que pueden dividirse en partes. Además de “dadora de vida” para los cuerpos y para sí misma, el alma transmite su actividad cognitiva, pues ella tiene la facultad de conocer y de autoconocerse. Finalmente, al estar separada, al ser otra que los cuerpos, tiene una existencia que le es propia y que, a su vez, transmite. Ahora bien, eso que ella da, no les propio, sino que lo tiene por participación:

Que el alma recibe de causas distintas de sí misma su plenitud de vida y, por tanto, de ser, es palmario, pues antes del alma están la Vida imparticipable y el Ser imparticipable. Y que el alma no posee a primer nivel la facultad de conocer es igualmente manifiesto, si es verdad que toda alma vive en cuanto es alma, pero no está dotada de conocimiento en cuanto es alma: y ello porque hay un tipo de alma que está privada de conocimiento de la realidad, permaneciendo siempre como alma. En consecuencia, el alma no tiene a nivel primario la facultad de conocer, ni desarrolla la actividad cognoscitiva en virtud de su propio ser. De ello se sigue que ella tiene una *ousía* derivada de los principios que tienen a nivel primario y en virtud de su propio ser la facultad de conocer. Puesto que en el alma el ser y el conocimiento son dos cosas distintas, el alma no forma parte de los principios indivisibles. Se ha demostrado, por lo demás, que no forma parte tampoco de los seres que se dividen distribuyéndose en varios cuerpos. Por lo tanto, es el término medio entre estos dos grupos de seres (ET 190 15-25).

Como se ve, el carácter indivisible del alma no es tal como el del intelecto o lo que es superior. Ella se mantiene en el lugar intermedio entre lo superior y lo inferior, tal como podemos reconocer en el esquema de Plotino. En este sentido, Dodds (1963: 298) señala que la clase de lo divisible, que es una imagen de lo indivisible, se distingue en tres grados: el de la ἀσθησις, como el grado más bajo de manifestación del νοῦς; el de la φύσις, como manifestación de la ζωή; y el de las ἐνυλα εἶδη, como la manifestación de la οὐσία. Ahora bien, esos tres grados reflejan principios que en Plotino se encuentran íntimamente asociados al interior de la segunda hipótesis, mientras

que el planteo procleano se enmarca en una distinción jerárquica en términos de gradaciones causales y unitarias. Así, el intelecto es posterior y más múltiple –menos universal– que la vida, del mismo modo que ella es más múltiple –menos universal– que el ser. Esa jerarquía en lo indivisible permite establecer la de lo divisible. Con todo, sin el papel intermediario del alma, que aglutine, del modo en que es posible, lo divisible y lo indivisible, la semejanza –que sostiene a la imagen en tanto tal– no podría darse.

Respecto de la actividad del alma, Proclo afirma en la siguiente proposición, la 191 de los *Elementos de Teología*: “Toda alma participada tiene una *ousía* eterna, pero una actividad temporal.” El argumento es claro: por una parte, si tanto su *ousía* como su actividad fueran eternas, no habría diferencia entre el alma y el intelecto cuya actividad cognitiva es eterna, tal como Proclo destaca en el pasaje de la *Teología Platónica* arriba citado. Por otra, si ambas fueran temporales, el alma estaría sujeta al devenir y no sería algo *ἀὐθυπόστατον* cuando en rigor, como también vimos más arriba, no ser *ἀὐθυπόστατον* es algo que le ocurre al cuerpo y no a ella. Como explica Steel (1997: 296), “la coincidencia entre ser y pensar, entre actividad y esencia, pierde intensidad y se desprende gradualmente cuando descendemos desde el intelecto al nivel de las almas”. Asimismo, este autor aclara que debe distinguirse entre la actividad de las almas divinas, que se caracterizan por una actividad permanente de pensamiento, y las almas encarnadas. Las primeras extraen constantemente de su esencia las distintas formas que conocen mientras que las almas particulares pueden caer en ignorancia, hay intervalos o aspectos en los que no conocen (ver 1997: 297). Para este autor, esta es una de las notas de la psicología de Proclo que lo distancian de la de Plotino: “para éste, el alma intelectiva siempre [en el sentido de eternidad] se mantiene en contacto con el mundo inteligible, mientras que Jámblico, y luego Proclo, insistieron en que no era posible un contacto directo tal para el alma” (1997: 307).

En suma, el alma para Proclo tiene características que le son propias por naturaleza, como estar asociada al tiempo y ser algo *ἀὐθυπόστατον* y otras notas que no le son propias, sino que las obtiene por participación, como el ser y el conocer. Ahora bien, ¿en qué consiste la actividad que es propia del alma? Ella posee la capacidad de volverse hacia sí en tanto actividad, no en tanto ser. También en los *Elementos de Teología*, pero en la proposición 44, Proclo había afirmado: “Todo ser que es capaz de volverse hacia sí mismo en el ámbito de su actividad se ha vuelto a sí mismo también en cuanto al ser” y, a continuación, aclaraba:

...si un ser tiene la facultad de volverse hacia sí mismo en cuanto a su actividad, que deriva del ser, ha obtenido en suerte también un ser capaz de conversión, de modo que no solo tiene una actividad que se vuelve hacia sí misma, sino también se pertenece a sí mismo, se autocontiene y encuentra en sí mismo su perfección.

De acuerdo con la distinción entre ser y actividad, asociado el primero con la eternidad y la segunda con el tiempo, es que Proclo explica el lugar intermedio y la función intermediaria que cumple el alma en su orden de los seres. Como se ve, la distinción procleana difiere de la de Plotino en que, en virtud de las precisiones referidas, prescinde de la distinción del alma en una superior eterna y una inferior capaz de dividirse en los cuerpos. Es en tanto una actividad que puede llevarse a cabo o no o que puede realizarse según distintos aspectos ininterrumpidos o interrumpidos que el alma se mantiene sin partes, pero las posibilita. Con todo, al no ser eterna, al no coincidir actividad con *ousía*, es cierto que presenta un tipo de multiplicidad, pero ella misma es capaz de superarla en una unidad que le pertenece.

En lo que sigue, intentaremos mostrar en qué sentido ella es una multiplicidad que no excluye la unidad. Revisaremos algunos pasajes de la Disertación VII del *Comentario*

a la *República* en los que Proclo examina el carácter uno y múltiple del alma desde la perspectiva del alma individual. El enfoque es diferente, aunque, intentaremos mostrar, complementario e, incluso, ilustrativo respecto del que hemos caracterizado hasta aquí.

Las partes del alma en la Dis. VII del *Comentario a la República*

Si es posible ubicar al alma procleana como intermedia entre lo indivisible y lo divisible, conviene examinar cómo se da esa dinámica de multiplicidad y unidad en un pasaje peculiar del *Comentario a la República*. En la Disertación VII, Proclo examina la unidad del alma a pesar de estar constituida por tres partes en una distinción a primera vista ajena a los pasajes examinados más arriba de las dos obras teológicas.

Antes de introducir el análisis de esa Disertación, aludiremos muy sintéticamente a la estructura de este comentario que, en rigor, no es un comentario. Como aclara Abbate (2004: XLVI), se trata de un conjunto de diecisiete escritos, disertaciones, recopilados más tarde en un solo trabajo, tal vez no por el propio Proclo, sino, probablemente, por algunos de sus alumnos u otros miembros de la escuela. Asimismo, Francisco Lisi (2009: 335) sostiene que se trata de obras escritas en momentos muy diversos de su vida para apoyar sus clases y que se reunieron en orden temático. Lo que las diecisiete disertaciones tienen de común es que examinan problemas abordados en la *República* de Platón, desde su *skopós*, discusiones sobre la poética, la educación común para hombres y mujeres, el bien, la felicidad, etcétera (ver Abbate, 2004: XLVII-LII; Zamora, 2013: 167-169).

La séptima, en la que nos detendremos un momento, se despliega alrededor del problema que Proclo encuentra entre el número de virtudes y el de las partes del alma en *República* IV. La Disertación se inicia planteando que la respuesta al problema se halla si encontramos el rasgo distintivo de la virtud. Entiende que la virtud es la que perfecciona la vida y que, gracias a su presencia, le irá bien al individuo que la posea. Pero como la vida es doble, por una parte cognitiva y por otra apetitiva, habrá una virtud que corresponda a cada una de esas formas de vida (ver *In Remp.* VII I 206 6-18¹¹). En su comentario al pasaje, Abbate (2004: 355) sintetiza el tema de este modo: “[Proclo] explica cómo Sócrates en el libro IV de la *República* articula su discurso sobre las virtudes a través del análisis de los géneros políticos y las partes del alma”. Y, más adelante, agrega: “en lo que respecta a las partes del alma, es necesario considerar tanto su tarea específica como la actividad relacional propia de cada una de ellas por estar íntimamente ligadas entre sí y afirma que la virtud política consiste en esta actividad de relación.” En este mismo sentido, sobre la interpretación que Proclo realiza de las virtudes, Baltzly, Finamore y Miles (2022: 22) explican que, si la noción de virtud se asocia exclusivamente a los seres vivos, a los que tienen alma, y la vida es doble en el sentido indicado “las virtudes en sentido estricto son cualidades que pertenecen sólo a los seres vivos que pueden comprender (en algún sentido) y desear (en algún sentido)”.

La Disertación se orienta a explicar el lugar que ocupa la virtud cívica en tanto perfección relacional capaz de armonizar las distintas partes del alma (ver *In Remp.* VII I 208 26-209 2). Como se ve, en ese contexto, Proclo toma una posición relevante acerca del problema de la multiplicidad una del alma. Ciertamente, a propósito de la obra en general,

11 Para las indicaciones de número de página y de línea seguimos las que corresponden a la edición griega de Kroll, en dos volúmenes, consignada en la bibliografía. Las primeras doce Disertaciones del *Comentario a la República* se encuentran en el volumen I, mientras que desde la XIII a la XVII están en el volumen II. La Disertación VII corresponde a las páginas 206 a 235 de la edición griega. De ahí que, en nuestra referencia, consignamos el número de Disertación (VII), luego el volumen de Kroll, en este caso el I, el número de página en ese volumen, la 206, y las líneas, desde la 6 hasta la 18.

Abbate entiende que “el llamado *Comentario a la República* puede considerarse como una especie de paradigma de la actividad exegetica de Proclo. Analiza esta compleja obra platónica teniendo en cuenta todas sus diferentes y fundamentales articulaciones: de la ética a la política, de la estética a la ontología, de la epistemología a la metafísica” (2004: XXX). Si esto es así, resulta interesante para nuestro propósito señalar cómo es que se da esta distinción entre partes del alma al interior de esta instancia que integra la unidad y la multiplicidad pues hay una relación esencial entre la virtud y el alma del individuo que actúa, pues, como afirman Baltzly *et alli.*: “Como las virtudes son características que permiten a un ser vivo vivir bien de acuerdo con su esencia, la razón manifiesta su *kathauto* o virtud intrínseca en tal vida. Cuando la parte razonadora reina sobre el espíritu [*thymós*] y el apetito, manifiesta su virtud relacional” (2022: 24). Ciertamente, en *República IV*, el personaje de Sócrates distingue tres aspectos del alma, por lo que, en esta Disertación, Proclo ofrecerá una explicación, como anticipamos, del modo en que esas tres partes se articulan con las cuatro virtudes llamadas cardinales a la luz del carácter relacional de la virtud política.

Con esto en mente, conviene analizar ahora aquello que, según entendemos, puede contribuir a iluminar el problema de la concepción de un alma una y múltiple. Es decir, el problema es que Proclo entiende que las partes del alma son diferentes entre sí *kathauto*, distinción mediante la cual fundamenta que sus virtudes específicas sean necesariamente diferentes. Por eso nos concentraremos en la última parte de la Disertación en donde Proclo inserta algunas cuestiones que surgen de la concepción del alma tripartita. En efecto, luego de haber aclarado el estatus de la virtud política, él se propone demostrar, contra otras doctrinas, que las partes del alma son sólo tres y que ellas, en conjunto, gobiernan al cuerpo. Así en 229 5, afirma:

Pues, Sócrates demostró que las partes se diferencian entre ellas según su sustancia (*κατ' οὐσίαν*), pero que estas sean las únicas, ni más ni menos, requiere algún examen, para entender que también las virtudes de este tipo son de este número, ni más ni menos; si son más numerosas, necesitaremos también otras virtudes.¹²

Como vemos, el estudio de las virtudes políticas se convierte, hacia el final, en una investigación de las partes del alma desde una perspectiva metafísica. En rigor, que el alma tenga partes no se encuentra en discusión, sino que Proclo se propone argumentar que sean tres, y nada más que tres, para sostener la cantidad de virtudes que incluye a las políticas con su función relacional. Gregory Mac Isaac, en un artículo fundamental de 2009, analiza la Disertación VII y muestra que en este texto encontramos un “ambicioso intento de Proclo de situar el nivel de virtud política dentro de su sistema general, dando una explicación metafísica del número y la naturaleza de las cuatro virtudes y las tres partes del alma de la *República* de Platón” (2009: 118). No nos ocuparemos aquí del debate acerca del análisis político procleano, sino que el propósito, como adelantamos, es analizar el modo en el cual Proclo entiende también en este contexto que la unidad del alma no es algo que le venga “de afuera” sino que la defiende a pesar de sostener que sus partes se distinguen, como hemos visto en el último pasaje citado, *katrousian*.

En primer lugar, para ratificar el número de partes en tres, Proclo –siguiendo la relación proporcional entre los elementos que Platón estableció en *Timeo* 32b¹³ – emprende

12 Para la versión en español de los pasajes citados de la Disertación VII, nos basamos en la edición de Abatte (2004), en su traducción italiana y en la reciente traducción inglesa de Baltzly, Finamore y Miles (2022).

13 Para una ajustada explicación de la aplicación procleana de la relación entre los cuatro elementos que Platón plantea en el *Timeo*, ver Mac Isaac (2009: 127-129). Por lo demás, el aporte de Mac Isaac para la comprensión de la Disertación VII en general y de las tres partes del alma en estos pasajes ha sido decisiva.

una caracterización de la razón en contraste con el cuerpo. Mientras que la primera es ἀμερής, el segundo πολυμερές, mientras ella es ὀρεκτικός, él es ἀνόρεκτος, finalmente, ella es νοητικός, él ἀνόητος. Estas tres variables que distinguen el *lógos* del cuerpo, Proclo las aplicará a una distinción al interior del alma, en la que el *lógos* es una de sus partes. Así, si la parte que se caracteriza por el *lógos* es simple (es indivisible, ἀμερής), tiene impulso (ὄρεξις) y es inteligente (νοητικός), aquella que se asocia al *thymós* es también simple, también tiene impulso, pero no es inteligente. Y la *epithymía*, finalmente, no es simple, sí tiene impulso y no es inteligente. De estas combinaciones, surge que el *lógos* y el *thymós* comparten dos características, pero lo propio del primero es su carácter inteligente, al *thymós* le queda solamente la simplicidad y el impulso, mientras que a la *epithymía*, sólo el impulso. De modo que el *thymós* es cercano al *lógos*, por compartir dos características, mientras que la *epithymía* es cercana al cuerpo, pues comparte dos características con él, la no inteligencia y la no simplicidad.

Más allá de la enorme complejidad y riqueza de estas proporciones, nos interesa detenernos, solamente, en el hecho de que lo intelectual sea patrimonio exclusivo de la razón y, por tanto, que la parte racional del alma esté dotada de intelecto implica, para Proclo, que tiene una triple naturaleza: ser, vida e intelecto. De este modo, garantiza la posibilidad de entender, pues ella tiene la capacidad de aprehender lo que es. Pero, como observamos en el apartado anterior, la actividad cognitiva del alma encarnada es, en un sentido, intermitente, no ininterrumpida como las almas divinas. Aquí, tenemos en este contexto dos partes, el *thymós* y la *epithymía*, que se asocian con lo irracional, con el aspecto que no conoce. A continuación, Proclo descarta que la sensación y la imaginación constituyan partes independientes de las tres establecidas (ver *In Remp.* VII I 232 15-233 28) para concluir que se trata de tres partes y no más. Según las distinciones que hemos sintetizado, Proclo insiste en que se trata de una tripartición según *ousía*; resta, ahora sí, explicar en qué medida puede decirse del alma que sea una.

Luego de ofrecer, un análisis sumamente complejo y nutrido de doctrinas platónicas y, también, aristotélicas acerca de las facultades del alma, introduce una discusión entre Medio (filósofo estoico del s. III d.C.) y Longino que involucra el tema que aquí nos interesa: la división tripartita entendida como sustancial. Dice Proclo:

“sé que Porfirio en la miscelánea de varios problemas relata una discusión entre Medio y Longino sobre las partes del alma, una discusión que no debe pasarse por alto. De hecho, cuando Medio presenta el alma como compuesta de ocho partes y la divide en lo hegemónico, en los cinco sentidos, en lo *spermatikón* y finalmente en lo *phonetikón*, Longino afirma: “¿qué y luego qué hace que el alma sea una, si se divide en ocho partes?”. Ahora Medio pregunta a su vez: “pero, ¿qué es lo que hace al alma una, si, según Platón, está compuesta de tres partes?” Bien, es precisamente esta cuestión la que debemos considerar digna de alguna explicación.” (234 1-9)

El problema de los estoicos, confronta Proclo, es que han tenido que incluir en el alma cosas que le ocurren al cuerpo, de ahí la multiplicación de partes. Platón, para quien el alma es incorpórea, no se enfrenta con esa dificultad, pero sí es necesario profundizar en el análisis de la unidad. Ciertamente, como observamos, esta diferencia entre las partes es sustancial: cada una es una *ousía*, sin embargo, afirma que la razón pertenece a “la *ousía* más divina” y esto, en el esquema procleano implica que debe tener la capacidad de unificar, pues él afirma que, en tanto tal, esa *ousía* puede conectar y ordenar mientras que la no-racional puede ser conectada y ordenada (ver 234 19-21). Si esto es así, cada una de estas partes no parecen ser tres aspectos de algo uno, sino que se trata de tres niveles jerárquicos.

Para argumentar esto, Proclo se apoya primero en Aristóteles, luego en Platón. Asimila el funcionamiento de esa “ousía más divina” con la operación de la forma en la materia. Como explica en el último capítulo del Libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles entiende que la forma es un principio organizativo que cuando está presente en la materia constituye el compuesto tal como éste es. Conocido es el ejemplo de que la mera reunión de las letras “a” y “b” no hacen la sílaba, en contraste con la organización “formal” que constituye la sílaba “ba”. En este esquema, no es necesario agregar otro elemento que aglutine los materiales puesto que la forma tiene esa capacidad “organizativa”. De acuerdo con esto, Proclo sostiene:

Así como la forma, cuando entra en contacto con la materia, reúne –y no necesitamos otra cosa que unifique– de la misma manera, el *lógos*, actuando como forma, por sí solo ordena la vida irracional y no hay necesidad de una tercera cosa que conecte ambos.

Evidentemente, la capacidad unificante de la razón garantiza la conexión entre ella misma y lo irracional, es decir, las otras dos partes.

En segundo lugar, se vale del *Timeo*, pues Proclo tiene en cuenta que allí para Platón son los ‘dioses jóvenes’ quienes introducen (παράγω) lo irracional, mientras que el Demiurgo se ocupa de lo racional. Si hay una relación causal entre el Demiurgo y los dioses jóvenes, es evidente, para Proclo, que la habrá también entre aquello que depende de cada uno. Por tanto, en cuanto lo racional y lo irracional derivan de una causa (el Demiurgo) y su efecto (los dioses jóvenes) respectivamente, entre ellos debe haber una *ousía* que unifique el elemento irracional con la razón, pues la causa de esta última otorga también recíproca conexión y unificación a éstos (ver 234 30). Es decir, así como la parte racional generada por el Demiurgo hereda también su capacidad unificante, la parte irracional generada por los dioses jóvenes hereda la capacidad de ser unificada. Todo el esquema, sin embargo, depende de la unidad primordial que, en este caso, no le pertenece a la razón sino a lo anterior a ella, aunque en relación con lo irracional, es ella la que juega ese papel por, podría decirse, participación.

Si bien con estos argumentos, Proclo da por refutada la objeción de Medio, añade uno más que resulta pertinente para nuestro propósito. Recordemos que las tres partes del alma tenían en común la ὄρεξις, el impulso. Hacia el final de la Disertación, Proclo determina que en cada caso se trata de impulsos que mueven hacia objetos diferentes. Combinando la tripartición del alma de *República* con la del *Timeo*, Proclo afirma que el impulso del alma racional se dirige al ser, así como el conocimiento se ajusta al círculo de lo Idéntico y es conocimiento de lo inteligible; mientras que hay otro impulso que se dirige al devenir, tanto como el conocimiento que se ajusta al círculo de lo Diferente y es conocimiento de lo sensible. De este modo, queda garantizado el carácter “anfibia”¹⁴ del alma, capaz de conocer tanto lo inteligible como lo sensible (235 1-21).

En suma, Proclo combina la diversidad “operativa” –asociada con una actividad cognitiva-sensitiva– con una unidad metafísica cuyo centro estará constituido por la parte intelectual, el *lógos*. La razón, por tanto, no solamente es quien tiene el impulso de ver lo inteligible, sino que también tiene el poder de unificar y de unificarse a sí misma con las partes irracionales. Ahora bien, si tiene la capacidad de unificarse podemos

14 A pesar de que Proclo hace un uso aislado de este vocabulario en algunos pocos pasajes, como en la Disertación XV del *Comentario a la República*, en donde se refiere a que “nosotros poseemos una φύσις ἀμυβίλιον” (XV II 85 25), nos permitimos trasladar esta caracterización del alma propia de Plotino (cfr. *Enéada* IV8 (6) 4, 32) al esquema de Proclo para acentuar la continuidad que, aún con las diferencias señaladas, entendemos que puede detectarse en este punto. Ver Finamore-Kutash (2016: 123); Chlup (2012: 221; 252).

comprender que tiene la capacidad de desprenderse de las partes que conllevan multiplicidad. Es decir, la unificación es una integración causal de *ousiai*, en virtud de una superación de la multiplicidad sustancial en una sustancia anterior, es decir, una *ousía* más cercana al intelecto, al ser, a la vida y a la unidad.

Si esto es así, en la compleja explicación de las partes del alma individual según sustancia, podemos vislumbrar la insistencia de la dependencia ontológica que Proclo encuentra entre ellas y, por tanto, conviene explicar de qué modo esa dependencia se entiende en términos de interconexión necesaria entre una unidad que se multiplica y una multiplicidad que se unifica.

A continuación, intentaremos integrar los planteos de la Disertación VII con los de las dos obras teológicas en el marco de una metafísica de la unidad.

La unidad del alma

En los apartados anteriores, hicimos hincapié en el aspecto divisible y temporal del alma: entendida en sentido general, a la luz de su distinción respecto de la eternidad e indivisibilidad del intelecto; y, respecto del alma individual, destacamos su carácter tripartito en términos sustanciales. Sin embargo, hemos advertido que, en ningún caso, se trata de una multiplicidad sin más; ella misma forma parte de la serie de la unidad, pues, como hemos visto, ella tiene actividad cognitiva, vida, ser y unidad por participación. En el caso del alma individual, a su vez, constatamos que la capacidad unificante la tiene en sí misma, en lo más divino de ella, es decir, en el *lógos*. Ahora bien, para mostrar el modo en que Proclo aplica esta concepción unitaria del alma individual, conviene atender al hecho de que, en su esquema, el conocimiento de sí se alcance de modo completo en la propia alma mediante la aprehensión de lo Uno en ella misma.¹⁵ En este sentido, proponemos volver al primer Libro de la *Teología Platónica*, en donde Proclo afirma:

Porque Sócrates en el *Alcibíades I* ha dicho correctamente que entrando el alma en sí misma verá tanto las otras cosas como al dios, porque volviéndose hacia la unificación de sí misma (εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν) y hacia el centro de la vida toda, desembarazándose de la multiplicidad y de la diversidad de las potencias múltiples en ella, se eleva hacia la alta observación de los seres (TP, I3 15 21- 16 1).

Y unas líneas más adelante:

... del mismo modo creo que, por la contemplación del todo, el alma mirando lo que viene después de ella mira las sombras y las imágenes de los seres, pero cuando se convierte hacia ella misma desarrolla su *ousía* y sus razones (λόγοι); y primero como viéndose sólo ella misma, luego ahondando en el conocimiento de sí misma encontrará tanto el intelecto en ella como los órdenes de los seres, retirándose hacia el interior de ella y por así decir hacia el santuario del alma, por medio de aquél contempla, habiendo cerrado los ojos, tanto la clase de los dioses como las hénadas de los seres. Porque todo está en nosotros de un modo psíquico y a través de éste conocemos naturalmente todas las cosas, cuando despertamos las potencias (que hay) en nosotros y las imágenes del todo. (TP I2 16 7-18)

¹⁵ Para un análisis sobre lo Uno en el alma, ver Beierwaltes (1988: 397-411), quien ofrece una explicación de la presencia del Principio en el alma individual, lo "Uno en nosotros", atendiendo especialmente a la dialéctica negativa, para dar cuenta del modo en que el pensamiento del pensamiento se trasciende a sí mismo deviniendo en un no-pensamiento.

En este pasaje, se verifica la deuda que Proclo enuncia con los diálogos de Platón. Al inicio de este trabajo, hemos señalado el carácter revelado que la filosofía platónica tenía para Proclo. Eso daba lugar a la pregunta acerca de cómo el alma individual –que no mantiene ningún tipo de contacto eterno con lo eterno, sino que manifiesta una actividad sucesiva– es capaz de transitar un camino que la lleve hacia la aprehensión de aquella revelación. Siguiendo el planteo de Gersh, para quien hay una continuidad entre doctrina revelada y proceso deductivo sostenida por el propio esquema metafísico de Proclo, entendemos que en este pasaje podemos hallar una clave.

En primer lugar, puede constatarse que Proclo encuentra en el alma una diversidad que le es propia o constitutiva. Pero esa diversidad se asocia con su actividad cognitiva, no con su *ousía*, pues ella es capaz de mirar a los seres que vienen después y, a su vez, puede volverse hacia sí y encontrar en sí misma su propia unidad, conocerse a sí misma y, en consecuencia, contemplar (sin ojos) lo que es superior a ella en ella. Cabe destacar que se subraya que este movimiento se dirige exclusivamente hacia sí misma: Proclo lo entiende como un movimiento “hacia una unificación de sí misma” (εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν). La búsqueda se dirige a la Unidad que el alma tiene en sí misma, a pesar de toda su diversidad manifiesta. Ahora bien, si “desembarazarse de la multiplicidad propia del alma” es requisito para la *hénosis*, cabe la pregunta: ¿cómo es posible ese desprendimiento de la multiplicidad desde el momento en que su actividad está ligada al devenir o bien contiene múltiples partes? O, del otro lado, ¿cómo entiende Proclo esa multiplicidad al interior del alma individual que debe ser unificada mediante la visión de sí misma para poder conocerse y conocer lo superior? En primer lugar, conviene recordar cómo se entiende la Unidad del alma. En la proposición 28 de los *Elementos de Teología*, afirma: “Todo ser que produce hace existir a seres semejantes a sí mismo antes que a los que son desemejantes.” Y despliega:

Puesto que el productor es necesariamente superior al producto, nunca podrán ser ellos absolutamente semejantes el uno al otro, ni con igual potencia. Si no son idénticos e iguales, sino diversos y desiguales, o existe entre ellos total separación, o unidad y separación al mismo tiempo. Supongamos que hay total separación: en este caso estarán privados de cualquier vínculo y no habrá simpatía (συμπαθῆς) alguna entre lo producido y su causa. En consecuencia, tampoco participará el uno del otro, pues son bajo todo punto de vista distintos. Lo participado, en efecto, instaura una comunicación con lo que participa en relación a aquello de lo cual ha participado. Por lo demás, es necesario que lo causado participe de la causa en tanto recibe de ella su ser.

Esta proposición –que encuentra un desarrollo detallado en el capítulo 2 del Libro III de la *Teología Platónica*– muestra una de las preocupaciones más relevantes del sistema procleano: el de la continuidad. Al respecto, observa Dodds (1963: 216): “Continuidad espiritual significa que el intervalo cualitativo entre cualquier término de la procesión y su consecuente inmediato es la mínima diferencia compatible con la distinción; por lo tanto, no hay lagunas en la donación divina”. La relación entre los términos inmediatos de la procesión no es ni de identidad recíproca ni de diferencia absoluta, sino que en cada instancia está presente el todo al modo en que esa serie es. Si así no fuera, no podría sostenerse la conexión que todo tiene con todo. En este pasaje de los *Elementos de Teología*, encontramos la noción clave de συμπαθῆς, a propósito de la cual Chlup (2012:164) explica que el término *sympátheia* caracteriza el vínculo que existe entre miembros de cualquiera de las series verticales, no sólo horizontales, que conectan las cosas con sus Hénadas trascendentes. Ahora bien, aclara este autor, esta *sympathía* no implica transmutación ontológica: así como el alma tiene un intelecto

psíquico capaz de imitar al intelecto como tal, así también tiene una facultad aún más alta que le permite “reproducir” a lo Uno¹⁶.

En efecto, mediante las nociones de semejanza y participación, y con vistas a preservar la trascendencia de lo Uno sin dinamitar la continuidad, Proclo tiene las herramientas teóricas para sostener la *sympátheia* y la doctrina de “todo en todo” que se le atribuye. La procesión desde la unidad máxima transmite mediante participación esa unidad al ser. Él, a su vez, semejante a su anterior, transmite el ser que le es propio y la unidad que es recibida a la vida. La cadena continúa reproduciendo la misma lógica tanto para la vida respecto del intelecto, como para el intelecto respecto del alma. En el orden de los seres, cada cabeza de serie transmite su particularidad. De este modo, el alma es lo que ella es propiamente, pero también es intelecto, vida, ser y Uno en tanto recibe lo que ellos son, tal como pudimos ver en el capítulo 6 del Libro III de la *Teología Platónica*. Ahora bien, del otro lado, todo lo que es capaz de conversión, lo es conforme a su propia particularidad. En el caso del alma, la conversión se da por lo que ella misma es hacia lo que ella misma posee por participación.

Si esto es así, la causa da *ousía* al efecto por la procesión, pero la conversión le da su “particularidad”. Por eso es claro que todo lo que es capaz de conversión, como el caso del alma, lo es porque pertenece a una serie particular, la psíquica, pero, en última instancia, forma parte de la cadena más universal que se remonta a la unidad.

Ahora bien, al interior de la serie psíquica, encontramos diferentes tipos de almas. Cada una de ellas tiene su particularidad al modo en que ella es. Finamore y Kutash explican que hay una “primera alma” o “alma universal” que no participa y constituye el primer orden por encima del cosmos: la Hénada participable que no participa de lo Uno imparticipable y encabeza la serie psíquica es una mónada universal e hipercósmica. Luego proceden las almas hipercósmicas o divinas que son dioses psíquicos que nunca descienden. Cada uno de ellos es nuevamente la mónada de una cadena de almas que pertenecen específicamente a esa divinidad. Después de las almas divinas siguen las almas que están siempre en compañía de sus dioses; sólo entonces vienen las almas particulares. Se dividen en almas que a veces están en compañía de dioses, moviéndose entre el reino divino y el material, y almas que siempre descienden. Una variación de esta última división es la de las almas que descienden sin daño y las almas que se corrompen en su descenso. Incluso el último subtipo es capaz de reversión, pero solo ocasionalmente (Finamore-Kutash 2016: 123). El esquema sintetizado por Finamore y Kutash da cuenta de que cada eslabón de la cadena tiene particularidades que le son propias y características que obtiene por participación. El alma individual se inserta en esta cadena manifestando en sí misma todo lo que es anterior en la medida en que es capaz y reproduce, a su vez, la lógica de procesión de la serie a la que pertenece.

Hasta aquí, podemos extraer algunas notas que entendemos pueden sintetizar los rasgos principales acerca del alma para comprender su carácter múltiple y uno. El alma, que tiene la eternidad por participación, permite la temporalidad. Su actividad cognitiva implica una sucesión o una secuencia. Su *ousía*, sin embargo, está más allá de lo corpóreo pues el cuerpo se mueve, no por sí mismo, sino por participar de ella que es principio de movimiento. A su vez, hay en el alma individual tres partes –entendidas

¹⁶ Es evidente que la concepción procleana de *hénosis* asociada con la interiorización de la propia alma sobre sí misma resulta de la lectura integrada de precursores de la tradición platónica y de los *Oráculos Caldeos*. En este sentido, Chlup aclara que Proclo a menudo se refiere a la facultad mediante la que el alma logra hacerse como el intelecto (*noeidés*) y luego como lo Uno (*henoeidés*) como ‘la flor del intelecto’. Más allá de la flor del intelecto, el alma debe poseer una facultad distinta que le permita intuir a lo Uno como tal. Esta es ‘la flor de toda el alma’, o ‘lo uno en el alma’ propiamente dicho. Ambas flores son concéntricas, tienen una unidad y es hacia ella a donde se dirige la práctica teúrgica. Ver Chlup (2012: 164 y ss.).

como *ousíai*- que logran unificarse en una sola por enmarcarse en una jerarquía causal que podemos, a esta altura, asociar con el movimiento (aquello que, en términos de la Disertación VII, podemos asociar con el impulso). En esto parece consistir la particularidad del alma, pues antes que ella no había movimiento, aunque existían sus condiciones de posibilidad: la vida y el intelecto.

Con esto en mente, entendemos que la distinción entre alma e intelecto para Proclo no sigue la matriz plotiniana, como podemos verificar en su explicación del carácter móvil del alma en el final de la proposición 20 de los *Elementos de teología*:

Así pues, si el alma siendo movida por sí misma mueve a los otros seres, antes de ella ha de existir el ser que imprime movimiento estando inmóvil. Ahora bien, el intelecto imprime movimiento estando inmóvil y en actividad permanente sin cambio. El alma, en efecto, a través del intelecto participa de la eterna actividad del pensamiento, tal como el cuerpo participa a través del alma del movimiento autónomo. Porque si la eterna actividad del pensamiento estuviese primariamente en el alma, sería inmanente a toda alma, como precisamente ocurre con el movimiento autónomo. Este, pues, no es un carácter primario del alma, por lo que tiene que existir antes de ella el ser que primariamente está dotado de pensamiento: por lo tanto, antes de las almas está el Intelecto.

Como se ve, Proclo insiste en la distinción entre alma e intelecto y rechaza que pueda haber una “parte intelectual” del alma como si en ella misma hubiera algo superior inmóvil, tal como Plotino propuso. En contraste, entre ella y su generador hay una distancia propia de la participación y de la semejanza. Distancia que implica, a su vez, la pertenencia a la serie en la que cada integrante contiene en sí mismo no solamente lo que le seguirá, sino también aquello que lo precede. De ahí que el alma, sin distinguirse en partes o facultades a la manera plotiniana, contiene en sí misma, en modo psíquico, al intelecto, a la vida (en consonancia con la *ousía* más divina, la parte racional) y, en consecuencia, a lo Uno en ella. De este modo, tiene la capacidad de unificarse, desembarazándose de su multiplicidad constitutiva, mediante una conversión hacia sí misma, como señaló en el pasaje de la *Teología Platónica* antes citado. El proceso de conversión y autounificación supone llevar a cabo la actividad que le es propia conforme a lo que ella es, es decir, la actividad cognitiva sucesiva, racional. Emprendido ese camino, el tránsito debe completarse desatendiendo esa actividad pues la concreción de la unificación ya implica el abandono de la multiplicidad. La actividad ulterior, no sucesiva ni racional, deberá asociarse ya con prácticas no racionales que el alma emprende tras haber recorrido el camino racional que le pertenece como propio.

Finalmente, creemos que es posible afirmar la doble necesidad teórica que el alma presenta. Por una parte, es necesario que sus partes sean diferentes, pues de ello depende su carácter intermediario; por otra parte, es necesaria su unidad, dada por una especie de derivación causal, común y jerárquica, hecho que podría explicar, a su vez, que ella sea una unidad capaz de gobernarse a sí misma y al cuerpo. Si esto es así, no se trata de una multiplicidad, sino que el alma es una unidad desplegada, al interior de sí misma. Y en este sentido la *ousía* del alma es, por tanto, *hen kai polla*, fórmula que, desde Platón, fue transformada a lo largo de toda una tradición que responde a una misma idea medular: la concepción unitaria de la multiplicidad como fundamento metafísico de todo lo real de la que el alma juega un papel central, pues, para Proclo, como afirma Trouillard (1972: 7) “La filosofía, por tanto, se mueve en la relación entre el alma y lo Uno”.

Bibliografía

Fuentes: ediciones y traducciones

- » Abbate, M. (2004). *Proclo, Comento alla Repubblica di Platone*. Milano: Bompiani.
- » Abbate, M. (2019). *Proclo, Teologia Platonica*. Milano: Bompiani.
- » Baltzly, D., Finamore, J. F., Miles, G. (2018). *Proclus, Commentary on Plato's Republic, Volume I, Essays 1-6*, (trads.), Cambridge: Cambridge University Press.
- » Baltzly, D., Finamore, J. F., Miles, G. (2022). *Proclus, Commentary on Plato's Republic, Volume II, Essays 7-17*, (trads.), Cambridge: Cambridge University Press.
- » Dodds, E. R. (1963). *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- » García Valverde, J. M. (2017). *Proclo, Elementos de teología, Sobre la providencia y El destino y el mal*. Ed. y trad. de ---. Madrid: Trotta.
- » Igal, J. (2000). *Plotino, Enéadas III-IV*, intr., trad. y notas de ---. vol. 2. Madrid: Gredos.
- » Kroll, W. (1899 – 1901) (ed.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol. Leipzig: Teubner, [Reimpresión Amsterdam: Hakkert, 1965].
- » Nieva, J. M. (2016). *Proclo, Teología Platónica*, trad., introd. y notas de ---. Buenos Aires: Losada.
- » Saffrey, H. D. y Westerink, L. G. (1968-1997), *Proclus, Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par ---, 6 vols. Paris: Les Belles Lettres.

Bibliografía complementaria

- » Beierwates. W. (1988). *Proclo I Fondamenti Della Sua Metafisica*. (trad. italiana Scotti, N.). Milano: Vita e pensiero.
- » Bonazzi, M. (2015). *Il platonismo*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- » Caluori, D. (2015). *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Chiaradonna, R., (2005). La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili. En Canone E. (ed), *Per una Storia del Concetto di Mente*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- » Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Dodds, E. R. (1947). Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 37, Parts 1 and 2, pp. 55-69.
- » Finamore, J. & Kutash, E. (2016). Proclus on the *Psyché*. En D'Hoine P. & Martijn, M. (eds.), *All From One: A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press.
- » Gersh, S. (2014). Proclus as theologian. En Gersh, S. (ed.) *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance* (pp. 80-17). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Lisi, F. (2009). Ποικιλία en el *Comentario a la República* de Proclo. En Berardi E., Lisi, F. y Micallella, D. (eds.), *Poikilia: Variazioni sul tema*, pp. 333-345. Acireale: Bonanno.

- » Longo, A. (2010). Note sulla tesi di Plotino dell'anima non discesa: l'approccio dialettico e l'apporto della 'Repubblica' di Platone. En in Bonelli, M. y Longo, A. (eds), *Quid est veritas? Hommage à Jonathan Barnes*. Napoli: Bibliopolis, pp. 219-231.
- » Mac Isaac, G. (2009). The Soul and the Virtues in Proclus' *Commentary on the Republic of Plato*. *Philosophie antique*, 9, pp. 115-143.
- » Martijn, M. (2022), From Plotinus to Proclus. En Wilberding, J. & Gerson, L. (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-89.
- » Redondo Ornelas, J. M. (2019). Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía. *Nova Tellus*, 37/1, Enero-Junio, pp. 73-98.
- » Redondo Ornelas, J. M. (2017). Observaciones sobre el alma en el platonismo de Plotino y Proclo. En Priani Saisó, E. (coord.) *Sobre el alma*. Mexico: Bonilla Artigas Editores.
- » Rist, J. M. (1967). Integration and the Undescended Soul in Plotinus. *American journal of Philology*, LXXXVIII pp. 410-422.
- » Steel, C. (1997). Breathing thought: Proclus on the innate knowledge of the soul. En Cleary, J. (ed.) *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, pp. 293-309. Leuven: Leuven University Press.
- » Tanaseanu-Dobler, I. (2013). *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- » Taormina D. P. (2010). Giamblico e Plotino sull'anima individuale. En Taormina y Piccione (intr. texto, trad. y notas) *I frammenti delle Epistole di Giamblico*, cap. IV: Napoli: Bibliopolis.
- » Trouillard, J. (1972). *L'Un et l'ame selon Proclus*. Paris: Belle Lettres.
- » van Liefferinge, C. (1999). La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus. *Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique*.
- » Velásquez, Ó. (1991). La teúrgia: un ensayo de interpretación en sus fuentes originarias. *Seminarios de Filosofía* 4. Santiago de Chile: PUC, pp. 77-94
- » Zamora, J. M. (2014), "Forjadores de mitos". El discurso poético en el *Comentario a la República* de Proclo. *Eidos* 20, pp. 145-172.

