

Capítulo V

EL INFINITO COMO PRINCIPIO EN PROCLO

Jesús de Garay
Universidad de Sevilla¹

1. Introducción

Esta investigación abordará la cuestión del Límite (*πέρας*) y la Infinitud (*ἄπειρα, ἄπειρον*) como principios, a partir de la exposición crítica que realiza Aristóteles de las doctrinas pitagóricas y platónicas.

En las páginas que siguen se analizará la interpretación de esta doctrina por parte de Proclo, quien concede una especial relevancia a dichos principios. Las referencias a esta doctrina se encuentran dispersas en todos sus escritos, pero me atenderé primariamente al libro III de la *Teología Platónica*, capítulos 8 al 10, donde se encuentra la exposición más sistemática y detallada. Además aludiré más brevemente a otros textos, como las proposiciones 89 a 92 de los *Elementos de Teología*², algunos lugares del comentario al *Timeo* (I, 176.6 - 177.2), del comentario al *Parménides* (VI, 1118.9 - 1124.37; y especialmente 1119 ss) y del comentario al primer libro de los *Elementos* de Euclides (5.11 - 7.12)³, así como al tratado *De malorum subsistentia*.

El objetivo de este estudio es mostrar la continuidad de la doctrina de Proclo sobre el infinito con el pitagorismo y platonismo analizado -y criticado- por Aristóteles en la *Metafísica*. Asimismo se examinan cuáles son los argumentos aducidos por Proclo como respuesta a las críticas aristotélicas.

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

2 Cf. en particular las notas de Dodds, pp. 246-9: *Proclus. The Elements of Theology*, E.R.Dodds (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1971.

3 Cf. Th.Pl., III, nota 120: *Proclus. Théologie platonicienne*, H.D. Saffrey y L.G. Westerink (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.

No se abordarán aquí –por falta de espacio– otras muchas cuestiones importantes vinculadas con este punto, como lo relativo a las doctrinas no escritas de Platón o la presencia de estos principios en la Academia Antigua (en particular en Espeusipo y Jenócrates), en el neopitagorismo o en el platonismo medio. Asimismo mis referencias a otros pensadores neoplatónicos se limitarán a su relación con la interpretación de Proclo. En particular hay dos autores que merecerían un tratamiento más detenido: en primer lugar, Siriano (maestro de Proclo, que es el auténtico iniciador de la doctrina del Límite y lo Ilimitado como principios, dentro del neoplatonismo); sus ideas al respecto están expuestas en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, libros B, Γ, M y N⁴. Y en segundo lugar, Damascio, que recoge en lo esencial las tesis de Proclo, pero sometiéndolas a una severa crítica; además, Damascio es el único neoplatónico del que conservamos su *Comentario al Filebo*, diálogo de referencia en estos autores para la doctrina del Límite y el Infinito.

La exposición constará de tres partes:

1º) Exposición crítica que hace Aristóteles de los dos principios πέρασ-
ἄπειρον, principalmente en *Metafísica* A, M y N.

2º) Análisis de la doctrina de Proclo acerca de estos dos principios.

3º) Por último, examen del Infinito como principio en Proclo, y su relación con la potencia y la materia.

2.- Exposición crítica de Aristóteles

Según Aristóteles, se debe a los pitagóricos la doctrina acerca del Límite y el Infinito como principios. Al igual que otros filósofos anteriores, “los pitagóricos afirmaron que los principios son dos, a lo cual añadieron la siguiente matización que ya es característica de ellos: opinaban que lo Limitado y lo Ilimitado (τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον) y lo Uno no son otras tantas naturalezas distintas, como, por ejemplo, el fuego o la tierra o cualquier otra cosa semejante, sino que lo Ilimitado mismo (αὐτὸ τὸ ἄπειρον) y el Uno mismo (αὐτὸ τὸ ἓν) son la substancia (οὐσίαν) de aquellas cosas de que se predicán”⁵. En *Física*, Γ-4, Aristóteles destaca el acuerdo entre Platón y los pitagóricos respecto a este punto: “Algunos, como los pitagóricos y Platón, dicen que el Infinito

4 Cf. en particular *In Met.*, p.112.14 - 113.36 (Kroll).

5 *Met.*, A-5, 987a13-19. Respecto al texto griego de la *Metafísica*, me atengo a la edición de V. García Yebra (Gredos 1970). En cuanto a la traducción, sigo con algunas modificaciones la de T. Calvo (Gredos 1994).

existe por sí mismo (καθ' αὐτὸ); no como existiendo como accidente en otra cosa, sino siendo él mismo substancia (οὐσίαν)"⁶.

Así pues, Aristóteles entiende que hay coincidencia en dos puntos de las doctrinas de los pitagóricos y de Platón:

1º) Hay dos principios esenciales de todas las cosas: el Límite y lo Ilimitado.

2º) Tanto el Límite como lo Ilimitado son realidades sustanciales que existen por sí mismas.

No obstante, Aristóteles señala algunas divergencias doctrinales entre los pitagóricos y Platón⁷. La diferencia principal entre ambos tiene que ver con la separación que Platón establece entre el mundo sensible y las Ideas, de donde se derivan otras muchas divergencias acerca de los números y los principios primeros. "Puesto que las Formas son causa de lo demás, Platón creyó que los elementos de las Formas son los elementos de todas las cosas que son (στοιχεῖα πάντων); que lo Grande y lo Pequeño (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν) son principios en cuanto materia (ὡς ὕλην), y el Uno lo es como substancia (ὡς οὐσίαν); pues a partir de lo Grande y lo Pequeño, por participación del Uno, las Formas son los Números. Al enseñar que el Uno es substancia, y que no se dice que es uno siendo otra cosa, su doctrina era semejante a los pitagóricos, y, al afirmar que los números eran las causas de la substancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos. Es, sin embargo, propio de Platón haber puesto una Díada (δυάδα) en vez de entender lo Ilimitado como Uno (ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός), así como el haber afirmado que lo Ilimitado se compone de lo Grande y lo Pequeño (τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ)"⁸.

Es decir, respecto a lo Ilimitado, Aristóteles señala que Platón modifica la doctrina pitagórica en cuanto que concibe lo Ilimitado como una dualidad entre lo grande y lo pequeño, y no como una unidad. Platón subraya así, en opinión de Aristóteles, la diferencia entre el Límite y lo Ilimitado, en tanto que el Límite es uno, mientras que lo Ilimitado implica una dualidad.

Los análisis aristotélicos pretenden ser minuciosos, distinguiendo además las diversas variaciones de estas doctrinas realizadas en el conjunto de la tradición pitagórica y platónica. Por ejemplo, alude a las diferentes interpretaciones de la Díada: lo Desigual (τὸ ἄνισον), la Pluralidad (τὸ πλῆθος), lo Mucho y lo Poco (τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον), el Exceso y el Defecto (τὸ ὑπερέχον καὶ

6 Fis., III-4, 203a 4-6. Sigo el texto griego de H. Carteron (Les Belles Lettres 1973)

7 Cf. Met., A-6

8 Met., A-6, 987b18-27.

ὑπερχόμενον), lo Otro (τὸ ἕτερον) y lo Diverso (τὸ ἄλλο)...⁹ No obstante, insiste Aristóteles en que estas variaciones no implican “ninguna diferencia con respecto a algunas de sus consecuencias, sino solamente con respecto a las dificultades de carácter lógico”¹⁰.

Las objeciones de Aristóteles son por una parte muy meticulosas descendiendo a detalles de doctrinas particulares, y por otra parte reitera argumentos generales válidos para todas las doctrinas pitagóricas y platónicas¹¹.

Si nos limitamos exclusivamente a los argumentos esenciales frente al concepto de Infinito como principio, en primer lugar hay que mencionar la crítica más genérica de que los principios pitagóricos y platónicos no explican suficientemente la realidad física particular¹², y en concreto no dan razón del movimiento: “No explican en absoluto a partir de qué puede originarse el movimiento, dado que solamente hay, como sustrato (ὑποκειμένων), el Límite y lo Ilimitado, lo Impar y lo Par”¹³. Estos principios son más adecuados para explicar las realidades superiores (τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων)¹⁴, pero no las físicas, por lo que son incapaces de explicar la Naturaleza¹⁵. Hay otro argumento en parte dependiente de éste, por el que Aristóteles reprocha a los platónicos que “hacen que todo principio sea un elemento”¹⁶, es decir consideran que toda causa es una causa inmanente al compuesto, y en consecuencia ignoran la causa del movimiento.

En segundo lugar, otra de las objeciones básicas de Aristóteles se refiere a que los contrarios no pueden ser los principios de los entes, tal como proponen los pitagóricos¹⁷. Efectivamente el Límite y el Infinito son definidos como contrarios y como principios. Pero -objeta Aristóteles- la substancia no tiene contrarios, mientras que los contrarios requieren un sujeto previo del que se prediquen, por lo que siempre son afecciones y accidentes (πάθη καὶ συμβεβηκότα)¹⁸.

9 Cf. Met., N-1

10 Met., N-1, 1087b19-20

11 Un análisis detallado de los argumentos aristotélicos puede verse en el estudio clásico de J. Annas, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Clarendon Press, Oxford, 1976; así como en E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

12 Cf. p.ej. A-8, 990a5ss

13 A-8, 990a8-9

14 Cf. A-8, 990a6-7

15 Cf. A-9, 992b8-9

16 N-4, 1092a6-7

17 Cf. A-5, 986b3

18 Cf. N-1, 1088a17

Una tercera objeción de Aristóteles es que Platón convierte a la relación (τὸ πρὸς τι) en un principio: “Lo Grande y lo Pequeño, y todas las cosas tales, son necesariamente términos relativos. Ahora bien, lo relativo es, de todas las categorías, la que menos es una naturaleza o substancia (φύσις τις ἢ οὐσία), y es posterior a la cualidad y a la cantidad. Y como se ha dicho, la relación es una afección de la cantidad (πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρὸς τι), pero no materia (ἀλλ’ οὐχ ὕλη) [...]. Y una señal de que lo relativo no es, ni mucho menos, una substancia ni un ente (οὐσία τις καὶ ὄν τι), la tenemos en que es lo único de que no hay ni generación ni corrupción ni movimiento”¹⁹. Al hacer de la relación un principio, dice Aristóteles, los platónicos se contradicen a sí mismos, pues ponen a lo que es por otro como principio de lo que es por sí: es decir, ponen a la relación como principio de las Ideas²⁰.

En cuarto lugar, Aristóteles objeta que el concepto de unidad utilizado por los platónicos resulta confuso y equívoco. ¿Es la Díada algo uno o está compuesto de unidades? Y en general, ¿los números son unidades diferenciadas o constan de una suma de unidades?²¹ Aristóteles entiende que hay un error de partida que consiste en hacer del Uno un principio primero²², cuando propiamente no hay una substancia del Uno en sí mismo (οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἐνὸς καθ’ αὐτὸ οὐσίας)²³, porque el uno es esencialmente medida²⁴, y medida de alguna pluralidad (μέτρον πλήθους τινός)²⁵.

Por último, hay todo un conjunto de argumentos de Aristóteles que coinciden en un reproche fundamental: Platón (y en general pitagóricos y platónicos) tiene un concepto equivocado de la materia, al haberla definido como Díada. Según Aristóteles, la razón por la que caracterizaron a la materia como Díada fue que los números “se generan de forma natural a partir de ella (εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γενᾶσθαι), como de una sustancia blanda (ὥσπερ ἐκ τινοῦ ἐκμαγείου)”²⁶. Es decir, al haber convertido a los números en principios, se han visto obligados a buscar una causa material de los números, y la han encontrado en el Infinito y en la Díada de lo Grande y lo Pequeño²⁷.

19 Cf. N-1, 1088a21-31

20 Cf. M-4, 1079a14-19; A-9, 990b19-21

21 Cf. M, 7-8

22 Cf. N-4, 1092a7

23 Cf. N-1, 1088a3-4

24 Cf. N-1, 1087b33

25 Cf. N-1, 1088a4-5

26 A-6, 987b34-988a1

27 Sobre el Límite y la Infinitud como principios de los números en Proclo, cf. In Eucl., 5,14-7,12 (Friedlein).

Sin embargo, señala Aristóteles, “sucede precisamente lo contrario. Desde luego, no es razonable que suceda así. Pues de la materia pretenden producir muchas cosas, pero en cambio la Forma (τὸ εἶδος) sólo genera una vez (ἅπαξ γεννᾷ μόνον); pero a la vista está que de una sola materia se produce una sola mesa (ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα), mientras que el que imprime la forma (ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων), siendo uno (εἷς ὢν), hace muchas (πολλὰς ποιεῖ). Lo mismo sucede con el macho con relación a la hembra; pues ésta queda fecundada con un solo apareamiento, mientras que el macho podría fecundar a muchas hembras. Y ciertamente, las parejas propuestas son imitaciones de aquellos principios”²⁸. Es decir, según Aristóteles, el error de pitagóricos y platónicos consiste en haber concebido a la materia como generadora de la multiplicidad, como si de una madera se pudieran hacer muchas mesas, cuando la realidad es la contraria, que de una madera sale sólo una mesa, mientras que con una idea de mesa, se pueden hacer muchas mesas. La materia es ante todo pasividad, y por lo tanto no puede ser causa activa de la generación.

Aristóteles interpreta el principio platónico de lo Ilimitado -lo Grande y lo Pequeño- como el elemento material del que toda realidad estaría compuesta. Su objeción entonces es que las cosas eternas, si están compuestas, no pueden ser eternas, pues lo que está compuesto se puede generar y destruir, y por lo tanto puede no existir o no haber existido. “No es eterno lo que puede no ser (μὴ αἰδίων τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι)”²⁹. Ninguna substancia eterna puede incluir en sí elementos que la constituyan³⁰. “Ninguna substancia es eterna si no es acto (οὐδεμία ἐστὶν αἰδῖος οὐσία ἐὰν μὴ ᾗ ἐνέργεια)”³¹.

Para Aristóteles, la pluralidad existe desde siempre³². No hay que buscar una única substancia, un Uno en sí, del que deriven todas las demás realidades. “Es absurdo, o mejor, imposible (ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον) que, cierta naturaleza única existente (τὸ μίαν φύσιν τινὰ γενομένην) sea la causa de que algo del ente sea esto, y lo otro cualidad, y lo otro cantidad, y lo otro lugar”³³. En todo caso, si hay que buscar el no-ente del que procede la multiplicidad de los entes, se encontrará en el ser como potencia, o mejor, en el no-ser como potencia³⁴. El sentido primero de potencia, según Aristóteles, es “principio de cambio producido en otro, o en el mismo en cuanto otro (ἀρχὴ μεταβολῆς

28 A-6, 988a1-7

29 N-2, 1088b23-24

30 Cf. N-2, 1088b27-28

31 N-2, 1088b26

32 Para una argumentación detallada de esta tesis, cf. J. de Garay, *Aristotelismo*, Thémata, Sevilla, 2007, en especial pp.13-63.

33 N-2, 1089a12-15

34 Cf. N-2, 1089a15-31

ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο)''³⁵: la potencia es principio de alteridad, en tanto que hace posible el cambio.

Pero la potencia, en tanto es no-ente, es algo indeterminado e imperfecto, y procede, a su vez, de lo perfecto, que es el acto. Para Aristóteles el acto es anterior a la potencia³⁶, y por tanto la dificultad de explicar cómo puede existir una pluralidad de sustancias en acto y no una sola³⁷ no puede resolverse mediante el recurso a la potencia.

En consecuencia, la potencia no puede ser primera, porque el acto precede siempre a la potencia. Y por tanto, poner lo Infinito como principio es un error, porque es potencia: algo indeterminado, imperfecto, no-ente. "Es evidente que ni los principios ni las entidades primeras reciben una explicación correcta. Pero tampoco está en lo cierto quien asimile los principios del Todo (τὰς τοῦ ὅλου ἀρχάς) al principio de los animales y de las plantas basándose en que las cosas más perfectas provienen siempre de cosas indeterminadas e imperfectas, y diga por eso que también es así en las entidades primeras, de modo que ni el Uno mismo sería algo determinado. Y es que también en aquel caso son perfectos los principios de los que proceden tales cosas; un hombre, en efecto, engendra a un hombre, y el semen no es lo primero''³⁸. Es decir, si lo Ilimitado fuese principio, entonces el Límite y el Uno estaría también afectado de indeterminación.

El infinito aparece sólo en el conocimiento. Pero no es ni un principio ni una sustancia. "El infinito (τὸ ἄπειρον) no está en potencia en el sentido de que vaya a ser capaz ulteriormente de existir separado en acto, sino en el conocimiento (γνώσει). En efecto, el que la división no llegue a término comporta que tal acto exista potencialmente y no, al contrario, que exista separado''³⁹. Lo ilimitado existe en tanto la razón puede continuar dividiendo o sumando indefinidamente, pero no porque exista un Infinito separado en acto.

En resumen, las objeciones de Aristóteles frente al infinito como principio son razonablemente claras: 1º) El Límite y lo Ilimitado no explican el movimiento. 2º) Los contrarios no pueden ser principios, porque la sustancia no tiene contrarios. 3º) Al convertir en principios al Límite y lo Ilimitado, hacen de la relación (entre el Límite y lo Ilimitado) la primera de las categorías, cuando propiamente la relación no es sustancia ni ente, y es la menor de las categorías. 4º) Resulta confuso en qué sentido lo Ilimitado es uno, confusión

35 ©-1, 1046a11

36 Cf. ©, 8-9

37 Cf. N-2, 1089b31-32

38 N-5, 1092a10-17

39 ©-6, 1048b14-15

que tiene su raíz en hacer del Uno en sí mismo una substancia, cuando propiamente el uno es esencialmente medida. 5º) Es equivocado interpretar lo Ilimitado como materia generadora de la multiplicidad, porque la materia es principio de individuación y no de multiplicidad, es pasividad y no actividad. 6º) No hay infinito en acto sino sólo en potencia; pero el acto precede siempre a la potencia; por tanto, el infinito no puede ser principio.

Los pensadores platónicos, después de Aristóteles, intentarán responder a las críticas de Aristóteles de diversos modos. En especial, ya en Plotino hay un rechazo de la doctrina aristotélica acerca de la primacía del acto sobre la potencia: “Lo primero es potencia e inagotable potencia”⁴⁰. “Lo segundo es acto, pero lo primero es potencia de todas las cosas”⁴¹. Los pensadores neoplatónicos subrayarán con especial énfasis esta subordinación del acto a la potencia. Para ello, desarrollarán las mismas indicaciones de Aristóteles sobre la potencia: “Potencia (ἡ δύναμις) y ser potente (τὸ δύνασθαι) se dicen en muchos sentidos [...]. Todas son ciertos principios, y se dicen tales por relación a una primera, que es el principio de cambio producido en otro, o en el mismo en cuanto otro. [...] En cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer (μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) [...] pero en otro sentido son distintas. Y es que la una está en el paciente [...] y la otra en el agente”⁴². Es decir, la potencia es también potencia activa y no sólo pasiva. Precisamente es la consideración aristotélica de la potencia como potencia activa lo que servirá de punto de apoyo a Proclo para establecer el Infinito como principio.

3.- Los dos principios (πέρας-ἀπειρία) en Proclo

La introducción de los dos principios (πέρας y ἀπειρία) inmediatamente después del Uno en sí, es algo característico del neoplatonismo de Atenas, a partir principalmente de Siriano⁴³, aunque quizá en Jámblico se pueda encontrar ya alguna primera indicación⁴⁴. Será Proclo, no obstante, quien consagrará

40 V.3,16,2-3

41 V.3,15,32-33. Cf. III.8,10,1; V.4,1,25-26; V.1,7,9-10.

42 ©-1,1046a4-26.

43 Cf. Saffrey, Th.Pl.III, p.120; cf. también Dodds, op.cit., pp.246-9. Sobre la doctrina de los principios en Siriano, cf. Anne D.R. Sheppard, “Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus”, en H.J. Blumenthal y A.C. Lloyd (eds), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus ad Simplicius*, Liverpool University Press, 1982, pp. 1-17. Cf. también Cristina d’Ancona y Concetta Luna, “La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. Histoire de Problème (I) et Analyse des textes (II)”, en A.Ph. Segonds y C.G. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, 2000, pp. 189-277.

44 Cf. Dodds, op.cit., p.247.

esta doctrina, que será adoptada –con mayores o menores reticencias– por la tradición neoplatónica en el s.VI. En particular, Damascio volverá sobre esta doctrina⁴⁵, aunque de un modo crítico frente a Proclo⁴⁶.

El planteamiento de Siriano es explícitamente polémico contra Aristóteles, a quien acusa reiteradamente de haber malinterpretado las tesis platónicas sobre los principios. Proclo conserva esa misma actitud crítica frente a Aristóteles, pero en un contexto diferente. Mientras que Siriano comenta el texto aristotélico de la *Metafísica*, Proclo desea atenerse a una interpretación recta de los textos platónicos, por lo que sus referencias a Aristóteles no son tan explícitas, pero sí suponen un mayor desarrollo y sistematización.

En tanto que Proclo desea exponer fielmente la doctrina platónica de los dos principios, en esa misma medida examina de modo crítico otras interpretaciones de otros pensadores platónicos. En particular, concibe los dos principios como una forma de evitar el salto entre el Uno en sí y la segunda hipóstasis plotiniana. Precisamente uno de los rasgos más característicos del neoplatonismo de Proclo radica en su empeño por establecer mediaciones entre las hipóstasis plotinianas. El orden causal ha de ser absolutamente compacto, de tal modo que entre una causa y sus efectos haya no sólo una diferencia, sino también una continuidad gradual que pueda ser explicada. Según Proclo, Plotino ha expuesto las grandes líneas de la realidad, pero ha omitido en muchos casos las mediaciones. En concreto, los dos principios del Límite y la Infinitud tratan de explicar la relación entre el Uno (primera hipóstasis plotiniana) y el Ser (segunda hipóstasis). De hecho, Proclo no acostumbra a ceñirse a las tres hipóstasis plotinianas, prefiriendo referirse más bien a los órdenes (τάξεις), planos (πλάτη) o ámbitos (διάκοσμοι, διακομήσεις) de la realidad⁴⁷.

El interés de Proclo por caracterizar el ámbito intermedio entre el Uno y el Ser no se limita al Límite y a la Infinitud, sino que incluye además otras realidades intermedias: las hénadas, que se corresponden con las divinidades del politeísmo tradicional griego. La relación entre el Límite y la Infinitud, de un lado, y las hénadas por el otro, no es del todo clara en los escritos de Proclo⁴⁸. Esa falta de claridad fue subrayada por Damascio, quien considera errónea la doctrina procleana de las hénadas.

45 Cf. sobre todo el *Comentario al Filebo*.

46 Para el detalle de estas críticas, cf. G. van Riel, C. Macé y J. Follon (eds.), *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Introduction, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

47 Cf. A.C.Lloyd, "Procession and Division in Proclus", en H.J. Blumenthal y A.C. Lloyd (eds), op.cit., pp. 18-45, p.18.

48 Una interpretación convincente de la relación entre las hénadas y los dos principios (Límite e Ilimitado) ha sido propuesta por Gerd van Riel, "Les hénades de Proclus sont-elles composées de Limite et d'Illimité?", en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 85(2001) 417-432.

Sea como fuere, para Proclo no hay ninguna duda de que la doctrina de los dos principios (πέρας y ἄπειρον) es genuinamente platónica. Y el texto platónico que lo confirmaría es *Filebo*, en especial 23c-30e⁴⁹. Aunque Proclo acepta las interpretaciones anteriores según las cuales el *skopós*, el propósito, del diálogo es el bien específicamente humano (el bien para nosotros)⁵⁰, sin embargo su atención se dirige principalmente a la doctrina de los principios ahí expuesta. No conservamos su *Comentario al Filebo*, donde probablemente desarrollase otros aspectos del diálogo.

Como es sabido, los autores neoplatónicos –muy en especial a partir de Jámblico– consideraban el *Parménides* como el diálogo teológico por antonomasia, es decir, el diálogo donde Platón exponía su doctrina de los principios de un modo sistemático. Sin embargo, en el *Parménides* Platón no alude al Límite y lo Ilimitado como primeros principios. Por ello, el *Filebo* se convierte para Proclo en el texto esencial para apoyar su exégesis de Platón sobre los dos principios.

No obstante, en el capítulo 7 del libro III de la *Teología Platónica*, Proclo establece una vinculación entre *Parménides* y *Filebo*. Ahí recuerda cómo del Uno proceden todos los órdenes de dioses, y en general todo el orden inteligible. Hay una correspondencia entre la dialéctica del *Parménides* y las procesiones divinas. Parménides alude al Uno en sí por medio de las negaciones, mientras que en el *Filebo* Sócrates lo caracteriza como causa de todos los dioses inteligibles. En otros lugares, se alude al Uno con otras denominaciones. Esta diversidad de nombres es secundaria, ya que nuestro acceso al Uno es sólo parcial y mediante el silencio⁵¹.

Sin embargo, añade, contemplaremos con el intelecto (τῷ νῷ θεωρήσωμεν) la dualidad de principios (δυοειδεῖς ἀρχάς) que vienen después y a partir del Uno (ἀπ' αὐτῆς καὶ μετ' αὐτὴν)⁵². Pues esta díada de principios (τὴν δυάδα τῶν ἀρχῶν) es lo que sigue a la unidad de la deidad universal (μετὰ τὴν ἔνωσιν τῆς ὅλης θεότητος)⁵³. Todos los órdenes de dioses proceden de estos dos principios, y en esto –según Proclo– Platón asume la tradición teológica griega, en espe-

49 Vid. ya antes 16d-19a

50 Sobre el *skopós* del *Filebo* en Proclo y otros neoplatónicos, cf. G. van Riel-C. Macé-J. Follon, *Damascius, Commentaire au Philèbe*, op.cit., Introduction, pp. VIII-LXVIII. Cf. también Gerd van Riel, "Ontologie et théologie. Le *Philèbe* dans le troisième livre de la *Théologie Platonicienne* de Proclus", pp.399-413.

51 Cf. Th.Pl., III-7, 30,3-10 (Saffrey-Westerink)

52 ibid., 10-11

53 ibid., 11-13

cial órfica y pitagórica⁵⁴. En resumen, Proclo se considera en este punto no sólo fiel intérprete de Platón, sino además del conjunto de la teología griega (y desde luego, como también señalará, de la teología caldea). Las interpretaciones de Aristóteles significan, por el contrario, una desviación de esa tradición teológica.

Al término del cap.8, resume Proclo: “Con razón decía Sócrates que todos los seres existen a partir del Límite y del Infinito (ἐκ πέρατος εἶναι καὶ ἀπείρου) y que estos dos principios inteligibles proceden primeramente (πρώτως ὑφεστάναι) del dios. Pues es el Uno anterior a la Díada (τὸ πρὸ τῆς δυάδος ἐστὶν ἓν) lo que reúne a ambos, y los perfecciona, y los muestra (ἐκφαίνον) en todos los seres. Pues la unidad (ἡ ἕνωσις) está en todo lo real a partir de lo Primero, mientras que la división (ἡ διαίρεσις) en dos elementos procede de estas dos causas primordiales (ἐκ τῶν πρωτογενῶν τούτων αἰτίων), y por medio de ellas (διὰ τούτων) se eleva (ἀνατείνεται) hacia el principio indecible e incognoscible”⁵⁵.

Si comparamos la interpretación que Proclo hace de Platón y la de Aristóteles, es obvia la insistencia –típicamente neoplatónica– de Proclo acerca de la prioridad del Uno respecto al Límite y el Infinito, cuestión que en Aristóteles queda difuminada en la dualidad de los dos principios. Es decir, si nos atenemos a Aristóteles, en Platón y los platónicos de la Academia Antigua resulta esencial la doctrina de los dos principios, pero en cambio no tanto la doctrina del Uno.

En cualquier caso, Proclo concibe el Límite y la Infinitud como la primera manifestación (ἐκφανσις) del Uno. Si el Uno es incognoscible en sí mismo, en cambio el Límite y la Infinitud muestran (δειξαι)⁵⁶ lo más característico del Uno en tanto es principio de todos los seres. Son los dos principios de los seres que se manifiestan (ἀναφανείσαι) inmediatamente (προσεχῶς) a partir del

54 *ibid.*, III-8, 15-18. Cf. In Tim., I,174, 12-22 y 176,10-177,2: la tradición órfica relata la oposición entre la raza de los dioses olímpicos frente a los Titanes, así como el origen de todas las cosas a partir del Éter y el Caos; estas oposiciones se corresponden –según Proclo– con la división de conceptos en dos columnas, característica de la tradición pitagórica, y con las indicaciones de Filolao y del *Filebo* sobre el Límite y lo Ilimitado, presentes en todas las cosas. Cf. también las mismas ideas con ocasión de la explicación alegórica de la diosa Atenea y del enfrentamiento entre los atenienses y los habitantes de la Atlántida (cf. In Tim., 171,25ss. Cf. nota 7 de Saffrey-Westrink, Th.Pl., III, p.120).

55 *ibid.*, III-8, 34, 12-19.

56 *ibid.*, III-8, 32,7. Es significativo que Proclo cita a menudo el texto del *Filebo* 23C 9-10 (τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας) sustituyen el verbo δεῖξαι por ἐκφαίνειν, para subrayar precisamente ese rasgo de manifestación o revelación de lo Primero: cf. Gerd van Riel, “Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter”, en *Phronesis* vol.46, n.2, May 2001, pp.129-153, p.144.

Uno⁵⁷. Límite e Infinitud anteceden a cualquier ser, y son concebidos por Proclo como la misma manifestación del Uno.

No obstante, hay una cierta prioridad del Límite sobre la Infinitud⁵⁸. El Límite revela la unidad e identidad características del Uno, y por ello antecede a la Infinitud. La Potencia del Uno exige previamente (προϋπάρχον) su ser como unidad, por lo que la manifestación del Uno como Infinitud se subordina a la manifestación del Uno como Límite⁵⁹. Pero, en todo caso, el Uno en sí es más que Límite. En rigor, señala Proclo, cuando aludimos al “Uno en sí”, nos referimos sólo a su manifestación como Límite, pero el Uno es más que Límite: “Lo Primero (τὸ πρῶτον) no es verdaderamente uno, sino que es superior (κρεῖττον) al uno, como muchas veces ya se ha dicho”⁶⁰. El denominado “Uno en sí” propiamente está “más allá de la unidad y de la causalidad” (τῆς ἐνώσεως ἐπέκεινα καὶ τῆς αἰτίας)⁶¹. En resumen, el Uno en tanto que uno y causa se manifiesta propiamente en el Límite. Pero la Infinitud, por su parte, manifiesta también al Uno en sí, en tanto el Uno es potencia de todas las cosas.

Es decir, Proclo conserva el valor positivo y primario, típicamente pitagórico, de los conceptos correlativos con el Límite por delante de los conceptos correlativos con la Infinitud. Sin embargo, esta prioridad del Límite frente a la Infinitud no implica para Proclo dualidad entre el bien y el mal, ni entre lo positivo y lo negativo. Únicamente significa que, desde el punto de vista de lo inteligible, existe una prioridad del Límite respecto a la Infinitud. Dicho de otro modo, la Infinitud revela al Uno en todo aquello que el Uno es más que “uno”. La Infinitud es irreductible al Límite. O dicho de otro modo, en el “Uno” no sólo hay unidad sino también hay alteridad: la alteridad oculta en el principio de la potencia. La Infinitud para Proclo es un rasgo esencial del Uno, y por lo tanto es algo divino. Y en consecuencia, allí donde aparezca la infinitud –por ejemplo en la materia–, allí está lo divino (y por tanto tiene un carácter eminentemente positivo).

El argumento central para Proclo a la hora de atribuir la infinitud al Uno en sí se encuentra en la serie de negaciones que se despliegan en su *Comentario al Parménides*, y en particular en la negación de partes en el Uno: el Uno no

57 *ibid.*, III-9, 34, 21-22

58 Cf. Th.Pl., III-8, 31,1-3; 33,1-2; vid. también In Parm., 1124,1-2. Es significativo el tratamiento detallado de la apeiría en los *Elementos de Teología*, frente a las breves menciones al Límite, en tanto se caracteriza del mismo modo que el Uno en sí (cf. Dodds, pp.247-8).

59 Cf. Th.Pl., III-8, 32, 2-3

60 *ibid.*, 31,12-13

61 *ibid.*, 31,16

tiene partes, y por tanto no tiene principio ni fin; y por tanto no tiene límites; y por tanto es ilimitado⁶².

En cualquier caso, ambos principios –πέρας y ἀπειρία- están presentes en toda la realidad. Representan dos series (συστοιχίαι, σειραί) Es decir, así como el Uno en sí es causa de todas las cosas, asimismo el Límite y la Infinitud son también causa de todos los seres. Por tanto en todo ser se pueden distinguir estos dos elementos, que son participación de ambos principios. Todo es infinito en un sentido, y limitado en otro sentido. Y por consiguiente, se podrán distinguir diversos sentidos de Límite y diversos sentidos de Infinitud en todos los niveles y ámbitos de la realidad⁶³.

Así por ejemplo, la distinción materia-forma es una de las manifestaciones de la distinción Infinitud-Límite. Ahora bien, la distinción materia-forma corresponde exclusivamente al ámbito del mundo de la generación y la corrupción, pero no debe aplicarse a otros órdenes de la realidad. En este punto, Proclo critica a Plotino⁶⁴ y a sus discípulos por caracterizar como “materia inteligible” al sujeto de las formas eternas inteligibles. “La infinitud no es la materia del Límite, sino su potencia; y el Límite no es la forma (εἶδος) de la Infinitud sino su esencia (ὑπαρξις)”⁶⁵. Hay Infinitud en todos los seres, pero no Materia, la cual existe sólo en el nivel más bajo de los seres, esto es, en el mundo sensible de la generación y la corrupción.

No obstante, la Materia para Proclo es un ámbito peculiar, porque se caracteriza exclusivamente por la Infinitud, sin estar vinculada a ningún Límite. Este carácter infinito de la Materia procede exclusivamente del Uno en sí, sin la mediación del Límite. Es la manifestación misma de la Infinitud de Dios. Así pues, la indeterminación de la Materia, según Proclo, no es un simple no-ser en tanto que ausencia de forma, sino que esa indeterminación es también expresión del Uno, y precisamente expresión de la Infinitud del Uno. La Materia no es un último resultado de la emanación del Uno, sino obra directa –sin mediaciones- del Uno.

El Límite y la Infinitud revelan por tanto dos aspectos diferentes e irreductibles del Uno. Precisamente los dos aspectos más universales del Uno en tanto que principio de toda la realidad. Pues bien, lo que se manifiesta en tercer lugar (después del Uno, y después de estos dos principios) es el Mixto (τὸ μικτόν). Es decir, la mezcla del Límite y la Infinitud. Este *miktón* es ya, según Proclo, el Ser en sentido propio. A partir de aquí, ya se puede hablar propia-

62 Cf In Parm., 1116-1124. Cf. en Platón: Parm., 137d

63 Cf. Th.pl.,III-8, 33,3-34,11

64 Cf. II-4, 1-5

65 III-9, 40, 4-6

mente de 'seres', que estarán siempre compuestos de Límite e Infinitud. Con lo Mixto ya se está en el terreno del ser y de lo inteligible.

El Mixto, el Ser en sentido propio, ya no es una mera manifestación del Uno. El Uno no se revela como Ser, sino únicamente como Límite e Infinitud. El Ser es más bien un producto, un compuesto, algo generado. "Por eso, Sócrates, queriendo explicar cómo se distingue el modo de generación de los dos principios y en el modo de generación del mixto, dice que Dios revela (δειξαι) el Límite y la Infinitud (pues estos dos principios son hénadas que existen a partir del Uno y son como manifestaciones (ἐκφάνσεις) a partir de la unidad imparticipable y absolutamente primera); en cambio, Sócrates dice que Dios hace (ποιεῖν) el Mixto y lo mezcla (συγκεραννόναι) a partir de los dos principios. Así pues, en tanto el hacer (τὸ ποιεῖν) es más defectuoso (καταδεέστερον) que el manifestar (τὸ ἐκφαίνειν), y la generación (ἡ γέννησις) es más defectuosa que la manifestación (τῆς ἐκφάνσεως), en esa misma medida ciertamente la procesión del Mixto está más alejada del Uno que la procesión de los principios"⁶⁶.

De este modo, Proclo establece una mediación entre el Uno y el Ser, es decir, entre la primera y la segunda hipótesis del *Parménides*. Y así interpreta las cuatro causas del *Filebo*, pues junto al Límite, la Infinitud y el Mixto, la cuarta causa, la causa productora de la mezcla (ἡ τετάρτη αἰτία, ἡ τῆς μίξεως ποιητικὴ) es el Uno en sí⁶⁷. "Así pues, en primer lugar está Dios que manifiesta (ἐκφαίνων) los dos principios; después de Dios, están los dos principios, el Límite y lo Infinito; y en cuarto lugar, está el Mixto"⁶⁸.

Proclo advierte, en cualquier caso, que es preciso distinguir el Límite y la Infinitud en tanto que principios y en tanto que elementos. Por una parte, Límite e Infinitud son dos principios que trascienden al Mixto, y por tanto existen por sí mismos (καθ' ἑαυτὰς)⁶⁹, son imparticipables y simple manifestación del Uno en sí. Por otra parte, límite e infinitud son elementos y componentes del Mixto, y en esa medida son ya una participación: una parte del Límite y una parte de la Infinitud. Como componentes del Mixto, el límite y la infinitud son elementos del Ser, y de los seres en general. En cambio, como principios, son anteriores al ser. "El Límite y la Infinitud son de dos tipos (διττὸν): unos trascienden (ἐξήρηται) los mixtos, otros entran en la composición de los mixtos. Pues pienso que es preciso absolutamente que lo no mezclado preceda a lo mezclado, lo perfecto a lo imperfecto, el todo a las partes, y lo que

66 III-9, 36,10-19

67 *ibid.*, 36, 23-24

68 *ibid.*, 36, 26-28. Cf. *Filebo*, 23cd

69 Cf. III-8,31,5

es por sí mismo a lo que es en otro"⁷⁰. "Si los seres están constituidos de límite e infinitud, es evidente que estos principios existen (ὕφεστήκασι) antes que los seres; pues si los seres participan (μετείληφεν) de ellos mezclados, entonces estos principios preexisten (προϋπαρχουσιν) sin mezcla con anterioridad a todos los seres"⁷¹.

Esta es una doctrina común de Proclo. Cualquier principio puede ser considerado en tres sentidos: en primer lugar, como principio en sí mismo, independiente de su carácter de principio; en segundo lugar, como principiando un efecto determinado; y en tercer lugar como componente del efecto correspondiente, es decir ya participado. La terminología de Proclo es muy diversa en este punto, pero siempre subraya cómo una realidad puede ser considerada bajo esos tres aspectos. De ese modo, pretende soslayar algunas de las dificultades que Aristóteles opone a la doctrina platónica de la participación.

En cualquier caso, Proclo subraya que la mezcla está causada por el Uno en sí. Por eso, el Mixto presenta un carácter triádico (τριαδικόν): es decir, está causado por el Uno en sí y también por el Límite y la Infinitud. Del Uno en sí participa de una unidad indecible y de toda la existencia (τῆς ὅλης ὑποστάσεως); del Límite toma la esencia (τὴν ὑπαρξιν) y la uniformidad y una característica permanente; de la Infinitud toma la potencia y todas las cosas ocultas en ella⁷². Así pues, el mixto (el ser) es en un sentido una mónada (μονάς), en tanto participa del Uno; en otro sentido, es una dualidad (δυσειδές), porque procede del Límite y la Infinitud; y en otro sentido es una tríada (τριάς)⁷³.

Este carácter triádico lo extenderá Proclo por toda la realidad. Es decir, este esquema triádico de los primeros principios es aplicado a todos los niveles de la realidad. Y esto será un rasgo muy característico del sistema filosófico de Proclo. Lo que da un estilo característico a la filosofía de Proclo no es la división binaria entre Límite e Infinitud, ni tampoco la consideración monista de toda la realidad, sino la perspectiva triádica que reitera en todos los planos de lo real.

Por eso, resulta un esquema diferente del aristotélico. Si Aristóteles concibe la realidad en términos de potencia y acto, donde la prioridad corresponde al acto, Proclo concibe la realidad en términos de esencia, potencia y acto. Es decir, lo primero no es el acto, sino la esencia, que integra tanto la potencia como el acto; en segundo lugar, después de la esencia, Proclo pone la poten-

70 III-10, 41, 20-25

71 III-8, 30, 23-26. Cf. también III-10, 42,5-8 y 13-18.

72 Cf. III-9, 37, 21-28

73 *ibid.*, 38, 3-5

cia, en tanto la esencia es potente, es decir, en tanto la esencia posee la potencia activa para ser ella misma y para producir otras realidades diferentes; y en tercer lugar queda el acto, en tanto es la realización y manifestación de la esencia y la potencia. De este modo, el acto es la culminación y perfección de la esencia, pero como su finalización y perfección, no como su principio. En este esquema triádico, la esencia se corresponde con el Límite, la potencia con la Infinitud, y el acto con la intelección.

En el planteamiento de Proclo se trata de tres aspectos que están implícitos en cualquier realidad, de modo que no se da el uno sin el otro. No hay esencia sin potencia ni sin acto. Ni hay acto sin potencia, ni acto sin esencia. El acto es el acto de una potencia y de una esencia. Proclo insistirá constantemente en que son tres aspectos o tres sentidos de cualquier realidad: todo puede ser analizado desde el punto de vista de las esencias, o de las potencias, o de los actos.

Esta estructura triádica se corresponde con la estructura triádica típicamente neoplatónica: *μονή, πρόδος, ἐπιστροφή*. La permanencia y estabilidad corresponde al Límite y a la Esencia; la productividad y la procesión corresponde a la Infinitud y la Potencia; y por último, la culminación y perfección corresponde al Acto, en tanto que intelección de su principio. El primer mixto, es decir, la primera realidad generada a partir del Uno en sí es el Ser en sí mismo, que abarca inteligiblemente (*νοητῶς*) todas las cosas, incluidas la Vida y el Intelecto. La Vida es también todas las cosas, pero bajo el aspecto de vida (*ζωτικῶς*). El Intelecto es también todas las cosas, pero bajo el aspecto intelectual (*νοερῶς*)⁷⁴. En tanto que el Ser es permanente y uno, procede del Límite, y es propiamente Ser; en tanto el Ser está unido a la potencia infinita del Uno, el Ser es Vida; y en tanto en el Ser hay inteligencia, es decir, hay una conversión intelectual hacia sus principios, en esa medida el Ser es Intelecto. El ser puede ser considerado así en tres sentidos: como esencia, como potencia vital y como inteligencia.

Este esquema triádico no está concebido como una estructura rígida y estática sino como un dinamismo circular, como una actividad cíclica. “El intelecto es lo que vuelve hacia los principios (*ὁ δὲ νοῦς τὸ ἐπιστρέφον εἰς τὰς ἀρχάς*) y lo que enlaza el límite al principio, formando así un solo círculo inteligible (*κύκλον ἓνα νοητῶν ἀπεργαζόμενον*)”⁷⁵. En el círculo se pueden distinguir los tres aspectos (principio, procesión, retorno), pero desde la unidad del círculo. Por eso, Proclo recurre constantemente a la imagen del círculo para expresar

74 Cf. III-9,35,8-11

75 *ibid.*,35,22-24

la unidad de cualquier ser. El ser es inteligible desde el punto de vista de la inteligencia. Es productivo desde el punto de vista de su potencia vital. Y es inabarcable por la inteligencia desde el punto de vista de su esencia. Todo ser es algo unitario, productivo e inteligible.

El acto para Proclo se manifiesta claramente como intelección, como inteligencia, pero en su planteamiento la inteligencia depende de una esencia previa que no es sólo intelección sino más que intelección. Por eso, en el ámbito del ser inteligible, Proclo pone por delante de la inteligencia a la vida (caracterizada como potencia de multiplicación), porque hay más vida que inteligencia. Y pone por delante de la vida y la inteligencia al ser, porque hay más ser que vida y que inteligencia.

4.- Apeiría y Potencia

Como he señalado más arriba, Aristóteles afirma que Platón modificó la terminología pitagórica para referirse al ápeiron: “Era propio de Platón el poner una Díada en lugar del Infinito como Uno y hacer el Infinito a partir de lo Grande y lo Pequeño (τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ’ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ)”⁷⁶. Denominar al Infinito Díada de lo Grande y lo Pequeño será muy habitual en Siriano, lo cual resulta razonable por tratarse de un comentario al texto aristotélico. Sin embargo, Proclo, utilizará principalmente la terminología pitagorizante del *Filebo*, es decir, apeiría⁷⁷ y ápeiron⁷⁸, usando ambos de forma indistinta. En algún caso, utilizará apeiría para designar el principio que tiene por efecto cualquier clase de ápeiron: “La Infinitud (ἀπειρία) es preciso que exista antes de lo infinito (ἄπειρον)”⁷⁹. Asimismo utilizará en ocasiones expresiones como αὐτοαπειρία, ἡ πρώτη ἀπειρία⁸⁰, τὸ πρώτως ἄπειρον⁸¹, ἡ πρωτίστη ἀπειρία⁸² para aludir a la Infinitud como principio. El término ‘díada’ es menos utilizado por Proclo para designar el principio de la infinitud, y en no pocas ocasiones lo emplea para aludir a la dualidad

76 Met., A-6, 987b25-26

77 Cf. por ejemplo 16c 10

78 Cf. por ejemplo 27b 7

79 Th.Pl., III-8,31,7; cf. también El.th., 92: “La infinitud (ἄπειρον) no es el ser, porque el ser es infinito (ἄπειρον), pero no Infinitud (ἄπειρον)”.

80 Cf. El.th., 90-92

81 ibid.

82 Cf. El.th., 93

de los dos principios conjuntamente o para referirse a la dualidad de los dos elementos que componen el Mixto⁸³.

Antes de Siriano, ya Plotino alude a la Infinitud como característica del Primer Principio. Y en concreto, a la infinitud del Uno como infinita potencia, excluyendo en cambio otras formas de infinitud. Amelio afirmará que, como consecuencia de esa infinita potencia, las Formas Inteligibles deberán ser también infinitas⁸⁴. En cambio, Siriano y Proclo defenderán la tesis de que los seres inteligibles y divinos existen en número limitado.

En cualquier caso, para Proclo el rasgo esencial de la Infinitud es la potencia⁸⁵. αὐτοαπειρία, αὐτοδύναμις ο πρώτη δύναμις son expresiones equivalentes⁸⁶. A diferencia de Siriano, Proclo insiste especialmente en caracterizar a la Infinitud como potencia, en tanto que potencia activa: es decir, potencia generadora (δύναμις γεννητική), y productiva. “Sócrates, en el *Filebo*, llama Infinitud a la potencia generadora del ser”⁸⁷.

Proclo refuerza su argumentación mediante una interpretación de un pasaje del *Sofista*⁸⁸, al que vuelve en diversos momentos. Allí el extranjero de Elea afirma que el ser está “dotado de potencia” (δυνάμενον)⁸⁹, y lo hace porque concibe al ser como derivado de la potencia primera y de la Infinitud. Y en otro lugar del *Sofista*, vuelve a definir al ser como potencia (δύναμιν)⁹⁰, en tanto que engendra todas las cosas⁹¹. “La potencia, en efecto, es, en todas partes, causa de las procesiones fecundas (τῶν γονίμων προόδων) y de toda pluralidad (καὶ παντὸς πλήθους); la potencia oculta (ἡ κρυφία δύναμις) es causa de la pluralidad oculta, mientras que la potencia según el acto (κατ’ ἐνέργειαν) y manifestada a sí misma, es causa de la pluralidad completa”⁹².

“Por esta razón, todo ser y toda esencia (πάν τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία πάντα) tienen potencias naturales (συμφυσεῖς), puesto que participan de la Infinitud. Y

83 Cf. Dodds, p.247

84 Cf. Dodds, p.245.

85 Cf. Dodds, p.247

86 Cf. El.th., 93

87 Th.Pl., III-8,32,4-5

88 Sobre el *Sofista* en Proclo, cf. mi artículo “Difference and Negation. Plato’s *Sophist* in Proclus” (en prensa). En *Sofista* 258a11 – b4, Platón afirma: “Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquella del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real –si es lícito decirlo– que el ser mismo, pues aquella no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste” (Οὐκὼν, ὡς εἰκεν, ἢ τῆς ἑατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἦτον, εἰ Θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου).

89 *Sof.*, 247d8: κεκτημένον δύναμιν

90 *Sof.*, 247e4: ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλήν δύναμις

91 Cf. Th.Pl., III-9,39,4-10

92 III-9,39,11-14

obtienen (κομίζεται) la existencia (τὴν ὕπαρξιν) gracias al Límite, y la potencia gracias a la Infinitud. Y el ser (τὸ ὄν) no es otra cosa que una mónada de muchas potencias (μονὰς δυνάμεων πολλῶν) y una esencia pluralizada (ὕπαρξις πληθυνομένη) y por el ser es uno-múltiple (ἓν πολλὰ). Pues la multiplicidad está de un modo oculto (κρυφίως) e indistinto (καὶ ἀδιακρίτως) en las realidades primeras, pero de un modo dividido (διηπημένως) en las realidades segundas”⁹³.

Desde el Mixto primero (esto es, el Ser en sí) hasta cualquier otro ser, todo lo real es fruto de la potencia del Infinito primero. Dicho de otro modo, si algo es productivo, si es capaz de producir algo, es porque incluye potencia, y por tanto infinitud. ¿Por qué es infinita la potencia? Porque toda potencia integra siempre algo y su negación; pero las negaciones –de un modo o de otro– siempre son infinitas.

La potencia presenta siempre una posición intermedia entre la causa productora y el producto. “Todo lo que produce (πάν τὸ παράγον), produce por su propia potencia (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ παράγει δύναμιν), y tiene una existencia intermedia entre el productor y los productos (μέσσην τοῦ παράγοντος καὶ τῶν παραγομένων). Procede del productor y es como una abundancia (ἐκτένειαν) del productor”⁹⁴. La potencia es la relación (σχέσις) y mediación por antonomasia. En este sentido, la potencia de la Infinitud revela la unidad escondida en el Límite: y por eso, Proclo hace corresponder la potencia con la verdad: pues gracias a la potencia, todas las cosas proceden del Uno, y se pueden manifestar en sus diferencias⁹⁵.

La diversidad, la división y la diferencia (ἐτερότης) proceden de la potencia. “Toda división (διαίρεσις), toda producción fecunda (γόνιμος ποίησις) y todo progreso hacia la multiplicidad (ἢ εἰς πλῆθος πρόοδος) existen a partir de esta Infinitud primordial (ἀπὸ τῆς ἀρχηγικωτάτης ταύτης ἀπειρίας)”⁹⁶. Hay pluralidad porque hay potencia. Lo uno es a la vez múltiple en tanto es potencia⁹⁷. Esta unión entre lo uno y lo múltiple, es decir, entre la permanencia y la multiplicabilidad está presente en todos los dioses⁹⁸, y también por tanto en todos los seres. En este sentido, la potencia de la Infinitud es propiamente la “causa de todos los seres” (πάντων αἰτία τῶν ὄντων)⁹⁹. Si no hubiera potencia, sólo habría unidad sin diferencias.

93 III-9,39,15-22

94 III-8,31,20-23

95 Cf. III-13, 48,17-18; III-14, 49,22. Se refiere a la segunda tríada inteligible.

96 III-8,32,21-23. Cf. asimismo III-12,45,25-28

97 *ibid.*,25-26

98 *ibid.*,32,28-33,1

99 *El.th.*, 92.

Esta potencia infinita se extiende –junto al Límite– por todos los grados de la realidad. Así, la Eternidad (ὁ αἰὼν) en tanto que implica una potencia inagotable, en esa medida participa de la Infinitud. El Intelecto (ὁ νοῦς), en tanto que da el ser (τὸ εἶναι χορηγῶν) a todas las cosas, también participa de esa primera potencia infinita. Igualmente el alma (ἡ ψυχή) en tanto que nunca se detiene en su actividad. Y lo mismo el cielo, con la variedad de sus movimientos y la repetición sin fin de sus ciclos. Y otro tanto el mundo de la generación y la corrupción, que cambia continuamente de formas. Y cada uno de los seres de la Naturaleza, compuestos de materia y forma, en tanto que la materia es potencia pasiva que puede llegar a ser todas las cosas¹⁰⁰.

Toda la realidad implica Infinitud y Potencia, pero esa potencia varía de un grado a otro. Así, mientras que la Potencia de la Infinitud primera es generadora de todas las cosas (γεννητικὴ τῶν πάντων), en el extremo opuesto la potencia de la Materia es imperfecta (ἀτελής) y necesitada de todas las cosas en acto¹⁰¹. “‘Toda potencia es o perfecta (τελεία) o imperfecta (ἀτελής)’”¹⁰².

Si comparamos los análisis de Aristóteles en *Física*, Γ, con los correspondientes de Proclo acerca del infinito en el mundo físico, Proclo admite en líneas generales las doctrinas aristotélicas¹⁰³. Todo cuerpo es finito, y es divisible hasta el infinito¹⁰⁴ pero sólo en potencia. No hay infinitud en acto, porque lo infinito no es cognoscible¹⁰⁵. La infinitud está en la potencia, y en tanto que tal, está oculta (ἡ κρυφία δύναμις)¹⁰⁶. Pero no hay que olvidar que, según Proclo (frente a Aristóteles), la potencia –en tanto que potencia activa– es anterior al acto, y en especial a la intelección.

Quizá, para terminar, sea útil recordar la doctrina de Proclo sobre la materia y algunas de sus objeciones a Plotino¹⁰⁷, tal como aparecen señaladas en su opúsculo –conservado sólo en latín– *De malorum subsistentia*. Ante todo,

100 Cf. Th.Pl., III-8,33,3-34,11. Cf. también otra presentación de los grados de la infinitud (τάξεις τῆς ἀπειρίας) en In Parm.,1120,33-1121,21: la infinita divisibilidad de los cuerpos, la infinita variabilidad de las cualidades corporales, la perpetua generación de las especies animales, etc. son todas manifestaciones de esa Infinitud primera. Cf. Dodds, p.247.

101 Cf. *ibid.*, 34,7-11

102 El.Th.,78. Cf. también prop.77 y 79.

103 Cf. Dodds, p.249: “With regard to spatial and numerical infinity Pr. adopts the Aristotelian view (*Phys.* Γ-6). All sensible bodies are finite (*El. Phys.*, II.15). Spatial infinity exists only in the sense that any finite body may be divided at any point, and is therefore ‘potentially’ divisible ad infinitum (prop.80,1.31, in *Tim.*,I.453.19) and in this way ἀδιεξίτητον. The numerical series is infinite, but is only actualized in successive finite parts”.

104 Cf. El.th., 80

105 Cf. El.th.,11,26-27: τῶν γὰρ ἀπειρῶν οὐδενός ἐστι γνῶσις.

106 Cf. Th.Pl., III-9,39,12

107 Sobre la materia en Plotino, cf. José M^o Zamora, *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Universidad de Valladolid, 2000.

Proclo señala que, aunque la materia sea la pura expresión de la infinitud, sin embargo no es la más perfecta manifestación de la infinitud, pues la materia es pura pasividad y carece de la fuerza activa de la *πρωτίστη ἀπειρία*. Por otra parte, no acepta la doctrina de Plotino de que la materia sea el mal substancial (*secundum substantiam est malum*), el mal primero (*le prime malum*) al que odian los dioses que lo han hecho (*et quod odiunt dii facientes*)¹⁰⁸. Proclo argumenta que si el mal fuese la materia, entonces, o el bien es la causa del mal, o hay dos principios, uno del bien y otro del mal¹⁰⁹. Ninguna de las dos opciones le parece defendible a Proclo. Por el contrario, la materia es necesaria en el universo, y el mundo sin materia no sería ese dios enteramente grande y feliz al que se refiere el *Timeo*¹¹⁰.

Ciertamente la materia es infinita y sin medida, pero también tiene necesidad de medida y de límite para existir: ¿cómo, entonces, puede ser el mal lo que tiene necesidad del bien?¹¹¹. Es de la materia, dice Platón, de la que se engendran los seres, como de una madre¹¹²; pero un principio de generación no puede ser el mal. El mal, por el contrario, está en la debilidad –en la falta de potencia¹¹³- y en las erróneas elecciones¹¹⁴ de las almas-, pero esa debilidad no es atribuible a la materia¹¹⁵. Por tanto, la materia no es un mal, sino que incluso se podría decir que la materia es un bien¹¹⁶. No obstante, hablando de forma rigurosa, hay que afirmar que la materia no es un mal, pero tampoco es un bien; pues si fuera un bien, entonces sería un fin, pero ella es pura pasividad y no es fin para ninguna realidad¹¹⁷.

De nuevo, Proclo remite al *Filebo* para reforzar su doctrina sobre la materia. En el *Filebo* Platón “hace proceder del Uno en sí a la materia y en general a toda infinitud, poniendo a Dios como causa del límite y de lo infinito, reconociendo por tanto que la materia es divina (entheon, id est divinam) por su participación de Dios y por su generación de Dios, y por lo tanto no es de ningún modo un mal”¹¹⁸. “Sócrates lo ha mostrado suficientemente en el *Filebo*, generando la Infinitud a partir de Dios”¹¹⁹. Si por tanto hay que de-

108 De malorum subsistentia, 30,9-11

109 *ibid.*,31,7-10

110 *ibid.*,32,1-4; cf. *Timeo*,34b 3-9

111 *ibid.*,32,23-26

112 *ibid.*,32,28-31

113 *ibid.*,42,11-16

114 *ibid.*,33,31-32

115 *ibid.*,33,16-20

116 *ibid.*,33,38-41.

117 *ibid.*,36,4-9

118 *ibid.*,34,12-18

119 *ibid.*,35,6-8

cir que la materia es por sí (ex se) infinita, entonces la materia procede de Dios (ex deo materia)¹²⁰. La Infinitud primera substancial (le prime infinitum substantialem) ha sido causada exclusivamente por Dios¹²¹, y de esa infinitud procede todo infinito, también la infinitud de los cuerpos y de la materia. Por tanto, ni el cuerpo ni materia son un mal¹²², sino que son productos de Dios (dei gennemata)¹²³.

5.- Conclusiones

La doctrina de Proclo acerca del infinito se inscribe en la tradición neoplatónica y representa una respuesta a las críticas de Aristóteles (*Metafísica* A, M y N) al pitagorismo y a diversas versiones del platonismo.

En estricto neoplatonismo sitúa al Uno por encima de la dualidad del Límite y la Infinitud. La relevancia de ambos es que son la primera manifestación de Uno. No se trata de dos realidades diferentes sino de aspectos del Uno, que no subsisten de forma separada sino que se dan siempre ambos simultáneamente.

Límite e infinitud existen en todos los seres, en tanto que todos tienen su origen en el Uno. No obstante, en cada ser el límite y la infinitud existen de un modo diferente, según el modo propio (οικείως) de cada ser¹²⁴. Por consiguiente hay tantos modos de infinitud como seres diferentes. En la naturaleza sensible el límite y la infinitud se manifiestan como materia y forma. Como toda infinitud, la materia procede del Uno, y en consecuencia no es un mal.

El rasgo esencial de la infinitud es la potencia, en tanto que potencia activa, productiva y generadora. La potencia, así considerada, es anterior al acto. Proclo sustituye la distinción aristotélica del acto y la potencia por la distinción triádica y circular de esencia, potencia y acto, donde la potencia determina el dinamismo y la productividad infinita de la esencia.

120 *ibid.*,35,8-9

121 *ibid.*,35,9-14

122 *ibid.*,14-19

123 *ibid.*,17-18

124 Cf *El.th.*103