

El concepto de *epistrophé* en Proclo, Damascio y Dionisio Pseudo-Areopagita: un estudio comparativo *



Ana Kiria

Tbilisi State University, Georgia
ORCID: 0000-0002-5823-5801

Recibido: 13 de marzo de 2024, aceptado: 14 de abril de 2024

Resumen

Este artículo examina el concepto filosófico de *epistrophé* en un contexto causal-metafísico. La *epistrophé* forma el último elemento de la famosa tríada neoplatónica: *moné*, *próodos* y *epistrophé* (permanencia, procesión y retorno). El objetivo central de este trabajo es examinar comparativamente el concepto de *epistrophé* en Proclo, su sucesor pagano Damascio, y Dionisio Pseudo-Areopagita, el más influyente receptor cristiano de Proclo. Ambos pensadores operan en distintos grados de dependencia respecto de la filosofía de Proclo, que constituye su fundamento, mientras que al mismo tiempo desarrollan su propia autonomía. El análisis comparativo del concepto de *epistrophé* será también útil para resaltar las peculiaridades de estos tres pensadores y para mostrar las complejas relaciones entre ellos. Este artículo comenzará con una presentación del concepto procleano de *epistrophé*, particularmente a partir de los *Elementos de teología*. Luego se discutirán los capítulos 75-77 de las *Problemas y soluciones acerca de los primeros principios* de Damascio. Allí Damascio aborda algunos de los problemas y dificultades que conciernen al concepto neoplatónico de *epistrophé* y que surgen de las formulaciones de Proclo. A través de su planteamiento del problema aclara y profundiza el concepto de *epistrophé* acuñado por Proclo, siendo su concepción fundamental esencialmente correspondiente a la procleana. Por su parte, Dionisio reinterpreta el concepto de *epistrophé*. Para ilustrar esta transformación dionisiana, en el siguiente estudio se explicarán en detalle tres pasajes clave de la obra *Sobre los nombres divinos*, incluidos otros pasajes relevantes tanto del neoplatonismo tardío como de la patrística. Esto deberá mostrar que Dionisio reinterpreta el concepto de *epistrophé* desde una perspectiva ontológica hacia una cristiana-soteriológica. De esta manera trasciende la estructura causal triádica neoplatónica y desarrolla más exactamente una tétrada en la que utiliza *epistrophé* como *apokatástasis* y la vincula a la resurrección de los muertos. Con ello se iluminará, asimismo, la diferencia fundamental entre los conceptos de *epistrophé* y *apokatástasis* en la filosofía de Proclo.

PALABRAS CLAVE: EPISTROPHÉ, PROCLO, DAMASCIO, DIONISIO PSEUDO AREOPAGITA, APOKATÁSTASIS

* El presente texto es una traducción de *Patristica et Mediævalia* del original en alemán publicado en este mismo volumen.



The Concept of *epistrophé* in Proclus, Damascius, and Dionysius the Pseudo-Areopagite: A Comparative Study

Abstract

This article explores the philosophical concept of *epistrophé* in a causal-metaphysical context. *Epistrophé* represents the final element of the famous Neoplatonic triad of *moné*, *próodos*, and *epistrophé* (remaining, procession, and reversion). The central aim of this article is to analyze the concept of *epistrophé* in Proclus, his pagan successor Damascius, and Dionysius the Pseudo-Areopagite, the most influential Christian recipient of Proclus. Both thinkers operate with different dependencies on the philosophy of Proclus, which forms their basis, and in so doing, develop their own autonomy. The comparative analysis of the concept of *epistrophé* serves, among other things, to crystallize the unique characteristics of these three thinkers and to demonstrate the complex relationships between them. Starting with a discussion of the concept of *epistrophé* in Proclus, particularly based on his *Elements of Theology*, the article then focuses on chapters 75-77 of Damascius' *Problems and Solutions Concerning First Principles*. Here Damascius addresses some of the problems and difficulties inherent in the Neoplatonic concept of *epistrophé* that arise from Proclus' formulations. Damascius' discussion serves to clarify and deepen Proclus' understanding of *epistrophé*, maintaining substantial alignment with Proclus' views. In contrast, Dionysius reinterprets the concept of *epistrophé*. To illustrate this Dionysian transformation, the article provides detailed explanations of three key passages from *The Divine Names*, supplemented by relevant excerpts from both late Neoplatonism and Patristics. These analyses demonstrate Dionysius' shift from an ontological to a Christian soteriological understanding of *epistrophé*. Moreover, Dionysius expands upon the Neoplatonic triadic causal structure by adopting a tetrad, where *epistrophé* already serves as *apokatástasis* and is linked to the resurrection of the body. In this context, the article elucidates the fundamental distinction between the concepts of *epistrophé* and *apokatástasis* within Proclus' philosophical framework.

KEYWORDS: EPISTROPHÉ, PROCLUS, DAMASCIUS, DIONYSIUS THE PSEUDO-AREOPAGITE, APOKATÁSTASIS

1. Introducción

Si se siguen los desarrollos de Pierre Hadot, el concepto de “retorno”¹ recorre la historia de la filosofía desde Platón hasta Hegel, el joven Marx de los manuscritos económico-filosóficos, y también se puede encontrar en Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas* (Paşcalău, 2018: 220). En su famosa obra *Exercices spirituels et philosophie antique*, Hadot habla incluso de toda una “métaphysique de la conversion” en Occidente (2002: 239).

Como *terminus technicus* filosófico, el concepto de *epistrophé* se caracteriza por dos sentidos fundamentales:²

i. En el sentido ético individual, *epistrophé* se refiere al retorno al yo real del ser humano en el autoconocimiento. En este caso, el término se entiende principalmente en el sentido de la *periagogé* platónica (“cambio”) (Platón, *Resp.* 521c), que describe el alejamiento del hombre de lo sensible y el libre movimiento hacia el ser espiritual y verdadero (Beierwaltes, 2014: 161). En esta perspectiva, la *epistrophé*

1 N. de la R.: En el original alemán, la autora consigna diferentes acepciones que en alemán traducen el término griego “*epistrophé*”. Véase Güthling - Menge, 1994, s.v. “ἐπιστροφή, ἦ”.

2 Proclo también parece haber conocido esta distinción. Cf. Proclo, *Theol. Plat.* V.37: 137.15-19; VI.21: 95.1-8.

está inseparablemente ligada a la autorreflexión de la mente pensante (*noûs*), cuyo pensamiento consiste en el pensamiento de sí misma y en el pensamiento de lo ya siempre existente.

ii. En el sentido causal-metafísico, *epistrophé* se refiere al retorno o vuelta de lo causado a la causa en el marco de la metafísica de la causalidad. Este sentido se refiere a la estructura metafísica en la que todo lo causado regresa a su causa original, como expresión de un proceso dinámico del mundo que incluye la tríada de *moné* (“permanencia”), *próodos* (“procesión”) y *epistrophé* (“retorno”).

Este artículo examina el concepto de *epistrophé* desde una perspectiva causal-metafísica en el marco de la filosofía neoplatónica. En el contexto de esta consideración, *epistrophé* se entiende como el elemento final de la famosa tríada de *moné*, *próodos* y *epistrophé*, es decir, permanencia, procesión y retorno. La tríada dinámica desarrollada sistemáticamente por Proclo describe una estructura ternaria del proceso mundano: “Τῶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν” (*Elem. theol.* 35: 38.9-10).³ La concepción procleana de la tríada tuvo una profunda influencia en los filósofos de la Tardoantigüedad, así como en los pensadores cristianos de la Edad Media, particularmente a través de Dionisio Pseudo-Areopagita. En la Modernidad, Hegel consideró la elaboración de la estructura triádica como el principal logro de Proclo, el cual asumió y desarrolló. Como Proclo y Plotino antes que él, Hegel consideró un retorno de lo procesionado, es decir, del mundo, hacia su origen o a lo absoluto. La diferencia fundamental entre las interpretaciones de estos filósofos que pertenecen a diferentes épocas es que Hegel solo concede que lo absoluto llegue a sí mismo a través de un proceso dialéctico que tiene lugar en el tiempo. Como resultado, lo absoluto supera la unidad original indeterminada, y por tanto deficiente, y se enriquece con la autoconciencia. Según la teoría neoplatónica, por el contrario, lo absoluto no gana nada a través del atemporal proceso causal triádico, puesto que lo Uno ya tiene todas las entidades que han surgido de él en forma de una “*einfallenden Einheit und darum in höherer Intensität in sich hat*” (Halfwassen, 1999: 438-439) y como lo absolutamente perfecto, por tanto, no necesita nada. Como señala acertadamente Jens Halfwassen, Proclo y el platonismo en general ven este proceso como una *degradación* más que como un *proceso evolutivo* (1999: 438).

El objetivo central de este trabajo consiste en una investigación comparativa del concepto de *epistrophé* en Proclo; su sucesor pagano Damascio, considerado como el último neoplatónico pagano; y Dionisio Pseudo-Areopagita, el más influyente receptor cristiano de Proclo. Ambos pensadores operan en distintos grados de dependencia de la filosofía de Proclo, que constituye su fundamento, mientras que al mismo tiempo desarrollan su propia autonomía. El análisis comparativo del concepto de *epistrophé* será de utilidad, entre otras cosas, para resaltar las peculiaridades de estos tres pensadores. Asimismo, mostrará la compleja dinámica de sus relaciones recíprocas. De particular interés es la cuestión de si es posible probar una influencia directa de Damascio sobre Dionisio, ya sea esta de naturaleza textual o relativa al contenido filosófico. Existe un detallado e informativo estudio realizado por Salvatore Lilla (1997: 135-152). Sin embargo, Lilla no aborda la doctrina del retorno, que será especialmente examinada en el presente trabajo.

³ N. de la R.: las traducciones a lengua moderna de las oraciones complejas se encuentran solo en el artículo original, en el que se indica, además, qué versión alemana se sigue.

2. Estado de la cuestión

La obra fundamental de Werner Beierwaltes, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, publicada por primera vez en 1965, hace una contribución significativa para la comprensión de la triadología procleana, incluida la tríada más básica *moné*, *próodos* y *epistrophé*. Por el contrario, la doctrina triádica de Damascio aún no se ha convertido en tema específico de investigación. Al respecto, es particularmente digno de mención el estudio de Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (1978). Gersh aborda aquí, entre otras cosas, la interpretación damasciana del esquema triádico de *moné*, *próodos* y *epistrophé* (1978: 76-81), sin compararlo con la visión procleana. La situación es similar con John Dillon. En su breve artículo “Damascius on Procession and Return” se centra en los problemas que Damascio plantea respecto de los conceptos de *próodos* y *epistrophé* (1997: 369-379).

Christian Schäfer tematiza específicamente el problema de la tríada *moné*, *próodos* y *epistrophé* en la filosofía de Proclo y Dionisio en su artículo “Μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius”, publicado en 2006. Sin embargo, el objetivo de Schäfer no es presentar innovaciones en torno a la interpretación dionisiana (ibid.: 355), sino más bien utilizarla como un “adäquaten Spiegel für die Reflexion der Proklischen Trias” (ibid.: 361), con el fin de proporcionar una mejor comprensión de la compleja tríada procleana. Ese mismo año, Schäfer presentó una exhaustiva monografía sobre la filosofía de Dionisio, en la que llevó a cabo el análisis estructural del *De divinis nominibus*, teniendo en cuenta los análisis previos de Von Ivánka (cf. Schäfer, 2006b: 177, diagr. 1) y en particular de Baltasar (cf. Schäfer, 2006b: 178, diagr. 2). Según Schäfer, la obra presenta una estructura epistrófica triádica (ibid.: 111). Como esquema triádico fundamental según el cual se organizan los diversos teónimos de Dios, devela la tríada *próodos*, *moné* y *epistrophé*, que corresponde en gran medida a nuestra perspectiva. Los capítulos 4 a 7 tratan de la *próodos*. Schäfer sostiene que los capítulos 8 a 11 representan el “reposo” determinante o la *moné* de la *próodos*, lo cual es fundamentado en su posterior tratamiento. Finalmente, en los capítulos 12 a 13, según su interpretación, se presentan los teónimos de la *epistrophé*, la reconciliación total y unión con lo Uno (cf. Schäfer, 2006b: 179, diagr. 3). Schäfer señala que Dionisio superó el desafío de poner en relación la teología cristiana con la filosofía platónica, una penosa tarea tanto para algunos de sus contemporáneos como para muchos teólogos actuales (2006b: 125). A pesar de este examen, su análisis se muestra a todas luces deficiente: deja a un lado, en su mayor parte, las fuentes cristianas y patrísticas de Dionisio; Orígenes, por ejemplo, solo es mencionado una vez (cf. Schäfer, 2006b: 206, *index nominum*). Esta deficiencia conduce en última instancia a una imagen incompleta de la cuestión. La doctrina de Dionisio es asumida casi exclusivamente en su dimensión (neo)platónico-filosófica, quedando subsumida la perspectiva teológica bajo la filosófica (Schäfer, 2006b: 127). Según Schäfer, la *epistrophé* no debe entenderse en un sentido cristológico o soteriológico, sino más bien en un sentido ontológico (al respecto, en la página 112 la *apokatástasis* solo se menciona entre comillas). A través de esta perspectiva, Schäfer permanece lejos de comprender la *epistrophé* dionisiana en su contexto completo como una transformación profunda de la enseñanza neoplatónica que integra tanto el aspecto filosófico como el cristiano.

Con respecto a la relación entre Damascio y Dionisio, debe tenerse especialmente en cuenta el artículo de Mainoldi “The Transfiguration of Proclus Legacy. Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens”. De acuerdo con Mainoldi, la triadología damasciana constituye un importante punto de comparación entre las especulaciones de Dionisio y los desarrollos neoplatónicos tardíos (2017: 210-214). Desafortunadamente, no aborda la tríada *moné*, *próodos* y *epistrophé*, sino que se

concentra en aclarar la apologética anticristiana de Damascio en torno a la imposibilidad de la Trinidad cristiana.

3. El concepto de *epistrophé* en Proclo, Damascio y Dionisio Pseudo-Areopagita

3.1. El concepto de *epistrophé* en Proclo

Proclo, que dirigió la escuela neoplatónica de Atenas durante casi medio siglo, es considerado uno de los más grandes sistemáticos de su tiempo. Su deseo de representar toda la realidad de manera lógica y consecuente lo condujo al desarrollo de un sistema filosófico integral que refleja la realidad en su totalidad y estructura (Kiria, 2022: 19). Proclo concibió su sistema como un reflejo preciso de la “textura” lógicamente necesaria y cósmicamente conformada de la realidad, que no puede ser modificada a voluntad ni construida arbitrariamente.

Según Beierwaltes, el σχῆμα τριαδικόν, la configuración triádica, no constituye “ein dem Sein oder dem Denken äußerliches Klassifikations-Schema, das nur formelle Bedeutung hätte, sondern konstitutives Element der Denkbewegung und jedweden Seienden, das in je anderer Dimension von Seiendem je anders als immer mit sich selbst seiende Sinnstruktur erscheint” (2014: 24). Por consiguiente, el movimiento del pensamiento se completa de forma triádica, siguiendo el camino triádico de la cosa. En la filosofía de Proclo, la tríada conformada por la permanencia (*moné*), la procesión (*próodos*) y el retorno (*epistrophé*) representa el principio estructural dinámico fundamental de la realidad. Ella describe la relación entre la causa y lo causado, así como el orden causal en el que una causa primera, a modo de raíz, produce todo y conecta a todos los demás seres en una estructura jerárquica (*Elem. Theol.* 11: 12.30-32). Negar esta causalidad significaría negar una realidad adecuadamente ordenada y representaría, por tanto, una inconsistencia (Onnasch-Schomakers, 2015: 238), pues es el primer principio, lo Uno y el Bien, el que causa y otorga orden, estructura y unidad en la realidad.

En lo que sigue, la interpretación de la *epistrophé* procleana se basará principalmente en los *Elementos de teología* en los que se presenta sistemáticamente la tríada *moné*, *próodos* y *epistrophé*. También se tendrán en cuenta otras obras de Proclo como la *Teología platónica*, el *Comentario al Parménides* y el *Comentario al Timeo*. Cabe señalar que la *Teología platónica*, otra obra sistemática de Proclo además de los *Elementos de teología*, considerados como la suma de su teología o metafísica, ofrece una elaboración más detallada de las tríadas procleanas, como las tríadas *agathón - sophón - kalón* (*Theol. Plat.* I.25), *pístis - alétheia - éros* (ibid.), *péras - ápeiron - miktón* (ibid. III.8-9), *patér - dýnamis - noûs* (ibid. III.21), *ousía - zoé - noûs* (ibid. III-V), o *noetón - noetón kai noerón - noerón* (ibid.). Sin embargo, no hay ningún capítulo en esta obra explícitamente dedicado a la tríada a tratar y, en el contexto de esta tríada, a la *epistrophé* en particular. Los únicos pasajes en los que se menciona la tríada *moné*, *próodos* y *epistrophé* concuerdan en gran medida con los *Elementos de teología*.

En el párrafo 35 de sus *Elementos de teología*, Proclo desarrolla la ley básica de la estructura triádica de la causalidad metafísica, que se resume en la afirmación: “Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρόεισιν ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν” (*Elem. theol.* 35: 38.9-10).⁴ Los tres momentos constitutivos del movimiento de lo causado son, pues, *moné* (permanencia), *próodos* (procesión) y *epistrophé* (retorno). La procesión implica una diferenciación [διακρίνειν, διάκρισις] (ibid. 35:38.12; 36:38.33) y provoca una multiplicación [πολλαπλασιάζειν, πληθύνειν] (ibid. 27: 32.8; 36: 38.30) del ser simple original, que permanece en la causa. Al permanecer, lo causado coincide con su causa

⁴ Una influyente formulación de esta ley se encuentra asimismo en *Theol. Plat.* II.6: 41.17-26.

como absolutamente indiferenciado [<] (ibid. 35: 38.11), sin conformar una existencia o hipóstasis independiente. Proclo explica que lo causado permanece en la causa solo “en cierto modo”, a saber, “en el modo de la causa” [κατ’ αἰτίαν] (ibid. 65: 62.13) o de modo unificado. Si estuviera solo en el estado de permanencia, no podría ser diferente de su causa. Si solo pudiera proceder, no podría estar unido a su causa [ἀσύναπτον] (ibid. 35: 38.12) ni concordar [ἀσυμπαθές] (ibid. 13), y no tendría nada en común con ella [κοινωνοῦν] (ibid.). Lo causado no solo surge de su causa, sino que también retorna a ella. Este retorno representa el intento de lo causado de unirse al origen, en lo cual está supuesta una semejanza. Lo causado no puede relacionarse con algo que le sea ajeno [ἀλλότριον] (ibid. 15). El retorno se caracteriza por un anhelo natural [ἢ κατὰ φύσιν ὄρεξις] (ibid. 16-17) por el bien, que constituye una base para la reorientación hacia la causa. En este proceso, lo causado reproduce en sí mismo la esencia de su causa y se hipostasias como una unidad independiente de segundo rango. Sin embargo, al final del párrafo 35 de la *Elementatio theologica* se subraya que todo lo que retorna parece disolverse en el original del que había sido separado esencialmente. El concepto procleano de disolución [ἀναλύοντι] (35: 38.23) será cuestionado de manera crítica por Damascio, manifestándose como no suficientemente preciso.

Lo causado es similar a la causa, pero no es idéntico a ella. Se trata en este caso de lo “unificado” y no de lo “uno”. En este contexto, Proclo pregunta en el párrafo 34 de su *Elementatio theologica*: “ἀλλ’ εἰ μὲν ταῦτόν τὸ εἶναι ἀμφοτέρων, πῶς κατὰ φύσιν θάτερον πρὸς θάτερον ἐπέστραπται;” (34: 36.31-32). En el párrafo 32 de la misma obra, Proclo afirma: “εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφή κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφή πᾶσα δι’ ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι’ ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν” (32: 36.8-10). De ello se deduce que el retorno se caracteriza por la similitud con el origen. Esta crea una relación entre lo que permanece y lo que procede, mediante la cual lo último se vincula a lo primero sin abolir la diferencia de identidad entre los dos. Este retorno se basa en la comunidad [κοινωνία] (32: 36.6), la relación [σύνδεσις] (ibid.) y la conexión [συναφή] (ibid. 9).

En el movimiento de retorno, aquello que retorna desea [ὀρέγεται] (ibid. 6) la unión y la conexión con su fin [τέλος], que es a la vez origen y causa generadora.⁵ Dado que toda unión y conexión surge por semejanza [ὁμοιότης], el retorno también se produce por semejanza. Proclo lo explica en el párrafo 32 de su *Elementatio theologica*: “εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφή κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφή πᾶσα δι’ ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι’ ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν” (32: 36.8-10). Asimismo, en el párrafo 108 se enfatiza que el retorno de todo se realiza mediante la semejanza [δι’ ὁμοιότητος ἢ ἐπιστροφῆ πᾶσι] (108: 96.13). En sus comentarios a la *Política* y al *Timeo*, Proclo también resalta una y otra vez que todos los retornos tienen lugar por similitud con los orígenes, los cuales están llenos de un deseo por lo Uno [πάντα τὰ ἐπιστρέφοντα πρὸς τὰς ἀρχὰς δι’ ὁμοιότητος ἐπιστρέφει πόθῳ τοῦ ἑνός] (*In Remp.* II.80.8-14). Incluso se dice que la *epistrophé* es el origen de la similitud [ἡ ἐπιστροφή πάλιν ὁμοιότητος ἄλλης ἐστὶν ἀρχηγός] (*In Tim.* III: II.79.1-2).⁶

Como en el párrafo 35 de la *Elementatio theologica*, el concepto de *orexis* (deseo) también juega un papel central en relación con la *epistrophé* en los párrafos 31 (36.1), 32 (36.6) y 34 (36.23). En el párrafo 31 esto se expresa como: “πρὸς ὃ δὲ πρῶτον ἢ ὄρεξις, πρὸς τοῦτο ἢ ἐπιστροφή” (31: 36.1-2). De esto se sigue que aquello que retorna es al mismo tiempo lo deseante, mientras que su causa, lo que permanece, se revela en este proceso como el objeto de su deseo [ὀρεκτόν] (ibid. 34: 38.3). Lo permanente proporciona

⁵ Cf. Proclo, *In Parm.* VI: 1115.24-25: “τέλος δέ, ὅτι ἐπ’ αὐτὸ πάντα· πᾶσα γὰρ ὡδὶς καὶ πᾶσα κατὰ φύσιν ὄρεξις πρὸς τὸ ἕν, ὡς μόνως ἀγαθόν, ἀνατείνεται”.

⁶ Para una similitud con esto, véase Proclo, *Theol. Plat.* II.5: 38.7-9; III.2: 7.19-25; VI.3: 17.1-4; VI.3: 19.5-8; VI.3: 20.11-12; VI.4: 21.10-12.

a lo deseante no solo el ser, sino también el ser-bien [δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐκάστω, διὰ τούτου καὶ τὸ εὖ] (ibid. 31: 34.34-35), que consiste nada más que en la unidad. Por eso, lo Uno es idéntico a lo Bueno. Según Proclo, todo desea el Bien, lo Uno, a partir de lo cual todo se mantiene unido y perfecto [συνέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι] (ibid. 44: 46.11). El retorno evidencia este hecho metafísico fundamental.

La asociación entre *epistrophé* y *orexis*, así como entre *epistrophé* y *epheisis*, son comunes en Proclo.⁷ A todos ellos les corresponde una función constitutiva crucial en la génesis del ser. En el párrafo 8 de la *Elementatio theologica* se explica de manera explícita. El párrafo comienza con un axioma central de la filosofía antigua, según el cual todos los seres anhelan el bien [πάντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται] (8: 8.31; cf. Aristóteles, *EN* I.1, 1094a1-3). En este contexto, *orexis* y *epheisis* se consideran términos en gran medida intercambiables. En la estructura de la realidad todo ser logra su existencia en la medida en que se dirige (desea) la causa superior e inmutable de su ser. Por tanto, la causa se revela no solo como punto de partida, sino también como meta del movimiento de deseo y como centro en torno al cual gira el respectivo ser. Proclo argumenta que para todos los seres el bien que se encuentra más allá del ser [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας] (Platon, *Resp.* VI, 509b9), el bien absoluto debe ser el objeto común del movimiento de deseo [τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται. τοῦτο μὲν γὰρ κοινὸν πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων ἐφετόν] (Proclo, *Elem. theol.* 8: 10.5-7).. Así, todo lo que existe y se encuentra en proceso de autodesarrollo y autoformación exhibe un movimiento natural de deseo por el Bien y lo Uno [τὴν αὐτοφυῆ τῶν πάντων ἔφεσιν περὶ τὸ εἶν] (Proclo, *In Parm.* VII: 1199.15). Christian Tornau, en su artículo “Das Eros und das Gute bei Plotin und Proklos”, en el que realiza un profundo análisis de tríadas como *epheion - ikanón - teleion - agathón - sophón - kalón*, así como *pistis - alétheia - eros*, que se organizan según el patrón ontológico básico de *moné, próodos* y *epistrophé* (Tornau, 2006: 216-228), formula con exactitud que la *epheisis* se convierte con ello en un rasgo fundamental del ser en general, “das als solches über sich hinaus auf ein seinstranszendentes und in diesem Sinne selbst nicht mehr seiendes Prinzip verweist” (ibid.: 202).

Una fuerza impulsora esencial de la *epheisis* y la *epistrophé* es el Eros (Tornau, 2006: 208). A diferencia de los *Elementos de teología*, Proclo trata la *epistrophé* en otros escritos en un contexto erótico (*In Alc.* 27: 1.22.1-3), siguiendo así la tradición platónico-aristotélica. De acuerdo con Platón y Aristóteles, es el amor a lo absoluto lo que mueve todo y asegura su continuidad (Platón, *Symp.* 209e-212a). El mundo asume el papel de los amantes, mientras que lo absoluto es representado como lo lejano e inmóvil [κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον] (Aristóteles, *Metaph.* XII.7, 1072b), que nunca podrá ser alcanzado definitivamente. Si fuera alcanzado, la procesión del mundo y el mundo como tal llegarían a su fin. Proclo describe cómo la tensión y el movimiento de deseo de los seres hacia él es inextinguible [Καὶ ἡ πρὸς τοῦτο τάσις καὶ ἡ ἔφεσις τῶν ὄντων ἄσβεστός ἐστιν] (*Theol. Plat.* I.22: 102.15-16),⁸ constante [ἀκατάληκτον] (ibid. 19) e incesante [ἄπαυστον] (ibid. 20), y los seres están en un permanente trabajo de parto con él [ὠδίνει μὲν αὐτὸ] (ibid. 18).⁹ Puede suponerse que estas contracciones están relacionadas, por un lado, con el nacimiento de sí mismo y su ser ante lo Absoluto, pero, por otro lado, también reflejan la incapacidad de los seres de ser de igual capacidad que lo Uno y de captarlo en su grandeza. Para alcanzar realmente lo Uno es preciso desaprenderse de lo procesual y dual, y retrotraerse hacia el verdadero sí mismo indivisible.¹⁰ Al igual que Plotino, Proclo desarrolla una aparente soteriología,

7 Cf. e.g., Proclo, *in Parm.* IV: 845.24-25: “καὶ γὰρ ἡ ἐπιτηδεϊότης καὶ ἡ ὄρεξις τούτοις ἀνωθεν αἰτία γιγνομένη τῆς πρὸς ἐκεῖνα πάλιν αὐτοῖς ἐπιστροφῆς”.

8 Cf. Proclo, *In Parm.* VII: 54.21: “amor unius inextinguibilis”.

9 Cf. ibid. VII: 58.12: “unius desiderium et indeficiens ὠδὶς”.

10 Cf. Proclo, *Theol. Plat.* II.8: 57.1-3: “καὶ μέχρι ταύτης ἀναδραμόντα τῆς αἰτίας ἐν γαλήνῃ γίνεται καὶ τῶν ὠδίνων λήγει καὶ

en la que nuestro retorno consciente a lo Absoluto y la *hénosis* resultante desempeñan un papel central.¹¹ Sin embargo, hasta donde se tiene conocimiento, esta *hénosis* no es válida en todo el contexto del universo.

El círculo sirve como modelo geométrico de la tríada de permanencia, procesión y retorno. Ya Plotino expresa en su última Enéada, *Acerca del Bien*: “δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὡς περ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ’ οὗ πᾶσαι γραμμαί” (I.7 [54], 1: 23-24). Proclo lo constata en el párrafo 33 de su *Elementatio theologica*, como sigue: “Πᾶν τὸ προῖόν ἀπὸ τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν” (33: 36.11-12; cf. *Theol. Plat.* II.3: 28.1). Esto evidencia que los procesos causales se desarrollan en un círculo cerrado que parte de las causas y regresa a ellas [πάντα κύκλω πρόεισιν ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ αἴτια] (33: 36.15-16). El movimiento causal comienza con la procesión y culmina en el movimiento de retorno. Si se supone que cada dimensión del ser funciona según este principio de movimiento, se pueden concebir círculos más pequeños y más grandes que encierran a los más pequeños dentro de sí mismos como estructuras más generales.

En el comentario al primer libro de los *Elementos* de Euclides, la imagen del círculo se interpreta de forma triádica, quedando representada la permanencia por el centro, la procesión por los radios y el retorno por la periferia. En el nivel de la periferia, todos los puntos están a la misma distancia del centro, y la periferia se extiende alrededor del centro, con lo cual queda limitada y determinada por él. Por tanto, ella representa también el retorno al centro. Además, la periferia marca el final del proceso emergente así como la detención y fijación de lo procesionado. Los radios son, por tanto, finitos e iguales, sin divergir en múltiples diferenciaciones. Por otro lado, la periferia misma representa una forma desplegada del centro [τὸ περιφερὲς οἶον κέντρον ἐστὶ διαστάν] (*In Eucl.* Def. XV.XVI: 154.20-21).

Todo el proceso es atemporal, lo que significa que el egreso y el retorno siempre tienen lugar simultáneamente. En el pensamiento eternista de Proclo, los términos “antes” y “después” no tienen significado cronológico, sino que representan una jerarquía metafísica que describe el orden mundial perpetuo e indisoluble (Onnash-Schomakers, 2015: 257). Así sucedió, así sucede y así sucederá siempre: en la metafísica del presente de Proclo los tres momentos del tiempo, pasado, presente y futuro, se fusionan en el ahora eterno. En este contexto no ocurre nada en el sentido convencional; más bien, todo está fijado en su existencia atemporal y realizado en el círculo eterno del ser.

3.2. El concepto de *epistrophé* en Damascio

Damascio fue el último escolarca de la Escuela de Atenas hasta su clausura por parte del emperador Justiniano en el año 529. Su filosofía se caracteriza por una actitud original y extremadamente crítica (Combès, 1986: xxv; Van Riel, 2010: 671; Pașcalău, 2018: 10, 18). Esto se debe en gran medida al uso sistemático de la aporética como principal método filosófico-dialéctico. En su obra principal, *Problemas y soluciones acerca de los primeros principios*, Damascio aborda los conceptos básicos del sistema metafísico neoplatónico tardío y descubre problemas inherentes a su sistema, sometiéndolo con ello a un examen exhaustivo (Kiria, 2022: 25).

Antes de examinar con más detalle la aporética del retorno en Damascio, se presentarán dos importantes estudios en lengua alemana sobre la metafísica damasciana y su relevancia para el tema que nos ocupa: *Henologie und Ontologie. Die metaphysische*

τοῦ ἔρωτος, ὃν ἔχει τὰ πάντα κατὰ φύσιν”; *In Parm.* VII: 74.10-12: “sed omniquaue claudentem et omnem operationem contrahentem et contentam unione solum”.

11 Cf., e.g. Plotino, *Enn.* VI.9 [9], 11: 1-61; Proclo, *Theol. Plat.* II.11: 64.10-65.27; *In Parm.* VII: 44.32-46.3; VII: 54-60.

Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus, de Dirk Cürsgen (2007); y *Die "unartikulierbaren Begriffe" des Neuplatonikers Damaskios*, de Gheorghe Pașcalău (2018).

El trabajo de Cürsgen ofrece la primera presentación integral de la "Damaskios' Metaphysik des Absoluten und der Einheit" (2007: 315-459). Cürsgen tematiza en primer lugar "Damaskios' skeptische Metaphysik in *peri archon*" (ibid.: 317-379), para pasar luego a discutir en profundidad el sistema henológico y ontológico en el *Comentario al Parménides* (ibid.: 380-458). En cambio, la obra monográfica de Pașcalău ilumina la metafísica de Damascio desde una perspectiva específica (Kiria, 2022: 24) e intenta "die Frage nach dem Absoluten in der Metaphysik des letzten Diadochen neu aufzurollen" (Pașcalău, 2018: 15). "Damaskios' Philosophie des Absoluten gestaltet sich", según la tesis principal de Pașcalău, "zu einer Transzendentalanalyse der metaphysischen ἔννοιαι, allen voran des Transzendenz-Begriffes selbst, in der Absicht, ein apophatisches Bewußtsein [ἄρητος συναίσθησις] des absolut Transzendenten wachzurufen" (ibid.). Pașcalău analiza también el problema de la procesión en la metafísica de Damascio, para entender mejor la relación de lo Uno y lo Múltiple (ibid.: 165). Argumenta que al abordar la cuestión de si es siquiera concebible una procesión de lo Uno, Damascio pone en duda un pilar fundamental de la filosofía neoplatónica. Según su interpretación, en este cuestionamiento se muestra la redefinición que Damascio hace de la relación entre Uno y Múltiple. Al mismo tiempo, reconoce que en Damascio la aparente equiparidad de lo Uno y lo Múltiple se disuelve gradualmente en favor de la primacía de lo Uno, ya que lo Múltiple, en cuanto no-Uno, debe estar delimitado por lo Uno y, por lo tanto, depende de este (ibid.: 166). Sin embargo, esta idea, en última instancia, relativiza la idea de Pașcalău de una "redefinición" de la relación entre lo Uno y lo Múltiple y sugiere que Damascio más bien apunta a refinar y aclarar el pensamiento humano sobre los principios y actos primarios sin cambiar fundamentalmente los conceptos existentes.

Para aclarar plenamente el *hén* en el pensamiento de Damascio, Pașcalău considera necesario tematizar la aporética del retorno y la participación [μετοχή] estrechamente vinculada a aquella, que se entiende como la contraparte de la aporética del egreso (2018: 219). Aunque trata la idea de la *epistrophé* en un contexto histórico integral, su comprensión del concepto damasciano de *epistrophé* muestra ciertas debilidades. Esto se vuelve especialmente evidente por el hecho de que Pașcalău define la *epistrophé* con referencia a la sección de la filosofía del ser de *De Principiis* como una "Korrektur des Heraustretens" [τῆς ἐκστάσεως ἐπανάρθωσις], aunque Damascio en su aporética de la *epistrophé* tiene específicamente como objetivo corregir esta definición incorrecta de la *epistrophé*.

Desafortunadamente, Cürsgen también descuida el tema de la *epistrophé* y se centra más en la problemática del concepto de *próodos*, que es tratado en siete aporías. Señala que Damascio analiza las aporías minuciosamente, pero no puede resolverlas por completo (2007: 375). Las aporéticas damascianas de la *epistrophé* tampoco son tenidas en cuenta en el estudio monográfico recientemente publicado por Greig sobre el primer principio en el neoplatonismo tardío. En su lugar, Greig explicita detalladamente la concepción damasciana de *authupostaton*, que en el sistema de Damascio tiene un papel menos central (2021: 138-145).

A continuación, nos centraremos en los capítulos 75-77 de *De Principiis*. Allí Damascio explica los problemas y dificultades contenidos en el concepto neoplatónico de *epistrophé*, y sugiere que estos tienen su origen en las formulaciones de Proclo. Con ello se examinarán más detalladamente tres de estos problemas y sus respectivas soluciones.

Primer problema: frente a la procesión, el retorno representa, al mismo tiempo, una corrección y una resolución de ella [Ἀντίθετος γὰρ τῇ προόδῳ καὶ οἷον ἐκείνης ἐπανόρθωσις τίς ἐστί καὶ ἀνάλυσις] (*Pr.* 75: II.123.25-26).

El problema en cuestión es tematizado por Damascio en el siguiente pasaje:

Τοῦ μὲν δὴ προελθόντος ἐστί, τί δὲ ἐστὶν ἡ ἐπιστροφή; Τί δὲ ἄλλο, φαίη τις ἄν, ἢ τοῦ προελθόντος ἐπάνοδος εἰς τὸ γεννήσαν; Ἀντίθετος γὰρ τῇ προόδῳ καὶ οἷον ἐκείνης ἐπανόρθωσις τίς ἐστί καὶ ἀνάλυσις· τοιγαροῦν ἡ ψυχὴ τὴν ἑαυτῆς πρόοδον ἀναλύει διὰ τῆς ἐπιστροφῆς· Ἄλλ' εἰ τοῦτο, οὐκ ἔτι ἐστὶ προεληλυθός, ἀπολεῖ γὰρ τοῦτο, εἰ ἐπιστρέψειεν. Ἡ ἐπὶ μὲν ψυχῆς ποτὲ μὲν τοῦτο, ποτὲ δὲ ἐκείνο συμβαίνει, ἐπὶ δὲ τῶν αἰδίων ἐκάτερον ὁμοῦ καὶ κατὰ ταῦτόν. Ἄρα οὖν οὐ πάσης ἐπιστροφῆς ἴδιον τὸ ἀφομοιοῦν τῷ γεννῶντι τὸ γεννώμενον, ὡς τῆς προόδου τὸ ἑτεροιοῦν; διακριτικὴ μὲν γὰρ ἡ πρόοδος, συναρπαστικὴ δὲ ἡ ἐπιστροφή καὶ ἀναγωγὸς τοῦ τρίτου εἰς τὸ πρῶτον, ὡς ἐκείνη προαγωγὸς τοῦ πρώτου εἰς τὸ τρίτον. (*Pr.* 75: II.123.25-124.9)¹²

Damascio remite a un pasaje del párrafo 35 de la *Elementatio theologica* de Proclo, que dice: “τὸ γὰρ ἐπιστρέφον πᾶν ἀναλύοντι ἔοικεν εἰς ἐκείνο, ἀφ’ οὗ διήρηται κατ’ οὐσίαν” (35: 38.22-24). Según Damascio, sin embargo, el retorno no puede representar una disolución de la procesión, ya que esto destruiría la procesión misma [ἀπολεῖ] (*Pr.* 75: II.124.2). A través de su análisis crítico, Damascio refuta la errónea conclusión de Proclo, pero se mantiene dentro del marco de la comprensión procleana de la procesión y el retorno. Subraya de una manera neoplatónica ortodoxa que todo retorno se caracteriza por la similitud [ἀφομοιοῦν] (*Pr.* 75: II.124.6) de lo generado con lo generante, y toda procesión se caracteriza por la diferenciación [ἑτεροιοῦν] (ibid. 7). Finalmente describe el retorno como “aquello que sintetiza” [συναρπαστικὴ] (ibid. 7-8) y “que conduce de lo tercero a lo primero” [ἀναγωγὸς] (ibid. 8).

Segundo problema: el retorno es el proceso a través del cual la procesión es devuelta a su origen [ἀνάκτησις ἐστὶ τῆς μονῆς ἢ ἐπιστροφή] (*Pr.* 75: II.124.20-21).

Puesto que el siguiente pasaje de *De Principiis* proporciona la base para el tratamiento de este problema, se cita aquí de manera completa:

Εἰ δὲ καὶ μένει τὸ προεληλυθός, ὡς δέδεικται, τί δείται τῆς ἐπιστροφῆς, ἤδη κατὰ τὸ μένειν ἀφομοιωμένον; Εἰ δὲ ἀνάκτησις ἐστὶ τῆς μονῆς ἢ ἐπιστροφή, μονὴ ἂν εἴη καὶ αὕτη, ἀλλὰ μετὰ τὴν πρόοδον, καὶ οὐκ ἄλλο τι σημαίνει τρίτον ἢ ἐπιστροφή, εἰ μηδὲν ἄλλο παρὰ τὸ μένειν ἐργάζεται. Καίτοι ἄλλο κατὰ τὴν ἔννοιαν τὸ ἐπιστρέφειν παρὰ τὸ μένειν· κατὰ μὲν γὰρ τὸ μένειν αὐτὸ βούλεται εἶναι τὸ γεννηθὲν ὅπερ τὸ γεννήσαν, ὡσπερ κατὰ τὴν πρόοδον αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τὸ γεννηθὲν μετὰ τὸ γεννήσαν· κατὰ μέντοι τὴν ἐπιστροφήν ὀρέγεται τὸ γεννηθὲν τοῦ γεννήσαντος, μένον αὐτὸ καὶ μένοντος ἐκείνου ἐν οἰκείοις ὅροις. Τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ τοῦ ὀρεκτοῦ ἀντέχεται, ὡς ἄλλο ἄλλου, αἰεὶ δὲ τὸ ἄλλο μετὰ τὸ προελθεῖν. Τάχα οὖν ἡ ἐπιστροφή ὀρεξις ἐστὶ τοῦ τρίτου ἐπιποθοῦντος· ἐν γὰρ τῷ μένειν οὐπω ὀρεξις, οὐπω γὰρ διέστη τὸ ὀρεκτικὸν τοῦ ὀρεκτοῦ· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐν τῷ προεληλυθέναι, διάστασις γὰρ αὕτη καὶ διάκρισις ἐστὶ τοῖν δυεῖν, ἵνα τὸ μὲν ἢ ὀρεκτικόν, τὸ δὲ ὀρεκτόν, μᾶλλον δὲ ἵνα τὸ τρίτον ἀποστᾶν τοῦ πρώτου ὑστερον ὀρεχθῆ ἐκείνου πόθῳ τῆς ἀρχαίας φύσεως. Διόπερ οὐ τὸ μένειν ἐργάζεται ἡ ἐπιστροφή, ἀλλὰ τὸ πόρωθεν ἀπολαύειν τοῦ γεννήσαντος ὀρεκτοῦ φανέντος. (*Pr.* 75: II.124.18-125.14)

Si el retorno fuera simplemente la restauración de la permanencia después de la procesión, entonces en realidad solo representaría la permanencia misma y no mentaría un tercer eslabón en la dinámica triádica causal como *algo más* [ἄλλο τι] (*Pr.* 75: II. 124.22). Damascio aborda este problema aclarando que en el momento de

12 N. de la R.: en el original, la autora señala que aún no hay disponible una traducción alemana del *De principiis*.

la permanencia, si es restaurado, lo generado quiere ser como lo generante, mientras que, en relación con la procesión, quiere ser como “lo generado después de lo que genera” [τὸ γεννηθὲν μετὰ τὸ γεννήσαν] (*Pr.* 75: II.125.1). Así, lo que emerge aspira a una existencia independiente y quiere constituirse como una nueva realidad [τὸ ἄλλο] (*ibid.* 4-5) diferente de su origen y creador. En el proceso de retorno “desea” [ὀρέγεται] (*ibid.* 2) a su generador, pero ambos aún permanecen dentro de sus propios límites. Por lo tanto, el retorno no causa la permanencia, sino más bien el anhelo que se dirige al deleite de aquello que genera, por lo que parece digno de esfuerzo [τὸ πόρρωθεν ἀπολαύειν τοῦ γεννήσαντος ὀρεκτοῦ φανέντος] (*ibid.* 13-14). Lo que se vuelve hacia atrás o lo tercero va en busca de lo primero, impulsado por el anhelo de la naturaleza original [ὀρεχθῆ ἑκείνου πόθῳ τῆς ἀρχαίας φύσεως] (*ibid.* 11-12),¹³ sin estar preparado, paradójicamente, para recibir lo deseado en su plenitud (*Kíria* 2021: 105-106). Así, al terminar su consideración aporética, Damascio finalmente recapitula el concepto procleano de *epistrophé* como deseo y apetito [ὄρεξις, ἔφεσις].

Tercer problema: existen dos clases de permanencia [διττὴν τὴν μονήν] (*Pr.* 75: II.126.10).

La identificación de este problema se encuentra en el siguiente pasaje:

Ἐμφύεται δὲ ταῖς ἀπορίαις καὶ ἐκείνη ἣ ἔστι ζήτησις εἰκότως, διττὴν ὑποτιθεμένη τὴν μονήν· οὐ γὰρ τὸ προῖον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐπιστροφόμενον διὰ μονῆς ποιεῖται, τοῦτο μὲν τὴν ἐπιστροφήν, ἐκεῖνο δὲ τὴν πρόοδον. Δύο γὰρ κινήσεις, ἢ τε ἄνωθεν κάτω, καὶ ἢ κάτωθεν ἄνω· μεταξύ δὲ δύο κινήσεων τῶν ἀντικειμένων δύο στάσεις εἶναι λέγουσιν παῖδες φυσιολόγων. Καὶ γὰρ νῦν δι᾽ ἔφαμεν οὐκ εἶναι τὴν ἐπιστροφήν ἀνάλυσιν τῆς προόδου καὶ ἀπώλειαν, ἀλλὰ μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν. Ἡ οὖν δύο μόνα τῷ γένει ποιητέον, στάσιν καὶ κίνησιν, ἢ, εἰ βούλει λέγω, μονήν καὶ ὁδόν· ἢ τέτταρα τῷ εἶδει, πρόοδον τε καὶ ἐπάνοδον καὶ μονήν αὐτὴν διττὴν, τὴν ἄνω καὶ κάτω, κατέχουσιν αὐτὴν μὲν τὸ μέλλον ἐπιστρέφειν, ἐκείνην δὲ τὸ μέλλον προΐεναι. (*Pr.* 75: II.126.9-127.11)

Damascio retoma aquí el problema previamente discutido e intenta aclarar la idea de que el retorno representa una recuperación de la permanencia. De esto resulta una nueva aporía: tanto la procesión como el retorno se producen a través de la permanencia [διὰ μονῆς] (*Pr.* 75: II.126.11). Esto significa que lo que emerge viene al ser al salir de su causa continuamente permanente, mientras que lo que retorna hacia sí produce en el retorno la conexión con lo que permanece y así restablece la permanencia. Sin embargo, la permanencia que subyace a la procesión y la hace posible difiere esencialmente de la permanencia que se reconstituye y reproduce en el retorno. Por ello, deben distinguirse dos tipos de estabilidad [στάσις] y permanencia: el superior [τὸ ἄνω] y el inferior [τὸ κάτω], análogos a los dos tipos de movimiento [κίνησις] en el caso de la procesión y el retorno, uno de los cuales se dirige de arriba hacia abajo y el otro en sentido contrario (de abajo hacia arriba). Esta distinción entre los dos modos de permanencia permite a Damascio traer a discusión la siguiente definición de retorno: el retorno no es ni una disolución [ἀνάλυσις] ni una aniquilación [ἀπώλεια] de la procesión; más bien, su característica esencial consiste *en ser lo permanente en el ser procesionado* [μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν] (*ibid.* 17-18).

Damascio describe esta permanencia, *la permanencia en el ser procesionado* [ἐν τῷ προεληλυθέναι μένειν] (*Pr.* 77: II.133.16), como una especie de consolidación del ser procesionado [οἶον βεβαίωσιν τοῦ προεληλυθέναι τὴν τοιαύτην μονήν] (*ibid.* 17-18). En el retorno lo que emerge llega a la detención y queda circunscrito [τὸ προελθὸν ἔστι καὶ περιεγράφη] (*Pr.* 77: II.134.14). Dicho más exactamente, define su propia hipótesis en relación con la permanencia [τὸ δὲ ἐπιστρέφειν ἔστι τὸ τὴν ἑαυτοῦ

¹³ Cf. Proclus, *In Parm.* VII: 1199.16-18: “πάντα γὰρ ἔστιν ἃ ἔστι πόθῳ τοῦ ἐνὸς διὰ τὸ ἔν, καὶ κατὰ τὴν ὄδιν αὐτὴν ἕκαστον τῆς ἐνώσεως τῆς αὐτῆς προσήκουσας πληροῦμενον ὁμοιοῦται πρὸς τὴν μίαν τῶν πάντων αἰτίαν”.

περιγράφειν ὑπόστασιν ἐν τῷ προεληλυθέναι μετὰ τοῦ μένειν] (ibid. 132.23-133.1). De esta manera, el retorno, es decir, lo que retorna a sí, ni permanece ni emerge de sí. En lugar de ello representa la unidad [ἔνωσις] (Pr. 76: II.128.18), la combinación [κράσις] (ibid. 20) y la síntesis [σύστασις] (ibid. 16) de los dos elementos de permanencia y procesión. Por eso es en esencia triádica y no monádica [τὸ μὲν τριαδικὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἐπιστροφῆς αἴτιον, τρίτη γὰρ καὶ ἡ ἐπιστροφή] (Pr. 76: II.129.23-25).

La presente aporía encuentra su solución al final del capítulo 77 del *De Principiis*. Damascio afirma que la aporía de los dos tipos de permanencia en realidad no existe [ἡ δὲ ἀπορία οὐχ ἔξει χώραν] (Pr. 77: II.134.5-6), ya que la permanencia que caracteriza el retorno no está separada de la tríada: permanencia - procesión - retorno. Ella no es distinguible en relación con la procesión y el retorno [οὐχὶ τῆν ἀντιδιηρημένην τῇ προόδῳ τε καὶ ἐπιστροφῇ] (ibid. 133.18-19). Esto significa: no debe considerarse como una entidad independiente en relación con ellos. Los elementos de esta tríada se encuentran más bien en una relación interdependiente y muestran una participación mutua [ἀντιμεθέξει ἀλλήλων] (ibid. 134.5). Esto explica asimismo, por qué la permanencia más baja asociada al retorno es simplemente una participación en la permanencia más alta y original [ἡ ἄρα κάτω μονὴ μέθεξις ἐστὶ τῆς ἄνω ῥηθείσης] (ibid. 7-8). Con ello, la estructura triádica causal propia del neoplatonismo permanece intacta en Damascio.

3.3. El concepto de *epistrophé* en Dionisio Pseudo-Areopagita

El origen neoplatónico de los motivos fundamentales, términos y fórmulas del *corpus areopagiticum* ha sido documentado y ampliamente reconocido desde hace mucho tiempo.¹⁴ Sin embargo, a pesar de ello, algunos aspectos permanecen desconocidos. Existe gran desacuerdo entre los investigadores e investigadoras de Dionisio en cuanto a hasta qué punto el núcleo de su doctrina puede considerarse neoplatónico y qué cosmovisión –neoplatónica o cristiana– subyace a su enseñanza. Aclarar esta cuestión de manera unívoca es una tarea desafiante. Joseph Stiglmayr, conocido por sus innovadoras investigaciones sobre la dependencia directa del autor del *corpus areopagiticum*, el misterioso Dionisio, respecto de las obras de Proclo, lo describió como un “Christen im neuplatonischen Philosophenmantel” (1933: 10). Según él, el sistema conceptual neoplatónico solo sirve en Dionisio como una apariencia externa. Otros investigadores e investigadoras han visto, por el contrario, en el *corpus* una completa asimilación del contenido cristiano. Así, Brons, en su libro *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, llega a la siguiente conclusión: “Der Areopagite gleicht in seinem Unternehmen einem Sisyphus, der den Stein der christlichen Tradition vom Grunde des Neuplatonismus in immer neuen Anstrengungen zu lösen versucht, doch immer aufs neue zieht ihn die Gravitation des Bodens, auf den er sich einmal begeben hat, wieder hinunter” (1976: 327). La denominada hipótesis cripto-pagana, recientemente planteada, sigue una dirección similar. Está representada principalmente por Mazzucchi (2006: 299-334; 2013: 249-265) y Lankila (2011: 11-44; 2014: 69-80), quienes afirman que el *corpus areopagiticum* representa una conspiración pagana y que su autor borró deliberadamente la esencia misma de la doctrina cristiana.

En mi opinión, Dionisio, a quien Werner Beierwaltes describe como *christianus simul-que vere platonius* (2001: 84), enfrentó uno de los mayores desafíos de su tiempo. Tuvo que dirigir sus actividades intelectuales simultáneamente en dos áreas esenciales. En primer lugar, tuvo que incorporar las verdades cristianas en los conceptos filosóficos de su época y hacer accesibles a los cristianos los elementos más valiosos de la filosofía griega. Esta tarea fue ya de una importancia central para muchos padres cristianos

14 Véase Koch, 1895a: 438-454; Koch, 1895b: 353-420; Stiglmayr, 1895: 253-273. 721-748; Corsini, 1962; Saffrey, 1982: 74-84; Brons, 1976; Beierwaltes, 2001: 44-84; Perczel, 2001: 491-532; Lankila, 2014: 69-80.

que fueron llamados a formular la nueva teología cristiana. En el caso de Dionisio, sin embargo, tal tarea era particularmente urgente. En la segunda mitad del siglo V, época en la que probablemente se redactó el *corpus areopagiticum*, la doctrina cristiana de Dios en el sentido de la teología trinitaria y el dogma eclesiástico de la Trinidad ya estaban plenamente desarrollados. Sin embargo, faltaba en gran medida una metafísica cristiana integral que representara “die Lehre von den allgemeinsten Strukturen, Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien sowie von Sinn und Zweck allen Seins” (Meixner, 2021: 13) y que integrara los misterios cristianos, como la creación y la resurrección, en un proceso lógico deductivo. Asimismo, Proclo, un platónico, redactaba en esta época su *Teología platónica*, en la que los dioses y los *próodoi* divinos eran descritos de una manera científicamente comprensible [κατ’ ἐπιστήμην] (*Theol. Plat.* I.4: 20.4). Dionisio asumió esta tarea, siendo Orígenes su modelo cristiano. En tal tarea tuvo que demostrar que era capaz de dominar el aparato metafísico, así como su profundidad filosófica y su riqueza de pensamiento. Orígenes había fracasado en este ámbito, ya que algunas de sus doctrinas fueron rechazadas en torno al II Concilio de Constantinopla (la llamada primera controversia origenista estalló entre los monjes de Egipto a finales del siglo IV). Dionisio no debía simplemente adoptar la metafísica de los platónicos, sino más bien reinterpretarla y transformarla en el espíritu del cristianismo. El seudónimo de Dionisio Areopagita y la “falsificación” asociada a él podrían, en mi opinión, haber servido como escudo para protegerlo del “fracaso” a *la Orígenes*, usando la autoridad que le otorgaba su seudónimo.

En función de aclarar la transformación dionisiana del concepto de *epistrophé* trataré en este trabajo tres pasajes fundamentales del *De divinis nominibus*: IX.9: 213.15-20; IV.14: 160.5-15 y VI.2: 191.15-192.3. Otros pasajes relevantes también serán tenidos en cuenta e incluidos y considerados durante el curso de la investigación.

En primer lugar, se analizará el pasaje IX.9: 213.15-20 del *De divinis nominibus*. En este pasaje serán analizados los siguientes nombres divinos: “lo grande” y “lo pequeño”, “lo mismo” y “lo otro”, “lo similar” y “lo disímil”, “la estabilidad” y “el movimiento”, así como “lo igual”. Después de tematizar y explicar a Dios como “reposo” y “estabilidad” en la sección 8 de este capítulo, en la siguiente Dionisio continúa su razonamiento en la dirección opuesta y comienza a hablar sobre los movimientos de Dios:

... ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπροπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμῆσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς νοητέον καὶ ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὄλων γένεσιν, τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσι, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταῦτον καὶ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ’ αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφὴν. (*DN IX.9: 213.15-20*)¹⁵

La interpretación de este pasaje se llevará a cabo en diferentes fases, pasos y puntos individuales:

Fase 1: diferenciación de las tres formas de movimiento divino: el rectilíneo, el movimiento en espiral y el circular.

Paso a: en primer lugar, cabe señalar que el concepto de triple movimiento se remonta a Aristóteles. En su obra *Sobre el cielo* describe que todo movimiento es o bien recto, o bien circular, o bien una mezcla de ambos [πάσα δὲ κίνησις [...] ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἔκ τούτων μικτή] (*De Cael.* I.2.268b 17-18; cf. *Phys.* VIII.8.261b 28-29).

Paso b: hay que aclarar, entonces, que Dionisio también aplica esta triple distinción de movimientos a su teoría del alma. Esta distinción constituye una estructura fundamental

15 N. de la R.: en el original alemán la autora indica que sigue la traducción de Suchla (1988).

de su pensamiento, que será analizada explícitamente en el *De divinis nominibus*.¹⁶ En el parágrafo 8 del capítulo 4 (la referencia exacta es *DN IV.9: 153.10-154.6*), Dionisio describe el movimiento del alma de tres maneras: el alma se mueve “en círculo” cuando vuelve a sí misma [ή εις εαυτήν είσοδος] (ibid.: 153.10), al “ἀπό τών πολλών τών έξωθεν αὐτήν έπιστρέφουσα και συνάγουσα πρώτον εις εαυτήν” (ibid. 12-13). Asimismo, el alma se mueve en espiral cuando es iluminada por el conocimiento divino. Sin embargo, este movimiento no se produce de manera puramente espiritual y unificada [οὐ νοερῶς και ένιαίως] (ibid.18), sino como pensamiento progresivo, lógico-discursivo [λογικῶς και διεξοδικῶς] (ibid.), que se caracteriza en relación con conocimiento divino a través de “οἶον συμμίκτοις και μεταβατικαίς ένεργείαις” (ibid. 153.18-154.1). Aquí los conceptos de “ένιαίως”, “συμμίκτοις” así como “νοερῶς” y “λογικῶς και διεξοδικῶς” están en mutua contraposición. Finalmente, el alma se mueve en línea recta cuando se mueve en lo sensible, lo que describe la relación directa con el mundo físico.

Paso c: en su obra *De veritate*, Tomás de Aquino, mediante cuya interpretación la teoría de Dionisio se transmitió a la Edad Media, examina, entre otras cosas, la cuestión de si el modo de conocimiento de los ángeles es discursivo [*Decimoquinto quaeritur utrum angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud*]. Tomás explica que el alma se parece a los ángeles en el movimiento circular. El conocimiento de Dios que tienen los ángeles constituye, pues, un círculo que imita la unidad del punto central, mientras que el conocimiento que tiene Dios de sí mismo representa un centro al que están fijados los ángeles: “ut sic cognitio Dei quam de seipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea” (*De verit.* q. 8, a. 15, ad 3: 270.195-199). De esto también puede deducirse claramente que, tanto en Tomás como en Dionisio, Dios se ilustra mediante la imagen geométrica de un punto o centro.

Paso d: el movimiento circular guía al alma hacia un conocimiento angélico de Dios. Según Dionisio, a través de la entrada del alma en sí misma y de su retorno a sí misma experimenta “τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ή έννοειδῆς συνέλιξις ὡσπερ έν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανές αὐτῆ δωρουμένη” (*DN IV.9: 153.11-12*). En el movimiento circular se vuelve monomórfica y se une “ὡς έννοειδῆ γενομένην ένουσα ταίς ένιαίως ήνωμέναις δυνάμεσι” (ibid. 13-14). De esta manera gira en torno a lo Uno y al Bien mismo, que es principio y fin, y está por encima de todos los seres (ibid. 15-16). Un poco más adelante, Dionisio identifica el ingreso del alma en sí misma con el movimiento en la “simple intelectualidad” [ένικῆ νοερότητι κινουμένη] (ibid. 154.2-3), que coincide con el movimiento circular [τὸ κατά κύκλον] (ibid. 3). Las “potencias uniformemente unidas” que se mueven en una “espiritualidad única” son casi con certeza los ángeles. A pesar de su inmaterialidad, inmortalidad, ausencia de pecado, cercanía inseparable a Dios e inefable [ἀνεκφοιτήτως] permanencia en la identidad de su origen, la diferencia sustancial entre Dios y los ángeles continúa existiendo.

Paso e: hay que destacar también que Dionisio llama a los ángeles “hénadas”. Al comienzo del *De divinis nominibus* se presenta a Dios como una “hénada que hace una a cada hénada” [ένὰς έννοπιὸς άπάσης ένάδος] (*DN I.1: 109.13*).¹⁷ Más adelante, en el parágrafo 5 del capítulo 8, que trata de los nombres “Poder”, “Justicia”, “Salvación” y “Redención”, se encuentra la siguiente formulación: “τὰς άθανάτους τῶν άγγελικῶν ένάδων ζῶας άλωβήτους διαφυλάττει” (VIII.5: 202.11). Este es el único lugar en todo el *corpus*, en el que los ángeles son explícitamente puestos en relación con las hénadas. En la *Jerarquía celeste*, dedicada especialmente a los ángeles, estos

¹⁶ Cf. Plotino, *Enn.* VI.6 [34], 1: 13-20; Proclo, *In Tim.* II: I.247.29-248.6.

¹⁷ Cf. también Pseudo-Dionisio Areopagita, *DN I.4: 112.11; I.5: 116.9; II.1: 122.13; CH VII.4: 32.9; Proclo, Theol. Plat.* III.7: 29.19-20; ibid. 30.5.

son, por el contrario, identificados sistemáticamente como *noes* [νόες].¹⁸ John Dillon considera plausible que Dionisio haya fusionado los ámbitos de lo Uno y el Intelecto en el sistema neoplatónico, pudiendo incluir así las diversas clases de seres angélicos, que según las categorías conceptuales neoplatónicas serían residentes del ámbito del intelecto, como hénadas divinas del sistema sirio-procleano en el reino de lo Uno (Wear - Dillon, 2007: 73). El uso que hace Dionisio de la fórmula “ἐνικὴ νοερότητα” en el pasaje discutido anteriormente puede servir como evidencia adicional para la suposición de Dillon de que la relación entre Dios y los ángeles en Dionisio podría ser análoga a la relación entre lo Uno y las hénadas en la metafísica de Proclo. En Proclo las hénadas ciertamente son dioses a causa de su inseparabilidad en relación con lo Uno, pero solo lo Uno debe ser entendido como Dios mismo [αὐτόθεος] (*In Tim.* V: III.207.8; *In Parm.* VI: 1096.29). En este punto debe señalarse que recientemente fue presentada por Max Rohstock una interpretación alternativa de la recepción dionisiana de la doctrina procleana de las hénadas (Rohstock, 2023: 181-196). Rohstock considera que la opinión de que solo la teoría de los ángeles debe su existencia a la recepción de las hénadas es demasiado reduccionista e injustamente difundida en la investigación (2023: 191, nota 523). En su lugar, sostiene que Dionisio modificó ciertos aspectos de la doctrina procleana de las hénadas y los transfirió, junto con su angelología, a su concepto de absolutez (2023: 191, 195). En lo que respecta a mi propio punto de vista, reconozco la correspondencia entre la teoría procleana de las hénadas y la especulación de Dionisio sobre lo absoluto, pero considero necesario examinar estas conexiones de una manera más diferenciada. A partir de ello, mi evaluación de la situación es la siguiente: en cuanto a su funcionalidad divina y creativo-causal (causal-funcional), que incluye en particular la producción de seres, el horizonte henádico debe ser contemplado como lo absoluto mismo dentro del monoteísmo y del sistema monocausal de Dionisio (sobre esto cf. *DN XI.6: 222.6-223.1*). Sin embargo, en lo que respecta a su subsistencia (subsistencial), las hénadas, como las hipóstasis más cercanas a lo absoluto, pueden haberse transformado en entidades angélicas.

Paso f: en su *Comentario al Timeo* Proclo describe en un pasaje la forma más elevada de devenir Uno:

... τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιούσα καὶ τῶν θεῶν, καθ’ ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ’ αὐτοῦ κύκλω περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἐνόος αὐθις ἐνιδρύσῃ τῷ ἐνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. (*In Tim.* II: I.211.24-212.1)¹⁹

En la *hénosis*, según Proclo, “lo Uno del alma”²⁰ se integra en lo Uno de los dioses o de las hénadas, por lo que nuestra actividad se une a la de los dioses. De esta manera, el devenir Uno consiste en nuestra actividad conjunta con las hénadas. Ya no nos pertenecemos, pues, a nosotros mismos, sino a los dioses. La descripción que hace Proclo de esta unión se completa con la siguiente fórmula: “ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ’ αὐτοῦ κύκλω περιεχόμενοι” (*In Tim.* II: I.211.27-28). Este dato es relevante en cuanto aquí el pensamiento circular tiene un papel central en relación con el devenir Uno del alma. En el *Comentario al Parménides*, Proclo también enfatiza que todos debemos dejar atrás las actividades del alma que se dirigen hacia cosas secundarias para poder estar a solas con Aquel (es decir, lo Uno mismo) y poder realizar una

¹⁸ Cf. Pseudo-Dionisio Areopagita, *CH I.2: 8.1; I.3: 9.12; II.1: 10.2; V.1: 25.14; XI.2: 42.1; XV.2: 52.8*, etc.

¹⁹ Cf. también Proclo, *Theol. Plat.* I.3: 16.14-15.

²⁰ Esto es “lo Uno en nosotros” [τὸ ἐν ἡμῖν ἓν], “la existencia suprema del alma” [ἡ ἄκρα ὑπαρξὶς τῆς ψυχῆς], “la hénada en cada uno” [ἡ ἐνὰς ἢ ἐν ἐκάστῃ], “la flor de nuestra esencia” [τὸ ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν], “la flor del alma” [τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς] o “la flor del espíritu” [τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ]. Cf., e.g. Proclo, *In Tim.* III: II.47.31; III: II.287.31; IV: III.14.6; IV: III.150.7; *In Parm.* VI: 1046.6; 1071.26; 1071.30.

danza alrededor de él [καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκείνω μόνω συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν] (*In Parm.* VI: 1072.11-13).²¹

Proclo desarrolla esta línea de pensamiento en el *Comentario al Timeo*. Para él, la verdadera oración hace posible que el retorno se combine con la permanencia original, que todo lo que ha surgido del Uno de los dioses vuelva a establecerse en el Uno, y que la luz que hay en nosotros sea abrazada por la luz de los dioses. Este hecho conduce a la siguiente situación: el alma que ha devenido una, la cual logra el retorno a sí misma o a su verdadero ser, ingresa en la esfera de las hénadas y, así, es incluida en el movimiento circular más elevado. En rigor, el alma misma comienza a realizar este movimiento circular por el cual su retorno está sumamente ligado a la permanencia original de lo Uno (Dios mismo). El alma, entonces, solo conoce a la manera en que las hénadas conocen todo, es decir, según lo Uno (*Prov.* VIII.32: 140.1-5). Para Proclo, esto debería generar en última instancia la máxima cercanía entre Dios y lo procesionado. Esto también se aplica a Dionisio, como se explicó en el “Paso d”.

En este contexto, es importante subrayar que en Proclo –a diferencia de Plotino– la entrada del alma en la unión de las hénadas no conduce a la desindividuación. Las hénadas se penetran mutuamente por completo, pero siempre mantienen la integridad de sus individualidades. Proclo explica que la individualidad o carácter único [ιδιότης] de cada una de ellas es mucho más perfecta que la alteridad [ἕτερότης] de las ideas (*In Parm.* VI: 1048.16-20). Así, en este ámbito de la realidad se produce una unión de varios individuos que ya no puede alcanzarse racionalmente (Perkams, 2018: 1962-1963). Se supone que Proclo pudo haberse inspirado en el cristianismo para desarrollar su doctrina de las hénadas, particularmente en lo que respecta a su individualidad.

Fase 2: volvamos ahora a *DN IX.9*: 213.15-20, donde se trata el movimiento de Dios. Allí, el movimiento rectilíneo es descrito como procesión,²² el movimiento en espiral, como “τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν”. El movimiento circular, por su parte, está asociado a la identidad, es decir, a la “cohesión del centro y del extremo, de lo abarcante y lo abarcado”, así como al retorno a Dios de lo procesionado está asociado a Dios. Hay cuatro aspectos esenciales a considerar:

Punto 1: en Dionisio no solo el retorno [ἐπιστροφήν] (ibid. 17) y la procesión estable junto con la estabilidad generadora [τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν νιμον στάσιν] (ibid. 18), sino también la procesión [πρόοδον] (ibid. 20) y la procesión estable junto con la estabilidad generadora se consideran dos momentos separados. La expresión “προιοῦσα σταθερῶς” se encuentra en Proclo. En la *Theol. Plat.* III.18: 61.24-25 se afirma: “καὶ γὰρ ὁ αἰὼν δύναμις ἦν ἄπειρος ἐν ἐνὶ μένουσα καὶ προιοῦσα σταθερῶς”. Aquí la eternidad es descrita como una fuerza infinita que permanece en lo Uno y al mismo tiempo emerge permaneciendo estable o constante. Proclo se refiere a una ley básica de la metafísica neoplatónica, según la cual la procesión de lo causado a partir de su causa no conduce al vaciamiento de la causa. Lo causado permanece en su causa y emerge de ella sin afectar la unidad de la causa. Por tanto, la procesión, en cuanto estable y constante, puede considerarse generadora. En la *Theol. Plat.* IV.3: 13.14-16 dice: “ἀεὶ τὸ προῖον συνεχῆς ἐστὶ τῷ παράγοντι καὶ μετὰ τῆς σταθερᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις ἰδρύσεως ποιεῖται τὰ δευτέρα τὴν ἀπ’ αὐτῶν πρόοδον”. En razón de ello, se podría al menos suponer que Dionisio no presenta la procesión [πρόοδον] (ibid. 20) y la procesión estable por separado, ya que cada procesión en la tríada causal es al mismo tiempo constante. A partir de aquí tiene lugar el retorno. Si no quedara rastro de lo procesionado en la causa, no podría retornar y, por lo tanto, sería destruido. El retorno representa la procesión y el reposo o la estabilidad. Damascio lo describe como

21 Cf. Proclo, *In Parm.* VI: 1080.18; *Theol. Plat.* I.3: 16.20-23; IV.5: 21.2; Plotino, VI.6 [34], 8: 44-45; VI.9 [9], 8: 44.

22 Cf. Proclo, *Theol. Plat.* VI.8: 41.9: “προόδου γὰρ τὸ εὐθὺ σύμβολον”.

“lo que permanece en el haber procesionado” [μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφὴν] (*Pr.* 75: II.126.17-18) o “permanecer en el haber procesionado” [ἐν τῷ προεληλυθέναι μένειν] (*Pr.* 77: II.133.16). Dionisio, sin embargo, no identifica la procesión estable (así como la estabilidad generadora), que expresa la estabilidad de la procesión (es decir, “la permanencia en el haber procesionado” según el uso damasciano), con el retorno.

Punto 2: en lugar de ser asociado a la “similitud”, el retorno es asociado en *DN IX.9*: 213.15-20 a la “identidad”. Este es otro punto en el que Dionisio se aleja de la metafísica neoplatónica o procleana. Aunque en Dionisio –incluso en el mismo capítulo– se puede demostrar la típica fórmula neoplatónico-procleana según la cual es, en definitiva, el poder de la semejanza divina lo que hace que todo lo creado vuelva hacia su causa [καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοότητος δύναμις ἢ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα] (*DN IX 6*: 211.18-19), el pasaje que estamos discutiendo es digno de ser resaltado. Pues ni en Proclo ni en Damascio hay ningún pasaje en el que el retorno sea exclusivamente asociado a la “mismidad” [ταυτότης].²³

Punto 3: Dionisio visualiza el retorno de manera geométrica a través del círculo, y la procesión estable a través de la espiral. En su *Comentario al Timeo* Proclo describe la espiral como síntesis de la recta y el círculo, porque unifica en sí ambas formas geométricas (*In Tim.* IV: III.21.4-5). Si se considera, además, que la procesión estable es asimismo la síntesis o la mezcla de *moné* y *próodos* –o sea, un estado de “permanencia en el haber procesionado”–, se entiende por qué Dionisio eligió la figura geométrica de la espiral para visualizar esta idea.

Punto 4: como explica Dionisio en *DN IX.9*: 213.15-20, se pueden identificar finalmente cuatro elementos centrales: el primer elemento es la permanencia originaria en la causa, que se manifiesta en la imagen geométrica del punto central. El segundo elemento es la procesión, que es representada en la recta. El tercer elemento es la procesión estable, la “permanencia en el haber procesionado”, visualizada en la espiral. Finalmente, el cuarto y último paso de la procesión representa el retorno, que conduce a un estado circular que puede interpretarse como compleción del proceso universal. En Dionisio la procesión estable y la estabilidad generadora parecen poseer una dimensión puramente ontológica. Dicho más exactamente, ellas son idénticas a la *epistrophé* neoplatónica en su dimensión ontológica, aunque no en una dimensión ética individual o mística. Por el contrario, la *epistrophé* dionisiana tiene una carga exclusivamente soteriológica, es decir, se interpreta como un camino de redención y de retorno a Dios. Esta *epistrophé* soteriológica conduce a un máximo retorno y puede incluso conducir a la abolición del proceso. El siguiente pasaje respaldará aún más esta suposición.

A continuación, trataré el párrafo 14 del cuarto y más extenso capítulo del *De divinis nominibus*. En este capítulo Dionisio estudia los nombres “Bien”, “Luz”, “Belleza”, “Amor”, “Éxtasis” y “Celoso”, previamente al tratamiento de la problemática del mal en la segunda parte:

Ταῦτη δὲ ἀγαπητὸν μὲν καὶ ἐραστὸν αὐτὸν καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἔρωτα δὲ αὐθις καὶ ἀγάπην ὡς κινητικὴν ἅμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὄντα ἐφ’ ἑαυτὸν, τὸ μόνον αὐτὸ δι’ ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν καὶ ὡσπερ ἔκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι’ ἑαυτοῦ καὶ δι’ ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἐξηρημένης ἐνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν ἀπλήν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, προοῦσαν ἐν τάγαθῳ καὶ ἐκ τάγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὐθις εἰς τάγαθόν ἐπιστρεφόμενην. ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεῦτητον ἑαυτοῦ καὶ ἀναρχον ὁ θεῖος ἔρωσ ἐνδείκνυται διαφερόντως ὡσπερ τις αἰδιος κύκλος διὰ τάγαθόν, ἐκ τάγαθοῦ καὶ ἐν τάγαθῳ

²³ Cf. Proclo, *In Tim.* II: I.359.15; III: II.223.32-224.1.

καὶ εἰς τὰ γαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταύτῳ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προῖων αἰεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. (DN IV.14: 160.5-15)

Se muestra que la tríada neoplatónica de “permanencia, procesión y retorno” sufre una transformación. En la última oración del pasaje citado se cambia la secuencia de los miembros de la tríada, quedando “la procesión” desplazada de la posición II a la I, mientras que “la permanencia” toma la posición intermedia. Asimismo, el verbo *epistrépho* es remplazado por *apokathístemi*, un aspecto que será analizado a continuación.

El verbo *apokathístemi* tiene el significado genérico de “restaurar algo a su estado anterior” o “restaurarlo a su posición original”. Este significado general, a excepción de casos individuales, se divide de la siguiente manera: 1. “restablecer”, “devolver”; 2. “restituir”. En especial el segundo significado va recibiendo progresivamente una interpretación mesiánico-escatológica (Delling, 1957: 386). Del verbo *apokathístemi* deriva el concepto de *apokatástasis*, que refiere la doctrina teológica de la restitución de todas las cosas al final de los tiempos. El único pasaje en el Nuevo Testamento en donde aparece el concepto se encuentra en los Hechos de los Apóstoles 3: 21, donde se lee: “ὄν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν”. Esta declaración forma la base para el uso teológico del término desde Orígenes (Delling, 1957: 388). Orígenes interpreta *apokatástasis panton* en los Hechos de los Apóstoles 3: 21 como “telos perfectum” [*ad perfectum finem*] (Orígenes, *Princ.* II.3.5: 120.20). Según su concepción, la doctrina de la *apokatástasis* tiene su raíz en la biblia (Ramelli, 2013: 209). Desde el punto de vista exegético, fundamenta su interpretación sobre todo en I Corintios 15: 24-28, donde dice:

... εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦν ἄχρι οὗ θῆ ἅπαντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἐσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, ὅταν δὲ εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. (I Cor. 15: 24-28)

También para Orígenes el fin del proceso universal es concebible de tal manera que el último enemigo, la muerte, es destruido y “Dios es todo en todo” [ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν] (I Cor. 15: 28). Entonces todo lo que el hombre “limpio de toda levadura del pecado” pueda sentir, conocer y pensar será Dios. Orígenes describe así este estado: “nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensurasit; et ita erit ei ‘omnia’ deus” (*Princ.* III.6.3: 283.18-20).²⁴ El fin del proceso universal conduce de nuevo al principio o a Dios, de modo que el resultado de las cosas se una al origen y todo lo creado experimente armonía y unidad en Dios. Es de destacar que Orígenes coloca a las almas perfectas en compañía de los ángeles y les permite ver a Dios directamente cara a cara (Orígenes, *In Joh.* I.XVI.91-93: I.106-108; cf. I Cor. 13: 12).

Otros comentarios se encuentran en *Princ.* III.6.1: 281.3-5, donde Orígenes, conjuntamente a I Cor. 15: 28, Joh. 10: 30 y 17:21, cita:

“Pater, volo ut ubi ego sum et isti mecum sint”; et “Sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint”. In quo iam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex

24 Cf. Orígenes, *In Matt.* XVII.19: I.638.12-640.27. La idea de *apokatástasis* fue tomada por Gregorio de Nisa. Ambos pensadores, es decir, tanto Orígenes como también él, se refieren principalmente a I Cor. 15: 24-28. S. Gregorio Niseno, *In illud [GNO]* III.2.17.13-18: “Σαφῶς γὰρ ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν εἰρημένων τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον τῷ λόγῳ παρίστην ἐν τῷ εἰπεῖν ἐν πᾶσιν γίνεσθαι τὸν θεὸν πάντα ἐκάστω γινόμενον. Δῆλον γὰρ ὅτι τότε ἀληθές ἐσται τὸ ἐν πᾶσι τὸν θεὸν εἶναι, ὅταν μηδὲν κακὸν ἐνθεωρήται τοῖς οὐσιν. Οὐ γὰρ δὴ καὶ ἐν κακῷ τὸν θεὸν εἰκός ἐστι γίνεσθαι”.

simili “unum” iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine “omnia et in omnibus deus” est. (Orígenes, *Princ.* III.6.1: 281.3-5)

En el estado final, la “ semejanza ” humana con Dios (cf. Génesis 1:26) se perfecciona en la “unidad” con Dios. Este texto escatológico de Orígenes explica por qué Dionisio ya no asocia la *epistrophé*—que, siguiendo a Orígenes, ya entiende como *apokatástasis*²⁵ con “similitud”, como harían los neoplatónicos, sino que en *DN IX.9: 213.15-20* la asocia a “identidad” y “unidad”. Porque a la luz de las enseñanzas de Orígenes, reconoce que la “similitud”, que caracteriza tanto su *epistrophé* como la de Orígenes, en última instancia, “yendo más allá de sí mismo”, conduce a la unidad y “cohesión del centro y del extremo, de lo abarcante y lo abarcado” (*DN IX.9: 213.19-20*).

Volviendo a *DN IV.14: 160.5-15*, y para ofrecer un resumen: Dionisio diferencia, como se muestra en *DN IX.9: 213.15-20*, entre el regreso, la procesión estable y la estabilidad generadora. En *DN IV.14: 160.5-15* considera el retorno como una nueva etapa en el proceso universal que representa la *apokatástasis*. Esta concepción muestra que Dionisio supera la estructura neoplatónica triádica fundamental. Sin embargo, aquí Dionisio no parece dispuesto a abandonar por completo las fórmulas triádicas neoplatónicas. En cambio, en la tétrada que toma, omite un elemento, lo que da lugar a dos posibles variantes de la tríada:

i. En el primer caso, el elemento omitido es “la permanencia originaria”. En correspondencia, la tríada recibe la siguiente forma: *próodos - moné - epistrophé* [προϊών ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος] (*DN IV.14: 160.15*).

ii. En el segundo caso, si se omite “la procesión estable”, o sea, “la permanencia de la procesión”, la tríada parece ya ortodoxamente neoplatónica: *moné - próodos - epistrophé*. Al inicio del pasaje citado más arriba dice: “προοῦσαν ἐν τάγαθῷ καὶ ἐκ τάγαθῷ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὐθις εἰς τάγαθὸν ἐπιστρεφομένην” (*DN IV.14: 160.10-11*).

A modo de aclaración, cabe mencionar que *DN IV.14: 160.5-15* distingue entre dos expresiones diferentes de *moné*. La primera es la permanencia originaria, mientras la segunda representa “la permanencia de la procesión” [μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι] o “la permanencia en el ser procesionado” [μένειν ἐν τῷ προεληλυθέναι], según el vocabulario damasciano. En Dionisio estos conceptos se encuentran en *DN IX.9: 213.15-20* como “procesión estable” [σταθερὰ πρόοδος] y como “estabilidad generadora” [γόνιμος στάσις]. Dionisio parece conocer el concepto de la doble *moné* y usarlo para sus propios objetivos. Para mantener la integridad del esquema de la tríada neoplatónica ortodoxa, deteriorado por su transformación del concepto de *epistrophé*, utiliza la concepción de Damascio de dos tipos de *moné*. Mientras que Damascio en *De Principiis* afirma estrictamente que no debe haber una *moné* adicional además de la *próodos* y la *epistrophé* [μὴν ἄλλην πρὸς τήνδε τὴν ἐπιστροφὴν, ἢ τὴν δε τὴν πρόοδον] (*Pr. 77: II.133.5*), Dionisio desarrolla un modelo en el que la *epistrophé* funciona como *apokatástasis*²⁶ y la segunda *moné* se independiza como resultado de su separación de la *epistrophé*.

25 Ilaria Ramelli enfatiza que la influencia de Orígenes, particularmente sus cuatro libros sobre los Principios, sobre Dionisio es significativa y que Dionisio pudo haber leído a Proclo a través de Orígenes. Además, Ramelli sugiere que el “entrelazamiento” de *epistrophé* y *apokatástasis* en *DN IV.14: 160.5-15* probablemente se remonta a Orígenes (2022: 432; véase también 2021: 92-112).

26 Como otra muestra de la identificación de *epistrophé* y *apokatástasis* en Dionisio, véase también Pseudo-Dionisio Areopagita, *EH III.3: 83.3-10*: “Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ θεοειδῆ τρόπον ὁ θεὸς ἱεράρχης, εἰ καὶ τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην ἀγαθοειδῶς εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατὰγε τοῖς τῶν ἱερῶν αἰνιγμάτων πληθεσι χρώμενος, ἀλλ’ αὐθις ὡς ἀπόλυτος καὶ τοῖς ἡττοσιν ἀκατάσχετος εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται καὶ τὴν εἰς τὸ ἐν αὐτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἰσοδὸν ὀρᾷ καθαρῶς τοὺς τῶν τελουμένων ἐνοειδῆς λόγου τῆς ἐπὶ τὰ δεῦτερα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρας τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος”.

Al mismo tiempo que Fiori pone en duda la *apokatástasis* en Dionisio (2011: 831-843), Ramelli muestra en nuevos trabajos que la teoría de la *apokatástasis*, no solo tiene un papel central en Orígenes y Dionisio, sino también en el pensamiento de Proclo. En su vasto artículo recientemente publicado “Some Overlooked Sources of the Elements of Theology: The Noetic Triad, Apokatástasis, Bodies, God ‘All in All’ and the Possible Reception of Origenian Themes”, argumenta que Proclo representa la *apokatástasis* al modo de Dionisio, como *epistrophé* (Ramelli, 2022: 424; véase también 2017: 95-122). Ramelli supone que Proclo recibió influencia de Orígenes (2022: 417). Al respecto deben hacerse dos consideraciones:

i. En Proclo la *epistrophé* posee primariamente una dimensión ontológica. Como parte de la tríada *moné-próodos-epistrophé*, expresa un proceso transtemporal de ontogénesis así como la lógica inalterable que lo sustenta. Por consiguiente, la *epistrophé* tiene lugar en la presencia eterna y no se ve afectada por el tiempo, al igual que la *moné* y la *próodos*. De esta manera es independiente del tiempo y del espacio. A diferencia de la *epistrophé*, el concepto de *apokatástasis* está claramente determinado por el espacio y el tiempo. Este describe la restauración cíclica de las cosas que tiene lugar en el espacio y el tiempo, tanto a nivel planetario como al nivel del alma. Debido a su extensión temporal y espacial, la *apokatástasis* no puede, en principio, constituir un tema de ontología según las categorías conceptuales griegas. Esto podría explicar por qué el concepto de *apokatástasis* en Proclo aparece predominantemente en el comentario al *Timeo*, un diálogo sobre física y cosmología, y no en los *Elementos de teología* o en la *Teología platónica*.

ii. En concreto, la *apokatástasis* en Proclo tiene dos significados fundamentales. Por un lado, según el uso astronómico profano, el término se refiere al regreso de las estrellas a su posición original.²⁷ Por otro, *apokatástasis* se aplica al alma individual. Denota la entrada renovada del alma aún no redimida en el ciclo de nacimiento (Delling, 1957: 389) y también puede denotar el desapego del alma respecto de la materia, en cuanto el alma es retrotraída desde el devenir a lo inteligible después de ciertos intervalos de tiempo [δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν Φαίδρῳ διὰ μυρίων ἐτῶν ἀποκαθιστὰς τὴν ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ νοητόν] (*In Remp.* II.52.18-20). Esta restauración nunca es definitiva, ni cosmológica ni psicológicamente, sino que se repite de manera periódica un número infinito de veces [ψυχὰς τε καὶ φύσεις καὶ σώματα κύκλῳ περιάγει καὶ περιοδικῶς ἀποκαθίστησιν] (*In Tim.* IV: III.28.19-20; cf. *ibid.* 29.7-8; *Elem. theol.* 206: 180.15-29). En uno de los últimos párrafos de los *Elementos de teología* se lee: “ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἄρα ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἦξει τὸ αἰετινόν, ὥστε ποιῆσαι περίοδον” (*Elem. theol.* 198: 172.32-33). Las almas del mundo interior, los cuerpos celestes y el mundo entero están siempre en movimiento. El movimiento representa un cambio, una alternancia [μεταβολή], y por tanto está ligado al tiempo [τὸ χρόνου μετέχον]. A partir de ello “siempre” no quiere decir en este contexto, como explica Proclo, eterno, sino temporal [τὸ αἰετινόν οὐκ αἰώνιον ἐστίν, ἀλλὰ χρονικόν] (*Elem. theol.* 198: 172.27). Lo que para Proclo significa la *apokatástasis* cíclica es, en definitiva, el “ser perpetuo de lo temporal” [χρονικῆς αἰδιότητος [...] κυκλικῆς ἀποκαταστάσεως] (*In Tim.* IV: III.18.15-16; cf. *In Parm.* VII: 1218.20).

En el contexto de lo dicho, la ecuación de Dionisio entre *epistrophé* y *apokatástasis* le da a la *epistrophé* una dimensión temporal. Además, en el contexto del cristianismo se produce una reinterpretación teológico-soteriológica de la *apokatástasis*, i.e. *epistrophé*. Esto resulta en la implicación de la redención de las almas así como de los cuerpos asociados con ellas.

²⁷ Este significado de la palabra también es conocido por Dionisio. Cf. Pseudo-Dionisio Areopagita, *DN IV.4: 146.13-147.1*. En general, las palabras *apokathistemi* y *apokatástasis* aparecen cinco veces en Dionisio, de las cuales *apokatástasis* solo aparece una vez.

El capítulo sexto del *De divinis nominibus*, del que procede el pasaje que citamos a continuación, está dedicado al nombre “vida”. Según Dionisio, Dios, como “vida eterna” y creador de toda vida, concederá la inmortalidad a todo el ser humano:

... δωρουμένη δὲ καὶ ἀνδράσι τὴν ὡς συμμίκτοις ἐνδεχομένην ἀγγελιοειδῆ ζωὴν καὶ ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας καὶ ἀποφοιτῶντας ἡμᾶς εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη καὶ τὸ δὲ θεϊότερον ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχὰς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα, πρὸς παντελῆ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν. πράγμα τῆ παλαιότητι μὲν ἴσως παρὰ φύσιν δοκοῦν, ἔμοι δὲ καὶ σοὶ καὶ τῆ ἀληθείᾳ καὶ θεῖον καὶ ὑπὲρ φύσιν. (DN VI.2: 191.15-192.5)²⁸

Por tanto, está claro que la *epistrophé* en Dionisio incluye la resurrección del cuerpo. Dionisio subraya que esta concepción, que él atribuye evidentemente a los antiguos pensadores paganos, se les presentaba a los antiguos como opuesta a la naturaleza. Por el contrario, la interpreta, de acuerdo con la verdadera enseñanza cristiana, como “naturaleza divina y trascendental”. Mientras que en Proclo la jerarquía entre lo espiritual y lo corporal permanece eternamente indestructible con la primacía de lo Primero según los patrones de pensamiento platónicos clásicos, en Dionisio el conocimiento de la resurrección del cuerpo conduce en última instancia a la ruptura de esta jerarquía. Esto significa que para Dionisio lo corpóreo no es visto simplemente como un elemento inferior, separado del mundo espiritual. Más bien, puede transformarse en espiritual y acercarse a Dios para verlo de forma pura y “cara a cara” (I Cor. 13: 12).

En su primera carta a los Corintios, el apóstol Pablo explica que el cuerpo que resucitará incorruptible en gloria no será un cuerpo natural [σῶμα ψυχικόν], sino un cuerpo espiritual [σῶμα πνευματικόν] (I Cor. 15: 42-44). Dionisio probablemente incorpora esta idea en su enseñanza, enfatizando la importancia de la resurrección física y subrayando, así, la dimensión transformadora de la *epistrophé*. Siguiendo a Pablo, Orígenes también escribe lo siguiente respecto a la *apokatástasis*: “Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in ‘spiritalis corporis’ gloriam perducetur” (*Princ.* III.6.6: 288.5-7). Estas ideas dejan claro que para los cristianos la *epistrophé* no es solo un regreso al origen, sino también una unión transformadora que abarca por igual el cuerpo y el espíritu.

Finalmente, vamos a considerar un pasaje del primer capítulo del *De divinis nominibus* que ha sido entendido en la investigación como el único pasaje ciertamente soteriológico:

Τότε δέ, ὅταν ἀφθαρτοὶ καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, “πάντοτε σὺν κυρίῳ” κατὰ τὸ λόγιον “ἐσόμεθα” τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίας ἀποπληροῦμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαιγάζουσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεί καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν “ἰσαγγελοὶ γάρ”, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀληθείᾳ φησιν, ἐσόμεθα “καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες”. (DN I.4: 114.7-115.5)

Se describe un futuro en el que el hombre alcanzará un fin bendito y semejante a Cristo. En tanto Dionisio se basa en declaraciones del Nuevo Testamento, este estado futuro se caracteriza por los siguientes rasgos:

²⁸ Cf. DN IV.20: 167.7; VI.1: 191.7-9; IX. 5: 210.7-11.

- i. El hombre será imperecedero e inmortal.
- ii. Él “estará siempre con el Señor” (I Tes. 4: 17), lo que presupone la conexión más estrecha con Dios.
- iii. Estará lleno de las “muy santas visiones espirituales de su teofanía visible”, similares a las de los discípulos en la transfiguración.
- iv. El intelecto humano será impasible e inmaterial, pero posiblemente también material, pero de una forma diferente.
- v. El hombre participará de la unión que trasciende el intelecto.
- vi. Los hombres serán “iguales a los ángeles e hijos de Dios, al ser hijos de la resurrección” (Luc. 20: 36).²⁹

En su *epistrophé* a Dios, la humanidad alcanzará el estado angélico o etapa del *isángelos* [ισάγγελος]. Los hombres se convierten en seres angélicos, incluso henádicos –lo que en el sistema procleano se describe como un estado de máxima perfección divina– e “hijos de Dios”. Esta transformación del género humano, que consiste en ser “hijos de Dios” (Rom. 8: 14) en lugar de “esclavos de Dios” (Gál. 4: 7), así como la comunión asociada con las entidades angélicas o henádicas, tiene como objetivo elevar a los hombres a un nivel superior de su existencia y revelarles conocimientos previamente ocultos. La creencia en esta transformación está profundamente arraigada tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura patrística. En una esclarecedora sección del *De anima et resurrectione*, Gregorio de Nisa resume eficazmente sus puntos de vista sobre el estado posterior a la resurrección y la superación de la muerte y el mal (Völker, 1955: 218). Se apoya en la idea de la gran fiesta celestial [πάντων μία και σύμφωνος εορτή] (*An. et res.* 16.2: III.3.103.7), en la que se produce una unión con los seres espirituales más elevados y todos son animados por la *eufrosýne*:

... τότε κοινή συστήσεται ή περί τόν θεόν εορτή τοίς διά τής άναστάσεως πυκασθεΐσιν, ώς μίαν τε και τήν αυτήν προκειΐσθαι πΐσι τήν ευφροσύνην μηκέτι διαφοράς τινος τής τών ίσων μετουσίας τήν λογικήν φύσιν διατεμνούσης, αλλά τών νύν έξω διά τήν κακίαν όντων έντός τών άδύτων τής θείας μακαριότητος ποτε γενησομένων και τοίς κέρασι του θυσιαστηρίου, τουτέστι ταίς έξεχούσαις τών ύπερκοσμίων δυνάμεσιν, έαυτούς συναπτόντων. (*An. et res.* 16.2: III.3.102.18-103.1)

Dicho todo esto, permanece abierta la cuestión de si en Dionisio la *epistrophé*, i.e. *apokatástasis*, puede ser definitiva o si los ciclos de restauración son infinitos. Dionisio menciona en *DN* IV.14: 160.5-15 un “círculo eterno” [αΐδιος κύκλος], en el que “lo infinito y sin comienzo” [τò άτελεύτητον [...] και άν. αρχον] del Eros divino “siempre procesiona, permanece y se restaura” [και προΐων άει και μένων και άποκαθιστάμενος]. Esta suposición podría remontarse al párrafo 146 de los *Elementos de teología* de Proclo (Ramelli, 2022: 432). Es sabido que, en Proclo, la idea de la *apokatástasis* se caracteriza por la necesidad y la repetición infinita, ya que para él y la filosofía antigua el tiempo es infinito.³⁰ Pero esto plantea la cuestión de la finitud del tiempo. La respuesta a esta

29 Siguiendo a Lucas 20:36 y Romanos 8:14, Orígenes describe lo siguiente: “Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam videmus assumi, illos videlicet, qui ‘filii dei’ facti fuerint vel ‘filii resurrectionis’” (*Princ.* I.8.4: 101.30-102.2). Según Basilio de Cesarea, el modo de conocimiento de los ángeles se caracteriza por oposición al humano, que es capaz de ver a Dios directamente, cara a cara. Cf. *Hex.* I.1: 90.11-12: “ούτος [sc. Moses] τοίνυν ό τής αυτοπροσώπου θεάς του θεου έξίσου τοίς άγγέλοις άζωθεΐς”. También Gregorio de Nisa subraya en su caracterización del éxtasis, que este estado místico implica una transformación a lo angélico: “πρός τήν άγγελικήν μεταποιηθεις χάριν” (*Stephanus* I: [GNO] X.1.87.10-11) Véase Völker, 1955: 205.

30 Cf. *Stoicorum veterum fragmenta* 625: II.190.19-20: “γίνεσθαι τήν άποκατάστασιν του παντός ούχ άπαξ, αλλά πολλάκις

pregunta y la del principio del universo –especialmente en el contexto del debate con la filosofía antigua– siempre fue para los pensadores cristianos, incluido Dionisio, un desafío considerable.³¹ No podemos ocuparnos aquí de dicha cuestión.

4. Conclusión

A partir de todo lo anterior pueden sacarse las siguientes conclusiones:

i. La explicación de Damascio del concepto de *epistrophé*

A través de sus planteos, Damascio aclara y profundiza el concepto de *epistrophé* definido por Proclo. Esencialmente, su opinión sigue siendo la misma que la de Proclo. Ambos filósofos entienden la *epistrophé* dentro del esquema triádico de *moné*, *pródodos* y *epistrophé* como una consolidación de la procesión y ven así su peculiaridad en la síntesis de permanencia y procesión, aunque Damascio introduce nuevos matices y problemas en la explicación del término.

ii. La crítica de Damascio a la concepción procleana de *epistrophé*

Damascio critica la supuesta resolución [ἀναλύοντι] (Elem. Theol. 35: 38.23) del surgimiento de la *epistrophé* en Proclo. Sin embargo, a pesar de sus críticas, al final reinstaura la comprensión procleana de la naturaleza de la *epistrophé*. Desde este punto de vista, la *epistrophé* se basa en la semejanza y no en la igualdad de lo causado con su causa.

iii. El concepto de Damascio de la doble *moné* y su subsiguiente recepción en Dionisio

En su retorno aporético, Damascio asume dos tipos de *moné* [διττὴν τὴν μονήν] para finalmente negar este concepto. Dicho concepto de la doble *moné* tendrá luego un papel en Dionisio, donde se integrará en una estructura metafísica más amplia. Aquí puede mostrarse también cómo funcionan las ideas de Damascio en cuanto precursor del desarrollo dionisiano y continúan influyendo en la discusión filosófica.

iv. La nueva concepción de la *epistrophé* en Dionisio en comparación con Proclo y Damascio

En Dionisio la *epistrophé* es pensada, en oposición a Proclo y Damascio, casi exclusivamente como regreso al principio y no como “permanencia en el ser procesionado”. Esto implica, por así decirlo, la abolición de la procesión y la máxima unidad de lo causado con su causa.

μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελεύτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι”.

31 Véase, por ejemplo, Orígenes, *Princ.* III.5.3: 272.22-273.4. Cabe señalar que Orígenes critica en numerosos pasajes duramente la doctrina estoica de la *apokatástasis*, que postula una repetición de mundos idénticos. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en *Princ.* II.3.4-5: 119.4-120.29. Orígenes sostiene que, en cualquier ciclo mundial posible, si hay muchos mundos, los eventos deben ocurrir de diferentes maneras. Al respecto, véase Meijering 1974: 15-28. En su obra, Meijering examina las dificultades de los Padres de la Iglesia para superar su platonismo, particularmente a través de sus discusiones teológicas sobre la creación y la encarnación. Theo Kobusch se posiciona de otra manera. En su obra estándar *Selbstwerdung und Personalität: Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne* enfatiza que el neoplatonismo y el cristianismo “van de la mano” en la doctrina de la creación (2018: 278). Incluso con diferencias serias, como la eternidad del mundo o la creación a partir de la esencia de Dios en el neoplatonismo, en su valoración parece haber “puentes y transiciones suaves” (ibid.: 276).

v. La resignificación cristiano-soteriológica del concepto de *epistrophé* en Dionisio

Además, Dionisio redirige y reinterpreta el concepto neoplatónico de *epistrophé* de lo ontológico a lo cristiano-soteriológico, probablemente bajo la influencia de Orígenes. La *epistrophé* dionisiana es idéntica a la *apokatástasis*, que va acompañada de la resurrección del cuerpo y, por tanto, de la destrucción del mal y de la muerte.

vi. Expansión dionisiana de la estructura causal triádica neoplatónica a la tétrada

Dionisio supera la estructura causal neoplatónica triádica y asume más bien la tétrada. Esta tétrada aparece con la siguiente forma: permanencia [μονή] - procesión [πρόοδος] - procesión constante [σταθερά πρόοδος] o permanencia en el ser procesionado [μένειν ἐν τῷ προεληλυθέναι] - retorno [ἐπιστροφή]. El último funciona como *apokatástasis* e implica que el proceso sea histórico y se complete en el tiempo. A través de su enfoque integrador, Dionisio muestra en última instancia que la filosofía platónica y el pensamiento cristiano no son opuestos irreconciliables, sino que pueden enriquecerse y complementarse mutuamente.

Bibliografía

Fuentes

Ediciones y traducciones

- » Aland, K. et al. (2014). *Greek New Testament*. Institut für Neutestamentliche Textforschung.
- » Aristoteles (1936a). *De Caelo. Libri Quattuor*. Ed. Allan, D. J. Clarendon Press. (Oxford Classical Texts).
- » Aristoteles (1936b). *Physica*. Ed. y com. Ross, W. D. Clarendon Press.
- » Aristoteles (1954). *Ethica Nicomachea*. Ed. Bywater, I. Clarendon Press.
- » Aristoteles (1975). *Metaphysica* (2 Bd.). Ed. y com. Ross, W. D. Clarendon Press.
- » Basile de Césarée (1949). *Homélie sur l'hexaéméron*. Ed. y trad. Giet, S. Les Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes 26).
- » Damascius (1986-1991). *Traité des Premiers Principes* (3 vols.). Ed. Westerink, L. G. y trad. Combès, J. Les Belles Lettres.
- » Gregorius Nyssenus (1987). *In illud: Tunc et ipse Filius*. Ed. Downing, J. K., McDonough, J. A. y Hörner, S. J. H. En: Downing, J. K., McDonough, J. A. y Hörner, S. J. H. (ed.). *Gregorii Nysseni Opera (=GNO) III.2. Opera dogmatica minora. Pars II*. Brill, 1-28.
- » Gregorius Nyssenus (1990). *In Sanctum Stephanum I*. Ed. Lendle, O. En: Heil, G., Cavaros, J. y Lendle, O. (ed.). *Gregorii Nysseni Opera (=GNO) X.1. Sermones. Pars II*. Brill, 73-94.
- » Gregorius Nyssenus (2014). *De anima et resurrectione. Gregorii Nysseni Opera (=GNO) III.3. Opera dogmatica minora. Pars III*. Ed. Spira, A. Brill.
- » Origenes (1935). *Matthäuseklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi. Werke. Band 10*. Ed. Benz, E. y Klostermann, E. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 40).
- » Origène (1966-1992). *Commentaire sur saint Jean* (5 vols.). Ed. y trad. Blanc, C. Les Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes).
- » Origenes (1976). *Vier Bücher von den Prinzipien*. Ed., trad. y com. Karpp, H. y Görgemanns, H. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Texte zur Forschung 24).
- » Platon (1990). *Werke* (8 vols.). Ed. Eigler, G.; trad. Schleiermacher, F. y Kurz, D. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Plotin (1956-1971). *Schriften* (6 vols.). Trads. Harder, R. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext y Anmerkungen. Felix Meiner Verlag.
- » Proclus (1873). *In primum Euclidis elementorum librum Commentarii*. Ed. Friedlein, G. Teubner.
- » Proclus (1899-1901). *In Platonis Rem Publicam Commentarii* (2 vols.). Ed. Kroll, W. Teubner.
- » Proclus (1903-06). *In Platonis Timaeum Commentaria* (3 vols.). Ed. Diehl, E. Teubner.

- » Proclus (1953). *In Parmenidem VII. Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka*. Ed. Klibansky, R. y Labowsky, C. In aedibus Instituti Warburgiani. (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus 3).
- » Proclus (1960). *Tria Opuscula (de providentia, de libertate, de malo)*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Ed. Boese, H. De Gruyter.
- » Proclus (1961). *Commentarium in Platonis Parmenidem*. Ed. Cousin, V. Olms.
- » Proclus (1963). *The Elements of Theology*. Ed. y trad. Dodds, E. R. Clarendon Press.
- » Proclus (1968-1997). *Théologie Platonicienne* (6 vols.). Ed. y trad. Saffrey, H. D. y Westerink, L. G. Les Belles Lettres.
- » Proclus (1985-1986). *Sur le premier Alcibiade de Platon* (2 vols). Ed. y trad. Segonds, A.-Ph. Les Belles Lettres.
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *De divinis nominibus. Corpus Dionysiacum I*. Ed. Suchla, B. R. De Gruyter. (Patristische Texte und Studien 33).
- » Pseudo-Dionysius Areopagita (2012). *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae. Corpus Dionysiacum II*. Ed. Heil, G. y Ritter, A. M. De Gruyter. (Patristische Texte und Studien 67).
- » Sanctus Thomas de Aquino (1972). *Opera Omnia. Tomus XXII. Quaestiones disputatae de veritate (QQ. 8-12)*. Ed. Dondaine, A. Editio Leonina.
- » *Stoicorum veterum fragmenta* (2004). (4 vols). (repr. 1901-1924). Ed. von Arnim, H. K. G. Saur München. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).

Bibliografía complementaria

- » Beierwaltes, W. (2001). *Platonismus im Christentum*. Vittorio Klostermann.
- » Beierwaltes, W. (2014). *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Vittorio Klostermann.
- » Brons, B. (1976). *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Vandenhoeck und Ruprecht.
- » Corsini, E. (1962). *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Giappichelli.
- » Cürsgen, D. (2007). *Henologie und Ontologie: Die methaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Königshausen und Neumann.
- » Delling, G. (1957). "Apokatástasis". En: Kittel, G. (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (vol. 1). Kohlhammer, 386-392.
- » Dillon, J. (1997). "Damascius on Procession and Return". En: Cleary, J. J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. University Press, 369-379.
- » GÜthling, O. y Menge, H. (1994). *Langenscheidts Großwörterbuch. Altgriechisch-Deutsch*. Langenscheidt.
- » Fiori, E. (2011). "The Impossibility of the Apokatástasis in Dionysius the Areopagite". En: Kaczmarek, S. y Pietras, H. (eds.). *Origeniana decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland 31 August – 4 September*

2009. Peeters, 831-843.

- » Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Brill.
- » Greig, J. (2020). *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Brill.
- » Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel.
- » Halfwassen, J. (1999). *Hegel und der spätantike Neuplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Noûs in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bouvier.
- » Kiria, A. (2021). "The Theory of the Genesis of Noûs in Plotinus". En: Suarez-Nani, T. y Tsopurashvili, T. (eds.). *Héritages platoniciens et aristotéliens dans l'Orient et l'Occident (Ile-XVIe siècles)*. Reichert Verlag, 91-106.
- » Kiria, A. (2022). "Damaskios' triadische Theorie des Einen im Hinblick auf ihre Divergenz gegenüber Iamblichos' und Proklos' Prinzipientheorien", *Phasis. Greek and Roman Studies* 25, 4-48. DOI: 10.60131/phasis.25.2022.7009.
- » Kobusch, Th. (2018). *Selbstwertung und Personalität: Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne*. Mohr Siebeck.
- » Koch, H. (1895a). "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 54, 438-454.
- » Koch, H. (1895b). "Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften", *Theologische Quartalschrift* 77, 353-420.
- » Lankila, T. (2011). "The corpus areopagiticum as a Crypto-Pagan Project", *The Journal for Late Antique Religion and Culture* 5, 14-40.
- » Lankila, T. (2014). "The corpus areopagiticum and Proclus' Divine Interface". En: Nutsbidze, T., Horn, C. B., y Lourié, B. (eds.). *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context*. Brill, 69-80.
- » Lilla, S. (1997). "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius". En: de Andia, Y. (ed.). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*. Institut d'Études Augustiniennes, 117-152.
- » Mainoldi, E. (2017). "The Transfiguration of Proclus Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens". En: Butorac, D. D. y Layne, D. A. (eds.). *Proclus and his Legacy*. De Gruyter, 199-217.
- » Mazzucchi, C. M. (2006). "Damascio, autore del 'Corpus Dionysiacum' e il dialogo *Περὶ Πολιτικῆς Επιστημῆς*", *Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche* 80, 299-334.
- » Mazzucchi, C. M. (2013). "Iterum de Damascio Areopagita", *Aevum: Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 87.1, 249-265.
- » Meijering, E. P. (1974). "Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie", *Vigiliae Christianae* 28.1, 15-28.
- » Meixner, U. (2021). *Metaphysik ohne Vorurteile*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Onnasch, E.-O. y Schomakers, B. (2015). "Anmerkungen". En: Onnasch, E.-O. y Schomakers, B. (trad. y ed.). *Proklos. "Theologische Grundlegung"*. Felix Meiner Verlag, 231-356.

- » Paşcalău, G. (2018). *Die "unartikulierbaren Begriffe" des Neuplatonikers Damaskios: Transzendenz und All-Einheit in den 'Aporien und Lösungen bezüglich der ersten Prinzipien'*. De Gruyter.
- » Perczel, I. (2000). "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology". En: Segonds, A. Ph. y Steel, C. (eds.). *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Leuven University Press - Les Belles Lettres, 491-532.
- » Perkams, M. (2018). "Proklos". En: Riedweg, Ch., Horn, Ch. y Wyrwa, D. (eds.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5/1-3. Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*. Schwabe, 54-116.
- » Ramelli, I. (2017). "Proclus and Apokatástasis". En: Butorac, D. y Layne, D. (eds.). *Proclus and His Legacy*. De Gruyter, 95-122.
- » Ramelli, I. (2021). "'Pagan' and Christian Platonism in Dionysius: The Double-Reference Scheme and Its Meaning". En: Lauritzen, F. y Wear, S. K. (eds.). *Byzantine Platonists 284-1453*. The Catholic University of America Press, 92-112.
- » Ramelli, I. (2022). "Some Overlooked Sources of the Elements of Theology: The Noetic Triad, Apokatástasis, Bodies, God 'All in All' and the Possible Reception of Origenian Themes". En: Calma, D. (ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 3. On Causes and the Noetic Triad*. Brill, 406-475. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 28).
- » Rohstock, M. (2023). *Das Absolute in uns: Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der neuplatonischen Tradition und bei Johann Gottlieb Fichte*. Karl Alber.
- » Saffrey, H.-D. (1982). "New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus". En: O'Meara, D. (ed.). *Neoplatonism and Christian Thought*. State University of New York Press, 64-74. (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 3).
- » Schäfer, Ch. (2006a). "Μοῦνη, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius". En: Perkams, M. y Piccione, R. M. (eds.). *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Brill, 340-362.
- » Schäfer, Ch. (2006b). *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise 'On the Divine Names'*. Brill.
- » Stiglmayr, J. (1895). "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Historisches Jahrbuch* 16, 253-273; 721-748.
- » Stiglmayr, J. (1933). "Vorrede und Einleitung". En: Stiglmayr, J. (trads.). *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über 'Göttliche Namen'. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos*. Joseph Kösel und Friedrich Pustet, 3-17.
- » Tornau, Ch. (2006). "Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos". En: Perkams, M. y Piccione, R. M. (eds.). *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Brill, 200-229.
- » Van Riel, G. (2010). "Damascius". En: Gerson, L. (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (vol. II). Cambridge University Press, 667-696.
- » Von Ivánka, E. (1964). *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Johannes Verlag.
- » Völker, W. (1955). *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Franz Steiner Verlag.
- » Wear, S. K. y Dillon, J. (2007). *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate. (Ashgate studies in philosophy and theology in late antiquity).