

Bordoy, Antoni

Que Orfeo también puso nombre al demiurgo: el fr. 241 Bernabé y su función en el Comentario al Timeo de Platón de Proclo

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 30, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 331-355

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133113002>

Anales del Seminario  
de **Historia de la  
Filosofía**

LIJOSUIS

*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,*

ISSN (Versión impresa): 0211-2337

[revistaanales@filos.ucm.es](mailto:revistaanales@filos.ucm.es)

Universidad Complutense de Madrid

España

Que Orfeo también puso nombre al demiurgo:  
el fr. 241 Bernabé y su función  
en el *Comentario al Timeo de Platón* de Proclo\*

*Orpheus also named the Demiurge: FR. 241  
Bernabé and its role in Proclus' Commentary on  
Plato's Timaeus*

Antoni BORDOY

Universidad de las Islas Baleares

Recibido: 05-02-2013

Aceptado: 16-09-2013

## Resumen

El objeto de este estudio es el análisis del papel y la función del fr. 241 Bernabé en la exégesis del demiurgo que aparece en el libro II del *Comentario al Timeo* de Proclo. Este análisis se centra en el primero de los tres demiurgo-Zeus que caracterizan el panteón de este autor, el contenido en la tríada intelectual Cronos-Rea-Zeus, y plantea la cuestión de por qué opta por el uso de la teología órfica en lugar de la caldaica. Para responder a esta pregunta, el estudio se divide en tres partes: a) el análisis de la estructura y el contenido del fr. 241 Bernabé; b) el vínculo que establece el *Comentario al Timeo* entre Orfeo, Pitágoras y Platón; y c) la definición que este tratado ofrece el demiurgo y su adaptación a la teología órfica. La conclusión a la que se pretende llegar es que, en este caso concreto, el uso del orfismo viene dado por la adecuación de la segunda creación al concepto de demiurgo defendido por Proclo.

*Palabras clave:* Orfeo, orfismo, Platón, Proclo, neoplatonismo, demiurgo, Zeus, Timeo, cosmogonía

---

\* Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto FFI2012-32647 “Utilización del vocabulario mítico-religioso en la formación de la terminología presocrática”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

## Abstract

This study analyzes the influence of Orphism on the definition of the demiurge, in the case of Proclus' *Commentary on Plato's Timaeus*. The main thesis is that Proclus' interpretation is build on the identity of the Platonic demiurge with the Orphic Zeus, whose most important consequence is the attribution to the artisan of the world of various elements that cannot be find in the original dialogue. In order to prove this thesis, we will analyze: a) the relation, according to Proclus, between Plato and Orpheus by mediation of Pythagoras; b) the citation context and contents of the fr. 241 Bernabé; c) the constitutive elements of Proclus' interpretation; and d) the Orphic elements present in the definition of the demiurge of the *Commentary on Plato's Timaeus*.

**Keywords:** Orpheus, Orphism, Plato, Proclus, Neoplatonism, demiurge, Zeus, Timaeus cosmogony

Ya Aristóteles había puesto en evidencia una de las grandes dificultades del platonismo<sup>1</sup>: explicar el paso del mundo ideal, eterno e inmutable, al mundo sensible, temporal e imperfecto. Una dificultad que, unida a la creciente presencia de los cultos místicos<sup>2</sup>, impulsó el interés del neoplatonismo por la figura del demiurgo<sup>3</sup>. Proclo de Licia no fue una excepción a este interés, y abordó la cuestión del artesano del mundo en diversos escritos. Entre éstos destaca, sin embargo, el *Comentario al Timeo*, una obra de juventud<sup>4</sup> que no evidencia la precisión y el detalle de escritos posteriores, tales como la *Teología platónica*. Es en esta obra en la que Proclo menciona el fr. 241 Bernabé, extracto de un himno a Zeus procedente de las *Rapsodias órficas*<sup>5</sup> y en el que se relata cómo este dios se

<sup>1</sup> Arist. *Met.* 990b 1-993a 10; 1078b 34-1080a 8.

<sup>2</sup> Damascio (*in Phd.* 1.172) puso en evidencia este cambio al afirmar que, a diferencia de Plotino y Porfirio, Jámblico, Siriano y Proclo se decantaron por la teúrgia frente a la filosofía. La estructura que siguió la escuela de Atenas para realizar esta síntesis fue estudiada ampliamente por. H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París: Vrin, 1990 y «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien», *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy*, (Philosophia Antiqua, vol. LIII), Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 35-50. Vid. Kutash 2011, 22-42.

<sup>3</sup> La importancia del demiurgo como “creador del todo” ha sido destacada desde las traducciones del *Comentario al Timeo* de Proclo de Th. Taylor (1820). Opsomer 2006, 113-114 atribuye esta importancia al hecho de que el demiurgo es la figura que permite la continuidad de la procepción desde el Uno hasta el mundo encósmico. En lo que hace referencia a la situación del demiurgo en el marco general del pensamiento de Proclo, su división en tres y su definición, se siguen los trabajos de Opsomer 2003 y 2006.

<sup>4</sup> Vid. punto 2 de este estudio.

<sup>5</sup> Según Bernabé 2008, 243, las *Rapsodias órficas* fueron “probablemente” compuestas en torno al siglo I a.C. y la *Suda* le confiere una extensión de 24 rapsodias, similar a la *Iliada*.

convierte en principio y gobernante de todo cuanto es y será. La citación de este fragmento llama la atención, por cuanto el esquema genérico en el que el primero de los tres demiurgos-Zeus, el de las dos primeras tríadas, está intrínsecamente vinculado a las doctrinas de los *Oráculos caldeos*<sup>6</sup>. Las líneas que siguen tienen como finalidad el estudio del papel que el fr. 241 Bernabé juega en la definición del primero de los tres demiurgos-Zeus de Proclo, con objeto de mostrar el papel que ocupa el orfismo en este caso concreto<sup>7</sup>. El análisis se divide en tres partes: el estudio del fr. 241 Bernabé, su contenido y estructura; el examen de la función del orfismo en el *Comentario al Timeo*; y la revisión de las definiciones del demiurgo y la asociación de éste con el Zeus órfico.

## 1. El fr. 241 Bernabé y el *Comentario al Timeo*

### 1.1. Estructura del fr. 241 Bernabé y situación de los versos 4-11

El fr. 241 Bernabé es uno de los diferentes textos extraídos de las *Rapsodias órficas* que aparecen en el libro II del *Comentario al Timeo* –también denominado “tratado acerca del mundo”<sup>8</sup>– que, precisamente, se caracteriza por un incremento de las menciones a Orfeo<sup>9</sup>. El fr. 241 Bernabé está compuesto por un total de once versos, citados en dos lugares distintos: los versos 4-11 aparecen en 313.10-16, y los versos 1-4 en 324.29-325.3. O. Kern indicó la unidad del fragmento en su edición de 1922 de los *Orphicorum fragmenta*, pero optó por mantenerlos como 167a y 167b Kern. Esta separación en dos tiene su origen tanto en que se trata de textos traídos a colación en lugares distintos y en orden inverso al original de las *Rapsodias órficas*. Las diferencias de contexto contribuyen también a considerar que contienen ideas distintas: mientras que 167a Kern había sido expuesto para demostrar que el demiurgo creó el

---

Este mismo autor define las *Rapsodias* como una “especie de conglomerado” de textos y poemas relativos a los orígenes del mundo y de los dioses, a los ciclos de las almas, a los mitos y las narraciones, algo que explicaría la considerable extensión del texto.

<sup>6</sup> Majerick 2001 estudia con exhaustividad las pautas de transposición de los *Oráculos caldeos* a las dos primeras tríadas neoplatónicas. El presente estudio toma como punto de partida el esquema conceptual desarrollado por este autor.

<sup>7</sup> El contexto general de la relación entre Proclo y el orfismo que adopta el presente estudio procede del esquema trazado por L. Brisson 1987 y 2008.

<sup>8</sup> El *Tratado acerca del mundo* (in Ti. 1.335.18-416.5) corresponde a la unidad que Proclo da al comentario de Pl. Ti. 29b6-30c2. Vid. Lernould 2001, 307-329 y Festugière 2006, II, 7-11 para un análisis más exhaustivo del significado de este título y del objetivo, el sentido y las partes del tratado. En relación con el tema aquí abordado es necesario, no obstante, señalar que este tratado aborda la demiurgia en cuatro fases: 1) la actividad demiúrgica entendida como un todo, el acto de creación; 2) la primera demiurgia parcial, la creación de las partes del universo y del mundo, el Alma y el Cuerpo; 3) la creación del tiempo mediante la génesis de los planetas; y 4) la creación de los seres vivos divinos, las estrellas fijas y los dioses sublunares.

<sup>9</sup> Ruina & Share 2008, 12.

mundo a partir de un modelo preexistente (el paradigma), 167b Kern era utilizado para probar la equivalencia de las concepciones de Platón y Orfeo con respecto del artesano del universo. No obstante, un hecho indiscutible determina que ambos grupos de versos corresponden a un mismo texto: el verso 1 del fr. 167b y el verso 4 del fr. 167a coinciden. Es por este motivo que, en su edición de los *Orphicorum fragmenta*, A. Bernabé optó por unificar los dos grupos de versos en un único fragmento. De hecho, sólo existe esta diferencia entre ambas ediciones, ya que la buena transmisión de las obras de Proclo ha contribuido a no generar dudas en torno al establecimiento del texto.

La reconstrucción y estructura de citación del fr. 241 Bernabé resulta, pues, en el siguiente esquema:

Versos	Correspondencia
ὥς τότε προτογόνοιο χαδῶν μένος Ἥπικεπαίου τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἐῆι ἐνὶ γαστέρι κοιλίῃ, μείξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δυνάμιν τε καὶ ἀλκὴν,	241 Bernabé v. 1-3 = 167a Kern v. 1-3 Origen: <i>in Ti.</i> 1.324.29-325.3
τοῦνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη,	241 Bernabé v. 4 = 167a Kern v. 4 = 167b Kern v. 1 Origen: <i>in Ti.</i> 1.313.9
αἰθέρος εὐρείης ἥδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος, πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἔδρη, Ὠκεανὸς τε μέγας καὶ νεῖατα τάρταρα γαίης καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θέαιναι, ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὀππόσ' ἐμελλεν, ἐγγένετο, Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει.	41 Bernabé v. 5-11 = 167b Kern Origen: <i>in Ti.</i> 1.313.10-16

## 1.2. Reconstrucción y contenido del fr. 241 Bernabé

El fr. 241 Bernabé es considerado en la actualidad como parte de un himno órfico a Zeus que habría llegado hasta Proclo a través de las *Rapsodias órficas*<sup>10</sup>. Contiene la descripción de un episodio concreto de la teogonía órfica, la “segunda creación” o momento en el que Zeus se convierte en principio de génesis y de gobierno de todo cuanto ha sido, es y será. Los versos 1-3 relatan la absorción (*κατάποσις*) del dios nacido primero, mientras que la segunda parte, v. 4-11, expresan la consiguiente gestación que tiene lugar en el vientre de Zeus y que da pie al origen del cosmos. Gracias a esta acción, Zeus se convierte en figura central de la teogonía órfica, pues adquiere el

<sup>10</sup> La descripción de los himnos órficos a Zeus que se sigue aquí y la definición de los elementos que los caracterizan proceden de Bernabé, 2010.

grado de principio, medio y fin de todo<sup>11</sup>, y de ahí la composición de himnos a esos dios. En realidad, la figura de Zeus también resultó interesante para otros poetas antiguos y para otras tradiciones filosóficas.

En el contexto específico del *Comentario al Timeo*, las dos partes que componen el fr. 241 Bernabé cumplen, como se ha dicho, distintas funciones. En efecto, aunque ambas aparecen mencionadas en el estudio de la génesis del universo según Platón<sup>12</sup>, no por ello tienen una misma utilidad. Los versos 4-11, citados en primer lugar, son traídos a colación en el momento en que Proclo pretende demostrar que su interpretación en base a la actividad intelectual del demiurgo de Platón que él propone es más correcta que la ofrecida por la tradición, y para ello introduce el testimonio del poeta tracio. Los versos 1-4 son citados, en cambio, en el contexto de la disquisición sobre la naturaleza y la tipología del ser del modelo utilizado por el demiurgo, y sirven como en el caso anterior para demostrar la concordancia entre Platón y Orfeo y, en consecuencia, la validez de la propuesta de Proclo. Las diferencias contextuales presentan, sin embargo, una raíz común cuyo núcleo genérico viene precisamente dado por la asociación de Zeus con la segunda creación y sus consecuencias<sup>13</sup>.

### 1.3. El fr. 241 Bernabé en su contexto estructural

El libro II del *Comentario al Timeo* se divide en cuatro bloques<sup>14</sup>: a) el prólogo (205.4-206.26), una introducción tratada; b) la plegaria, dividida a su vez en su comentario (206.26-214.6) y su exposición (214.17-222.6), en la que quedarían reflejadas las doctrinas de Pl. *Ti.* 27c1-d2; c) una exhortación al lector (222.11-223.2); y d) un estudio de las ideas fundamentales que aparecen en Pl. *Ti.* 27d5-28b5. Esta división se desarrolla siguiendo el método euclidiano, basado éste en el uso de “definiciones, axiomas, hipótesis y demostraciones”<sup>15</sup>. Los principios suman un total de cinco<sup>16</sup>: 1) el ser realmente ser (*ὄντως ὄν*) es aquello que es aprehendido mediante una intelección unida a una definición (Pl. *Ti.* 28a 1-2); 2) el ser que deviene (*αἰετὸν*)

<sup>11</sup> El episodio de la segunda creación resultó interesante no sólo para los neoplatónicos, sino para muchas otras tradiciones de pensamiento tanto de la época como anteriores, en especial para el estoicismo. Vid. Casadesús, F. 2008, “Orfismo y estoicismo”, en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y el orfismo. Un reencuentro*, pp. 1307-1338.

<sup>12</sup> Procl. *in Ti.* 1.359.22-416.5. En esta sección Proclo comenta Pl. *Ti.* 29e1-30c2.

<sup>13</sup> Opsomer 2006, 113-115 sostiene la idea de que el demiurgo es la única entidad que, mediante su reconversión a padre y hacedor, es capaz de dar explicación del origen del cosmos no inteligible y que, por ello, ocupa un lugar central en la jerarquía del ser propia del neoplatonismo.

<sup>14</sup> Para una mayor precisión de la estructura del libro II, vid. Ruina & Share 2008, 1-9 y 35-40.

<sup>15</sup> Martijn 2010, 152. Martijn lleva a cabo (71-162) un exhaustivo análisis de los componentes y de la estructura demostrativa que sigue Proclo en el *Comentario al Timeo*. Vid. Ruina & Share 2008, 4-9; Festugière 2006, II, 8-10 para la especificidad demostrativa del libro II.

<sup>16</sup> Procl. *in Ti.* 1.236.21-237.3.

es aquello que es alcanzado mediante un juicio conjetural fundado sobre una sensación no razonada (αἰσθησεως ἀλόγου δοξαστόν) (Pl. *Ti.* 28a 2-4); 3) todo lo que llega al ser lo hace por medio de una causa (Pl. *Ti.* 28a 4-6); 4) aquello que tiene por modelo el Ser es necesariamente bueno (Pl. *Ti.* 28a 6-b 1) y aquello que tiene por modelo un ser que ha venido a la existencia no lo es (Pl. *Ti.* 28b 1-3); y 5) el universo es aquello que se denomina cielo (οὐρανός) o mundo (κόσμος). De estos cinco principios se derivan tres teoremas auxiliares: 1) el mundo es algo que ha sido llevado al ser (Pl. *Ti.* 28b 5-c 2; Procl. *in Ti.* 2.275.3-296.12); 2) dado que el mundo ha sido llevado al ser, debe existir un Creador (Pl. *Ti.* 28c 2-5; Procl. *in Ti.* 1.296.12-319.21); y 3) el Creador del mundo opera siguiendo un modelo eterno (Pl. *Ti.* 28c 5-29b 3; Procl. *in Ti.* 1.319.26-339.2).

Los versos 4-11 del fr. 241 Bernabé son citados en la cuarta parte del libro II, entre 303.24 y 317.20, lugar en el que Proclo desarrolla las demostraciones basadas en los principios. Es en este contexto, al ofrecer su opinión y la de Siriano, que identifica al demiurgo de Platón con el Zeus de Orfeo. Es necesario tener en cuenta que el texto aparece citado después de que el autor del *Comentario* haya expuesto tanto su opinión como la de Siriano (313.26-315.4) con objeto de demostrar que, en contra de lo defendido por sus predecesores, el demiurgo no puede ser sino un dios intelectual. Los versos atribuidos a Orfeo tienen como finalidad mostrar cómo el artesano del universo del que Platón habla es, realmente, el Zeus órfico (312.26-315.4), utilizando de este modo al poeta tracio como argumento a favor de su interpretación. Sin embargo, la identidad de las doctrinas platónica y órfica es sólo posible a partir de la conjunción de dos ideas: a) que el demiurgo es un dios intelectual; y b) que en sí resume lo anterior para convertirse en aquello que está por encima de los “tres reyes” o “crónidas”.

Cabe tener en cuenta, asimismo, que los versos 4-11 del fr. 241 Bernabé son mencionados cuando Proclo, tras haber criticado a casi toda la tradición platónica por no entender el sentido verdadero del *Timeo* y después de haber aceptado que la interpretación correcta es la de Siriano, utiliza el testimonio de Orfeo para demostrar que Zeus es concebido como el padre y el creador de todo cuanto existe<sup>17</sup>:

<sup>17</sup> Fr. 241 Bernabé, v. 4-11. Los versos proceden de Procl. *in Ti.* 1.313.7-14. Las traducciones del *Comentario al Timeo* que aparecen en el presente estudio están basadas en las mencionadas en la bibliografía de Festugière y Ruina & Share. Las traducciones del *Comentario a la República* se basan en las traducciones de Festugière mencionadas en la bibliografía. No obstante, se han introducido modificaciones, sobre todo con objeto de hacer el texto coherente con la edición de Bernabé de los *Orphicorum fragmenta*, ya que las traducciones de Ruina & Share están todavía basadas en la edición Kern. Según Brisson 2008, 1504-1505 el momento descrito en estos versos hace referencia al quinto reino de la teogonía órfico-platónica: el episodio del emborrachamiento de Zeus durante el banquete organizado por Rea, tras el cual se produce su castración y Zeus llega al poder. El *Comentario al Timeo* no expone el panteón completo. Sin embargo, Brisson



Y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus.  
 La esplendorosa altura del ancho éter y del cielo,  
 la morada del mar inagotable y de la tierra gloriosa,  
 el gran Océano y el Tártaro, el confín de la Tierra,  
 los ríos, el mar sin límites y todo lo demás,  
 así como los felices inmortales todos, dioses y diosas,  
 y cuantas cosas habían nacido y cuantas iban a nacer más tarde  
 se hicieron una en su seno; en el vientre de Zeus estaban naturalmente unidas.

Otro hecho a tener en la esta contextualización del fr. 241 Bernabé es el género de la obra en el cual se inscribe. Entre los tratados de Proclo figuran obras de distinto tipo: los comentarios, cuya finalidad es analizar y explicar escritos y doctrinas, y entre los cuales figuran sus estudios sobre el *Timeo*, la *República* y el *Parménides*; las obras en las que expone sus propias doctrinas, tales como los *Elementos de teología*; y los textos de carácter religioso, como los *Himnos*, directamente vinculados a la práctica litúrgica. El citado fragmento se incluye en una obra del primer tipo, una tipología de tratados que, como él mismo sostiene, proceden a la manera de los geómetras<sup>18</sup>, exponiendo hipótesis y proposiciones que se demuestran a lo largo del libro. En los dos casos en los que aparece, en fr. 241 no tiene por función añadir ideas nuevas o aportar datos distintos, sino tan sólo corroborar por medio de la teología su interpretación de la cosmogonía platónica. Se trata, en este sentido, de una citación con una finalidad puramente descriptiva y de contenido en apariencia neutro, al menos desde la perspectiva de Proclo.

## 2. Orfeo y la teología órfica en el *Comentario al Timeo*

A diferencia de otras obras en las que también se aborda el estudio de la metafísica platónica, el *Comentario al Timeo* forma parte de los escritos de juventud de Proclo. Sostiene Marino que el Diádoco inició sus estudios en la Academia de Atenas en torno al año 432<sup>19</sup>, lo que sitúa la composición de la obra entre 439 y

---

2008, 1505-1508 defiende que es posible llegar a su descripción mediante la combinación de elementos procedentes de la *Teología platónica* y de los comentarios al *Timeo*, la *República* y el *Fedro*. Sugiere el estudioso francés que habría tres tipos de dioses: a) los dioses inteligibles, asociados por norma general a Fanes y al huevo cósmico, son los dioses que forman parte del ámbito intelectual y del ser e incluyen las tríadas del ser, la potencia y el acto; b) los dioses intelectivos, entidades que habitan en el reino del intelecto pero que se mueven no con una actividad triádica, sino basada en la hebdómada, una categoría que resulta de adherir a las dos tríadas una mónada separativa (correspondiente ésta a la castración de Crono por parte de Zeus); y c) los dioses inteligibles e intelectivos, que se encuentran divididos en las tríadas del ser, de la potencia y del acto. Esta estructura es compatible con Opsomer 2006.

<sup>18</sup> Procl. in *Eucl.* 76.24ss. Vid. Martijn 2010, 71-162.

<sup>19</sup> Marin. *Procl.* 13.



440<sup>20</sup>, es decir, en un momento anterior al *Comentario a la República*. Esta datación sitúa el *Comentario al Timeo* junto a otros comentarios de los diálogos platónicos, las *Enéadas* de Plotino, los *Elementos* de Euclides y la *Física* de Aristóteles<sup>21</sup>. Este hecho adquiere especial relevancia cuando se contrasta este comentario con otras obras del mismo autor, en especial la *Teología platónica*, pues permite explicar el motivo por el cual los esquemas que en él se desarrollan y que afectan al demiurgo no son tan precisos como los que aparecen en escritos posteriores<sup>22</sup>. El propio *Comentario a la República* sirve de ejemplo: en éste, Proclo sostiene que existen dos definiciones erróneas de la diosa Ananke, una es la que la asocia con la materia<sup>23</sup>, otra la que aparece en el *Timeo* y que, según él, se refiere al reino de lo encósmico y no al hipercósmico<sup>24</sup>. Es más, estudios de fuentes han puesto de manifiesto la importancia que las interpretaciones de Jámblico adquieren en el *Comentario al Timeo*, en donde se le atribuye en diversas ocasiones el epíteto ‘divino’<sup>25</sup>. Relación con su predecesor que también se muestra en una marcada dependencia de su maestro Siriano, con quien afirma compartir las doctrinas más importantes con respecto del demiurgo<sup>26</sup>.

### 2.1. El uso de Orfeo en el Comentario al Timeo

Dos hechos, uno histórico y el otro doctrinal, conducen a suponer que, en lo que se refiere al primero de los tres niveles de demiurgia, Proclo debiera haber tomado como punto de partida el esquema triádico de los *Oráculos caldeos* y no las doctrinas de Orfeo<sup>27</sup>. El hecho histórico viene dado por el interés que la religión oracular suscitó para este diádico y que se evidencia en la discusión habida con Dómnino: como explica Marino que, al llegar al último curso, Siriano dio a elegir en qué orden abordar los teólogos; Proclo escogió los *Oráculos*, Dómnino, Orfeo. La discusión se prolongó tanto que retrasó el curso y, al final, Siriano no tuvo oportunidad de exponer los principios del orfismo. El hecho doctrinal ha sido puesto de manifiesto en diver-

<sup>20</sup> Kutash 2011, 7.

<sup>21</sup> Ibid., 1-2.

<sup>22</sup> Ibid., 7-8.

<sup>23</sup> Procl. in R. 3.204.13-30

<sup>24</sup> Ibid. 3.205.29-206.5. Asimismo, en 3.206.22ss. Proclo asegura que esta confusión es paralela a la que se da entre la Necesidad y la Fatalidad que aparece en Pl. *Pol.* 272e 5, es decir, entre la Ananke que gobierna el Todo y la necesidad que de ésta se deriva y que atañe tan sólo a la parte natural.

<sup>25</sup> Ruina & Share 2008, 11. La importancia de Jámblico de Calcis es argumentada por estos autores a partir de J. Dillon 1973, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden: Philosophia Antiqua 23.

<sup>26</sup> Por ejemplo, Procl. in Ti. 1.310.3-319.21.

<sup>27</sup> En lo que sigue al planteamiento general de las relaciones entre el neoplatonismo, vid. n. 7 de este estudio.

sos estudios<sup>28</sup>, en los que se ha demostrado que el esquema triádico no sólo de Proclo, sino de todo el neoplatonismo, se asienta sobre las doctrinas de los *Oráculos caldeos*. De este modo, la identidad a nivel del Intelecto entre el demiurgo y Zeus debería estar marcada por la influencia de los oráculos más que por la del orfismo. Asimismo, cabe también añadir al hecho doctrinal que Proclo compuso un *Comentario a los Oráculos*, una obra que según Marino habría sido un extenso compendio en cinco libros, en el que a parte de sus digresiones se incluirían textos e interpretaciones de sus predecesores, en especial de Porfirio y Jámblico<sup>29</sup>.

Existen, no obstante, otros elementos en este esquema general que inducen también a conceder importancia a las doctrinas órficas. En el ámbito histórico, el propio Marino dejó constancia de la voluntad de Proclo por incorporar la teología atribuida a Orfeo al estudio de la metafísica. En efecto, la *Vida de Proclo* sostiene que Siriano había iniciado un proyecto consistente en demostrar la concordancia (ὁμόϊϊβᾶ) entre la filosofía de Platón y las doctrinas de Pitágoras, Orfeo y los *Oráculos*, y del que, tras la muerte del maestro, el Proclo se habría hecho eco.<sup>30</sup> El *Comentario al Timeo* da solidez en el ámbito doctrinal a esta afirmación de Marino, al anunciar que una parte importante de las doctrinas que aparecen en este libro habían sido tomadas de las que Siriano había expuesto en su *Curso de orfismo*<sup>31</sup>, un escrito intrínsecamente relacionado con el *Comentario sobre Orfeo*<sup>32</sup>. De hecho, la definición misma del demiurgo corrobora esta unidad doctrinal: aunque las presenta como parcialmente erróneas, las interpretaciones que los platónicos anteriores habían hecho del demiurgo mostraban una evolución hacia las posiciones de Siriano y Proclo, las cuales, a su vez, coinciden con las de Platón y Orfeo<sup>33</sup>.

Otro elemento que es necesario tomar en consideración al analizar las relaciones que Proclo mantuvo con el orfismo es la sacralidad que confiere a estas doctrinas, hasta el punto de hacerlas equiparables a los *Oráculos caldeos*<sup>34</sup>. Esta sacralidad tiene su origen en la distinción, manifiesta en obras como el *Comentario a la República*, entre dos tipos de poesía<sup>35</sup>: la educacional, compuesta a partir de mitos y cuya función reside en provocar imitación de acciones; y la teológica, que toma como punto de par-

<sup>28</sup> Vid. Majerick 2001, con bibliografía.

<sup>29</sup> Marin. *Procl.* 26. Vid. Majercik 2001, 265 y n. 2.

<sup>30</sup> Marin. *Procl.* 27.

<sup>31</sup> *Procl. in Ti.* 1.315.1-2.

<sup>32</sup> Brisson 2008, 1500. Según L. Brisson, el *Comentario sobre Orfeo* debía estar formado por dos otras obras: *Sobre la teología de Orfeo* y *Concordancia entre Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos caldeos*. Precisamente esta última de las dos obras que lo forman responde al proyecto de Siriano del que, según Marino, se habría hecho eco el propio Proclo.

<sup>33</sup> Vid. punto 3.1. del presente estudio.

<sup>34</sup> Kutash 2011, 3.

<sup>35</sup> *Procl. in R.* 1.79.18-81.27.

tida la revelación de un conocimiento que requiere iniciación y al que sólo puede acceder un grupo determinado de personas, los iniciados. Homero y Hesíodo compusieron poesía orientada a la educación, mientras que Orfeo lo hizo a la teología. Desde la perspectiva de Proclo, es un error valorar las doctrinas órficas a partir de los mismos parámetros que las homéricas y hesiódicas, pues no tienen ni igual función ni contenido. Éste es, de hecho, el motivo por el cual Platón propuso la expulsión de Homero y Hesíodo de la república ideal, pues no contribuían correctamente a la educación, mientras que nada dijo de Orfeo. En este sentido Porfirio, el mejor de los comentaristas de Platón<sup>36</sup>, sirve a Proclo como argumento central para corroborar sus tesis sobre la expulsión de los poetas, pues lo considera como el único de ellos digno de ser escuchado<sup>37</sup>.

La *Teología platónica* permite confirmar que, incluso en épocas posteriores, Proclo continuará atribuyendo al orfismo un valor fundamental en el proceso de construcción de la teología. No sólo se trata de que Orfeo hubiera sido capaz de transmitir, dada su semidivinidad, un conocimiento oculto a los mortales, sino que dicha revelación se encuentra en el origen mismo de toda la teología griega. En efecto, es precisamente en la *Teología platónica* que Proclo afirma que toda la teología de los Griegos tiene su origen en la mistagogía órfica<sup>38</sup>, es decir, que ésta depende del conocimiento revelado a los iniciados en los cultos místéricos asociados a Orfeo. No resulta extraño, dada esta idea, que el *Comentario al Timeo* parta de la suposición de que el orfismo se encuentra en la base del conocimiento de los autores griegos más importantes, permitiendo así, como se verá a continuación, establecer el vínculo entre Orfeo, Pitágoras y Platón.

## 2.2. La función mediadora de Pitágoras

El hecho de aceptar que la teología órfica es un conocimiento susceptible de ser utilizado en la exégesis del demiurgo requiere un paso más allá de un simple atribuirle valor, y éste cristaliza en la adaptación de los discursos y procedimientos de Orfeo y Platón. El libro I del *Comentario al Timeo* resulta de especial interés para observar este proceso, pues es en él se establecen la equivalencias entre los discursos poético, metafísico y teológico. En efecto, Proclo sostiene que el *Timeo* es una *φυσιολογία*<sup>39</sup>, un *περὶ φύσεως*<sup>40</sup>. Las primeras palabras del *Comentario* están ya dedicadas a centrar la tipología de discurso que atañe al *Timeo*: “Que el *Timeo* de Platón tenga un diseño que

<sup>36</sup> Procl. in R. 3.96.10-15.

<sup>37</sup> Ibid. 3.106.24-26.

<sup>38</sup> Procl. Theol. Plat. 1.5-26-26-24.

<sup>39</sup> En lo relativo al significado que la *φυσιολογία* adquiere en el pensamiento de Proclo, en especial en el *Comentario al Timeo*, se sigue Martijn 2010, 7-10.

<sup>40</sup> Sobre la noción de naturaleza, vid. Martijn 2010, 39-54.

se acopla al conjunto de la ciencia de la naturaleza, que se refiera a una consideración sobre del universo –de ahí que, desde el principio hasta el fin, el universo sea aquello de lo que trata– es, me parece, algo evidente para quienes no son por completo iletrados<sup>41</sup>. Se trata, en realidad, de un proyecto que continuaría una idea que aparece ya en la cultura griega del siglo IV a.C., y a la que remiten tanto filósofos como poetas<sup>42</sup>.

La fisiología del *Timeo* presenta, no obstante, ciertas particularidades. Se ha demostrado que no es posible la reducción de su contenido, ni aún con la proximidad que presenta respecto del pitagorismo, a una teología<sup>43</sup>. Sin embargo, tampoco es posible asociarlo a un simple tratado sobre la naturaleza, pues Proclo indica que en este diálogo de Platón se aborda la demiurgia completa<sup>44</sup>. Se trata, según el Diádoco, de una ciencia de la naturaleza que conduciría al *Timeo* a abordar el mundo en sentido encósmico, en contra del *Parménides*, diálogo en el que se abordaría el cosmos desde la perspectiva de lo inteligible<sup>45</sup>. La solución a este problema se resuelve con la sustitución del personaje principal de la *República*, Sócrates, por uno hasta el momento secundario, Timeo de Locros. En efecto, tres son los hechos que justifican el cambio de interlocutor: a) Timón de Fliunte da testimonio de que Timeo había ya compuesto un *Tratado acerca de la naturaleza*<sup>46</sup>, siendo seguidor de Pitágoras y habiéndolo escrito “al estilo pitagórico”<sup>47</sup>; b) a diferencia de lo que sucede con Sócrates, Timeo no sabe plantear magistralmente cuestiones, pero sí dispone de un discurso sobre el tema que se abordará; y c) a pesar de ser un pitagórico, Timeo es un hombre de ciencia, abierto a las consideraciones del resto y, en consecuencia, a la búsqueda de la verdad.

En el siglo V d.C., la idea de que Platón no había escrito el *Timeo* sino que lo había comprado por cien minas a un pitagórico, era una anécdota conocida y recurrente. Proclo nunca puso en duda su autenticidad<sup>48</sup>, lo que adquiere mayor importancia por

<sup>41</sup> Procl. in *Ti.* 1.1.4-8: “Οτι μὲν ἡ τοῦ Πλατωνικοῦ Τιμαίου πρόθεσις τῆς ὅλης φυσιολογίας ἀντέχεται καὶ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ἀνήκει θεωρίαν, ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος τοῦτο πραγματευομένου, τοῖς μὴ παντάπασιν ἔσκοτῶμένοις πρὸς τοὺς λόγους ἐναργὲς εἶναι μοι καταφαίνεται.” Martijn 2010, 7, n. 33 nota que la misma definición del *Timeo* aparece en Procl. *Theol. Plat.* 1.8.32.16-18.

<sup>42</sup> Zamora 2010, 9. Sugiere este autor que el intento de explicar la física a partir de la teología tiene su origen en la poesía de autores como Hesíodo, si bien después habría pasado a formar parte de una tradición que pretende explicar el ser humano (microcosmos) a partir del universo (macrocosmos), en tal medida que la sociedad es el resultado de la copia del paradigma de la ciudad real.

<sup>43</sup> Martijn 2010, 9.

<sup>44</sup> Procl. in *Ti.* 1.1-4-5. Vid. punto 3.2. del presente estudio.

<sup>45</sup> Martijn 2010, 9. Martijn considera que esta dualidad de aproximaciones se encuentra ya en Jámblico de Calcis.

<sup>46</sup> Tim. fr. 54, 3 Diels.

<sup>47</sup> Procl. in *Ti.* 1.7.17.21. La expresión utilizada por Proclo es τὸν Πυθαγορικὸν τρόπον διατάττεται.

<sup>48</sup> La acusación de compra del *Timeo* a un desconocido pitagórico fue una diversión común en el mundo antiguo. Afirma Festugière 2006, I, 23, n. 1 que Proclo conocía un escrito de Timón de Fliunte que, según Lan 2005, 33 (en especial n. 45), sería el que habría inducido a A. E.

el hecho de que sí lo hace con uno de los tratados de Aristóteles, el *De mundo*<sup>49</sup>. No obstante, el *Comentario al Timeo* se muestra comprensivo con quienes dudan de su autenticidad, pues el *Timeo* es una fisiología escrita al estilo y modo pitagóricos, que toma como punto de referencia a un pitagórico, que contiene doctrinas pitagóricas y que deja de lado a Sócrates, personaje principal en anteriores. Con ello, al tiempo que se justifica la autenticidad de la obra, se establece una relación que más adelante resultará imprescindible: el vínculo doctrinal entre Pitágoras y Platón. No podía ser de otro modo, según el Diádoco, pues el *Timeo* incluye una diferencia esencial con el resto de tratados sobre la naturaleza que existían en su época: su objetivo no es la simple descripción de lo que sucede en el universo, sino que pretende situarse en la perspectiva causal, aquella reservada a los dioses. La necesidad de recurrir a una plegaria inicial constituye en el *Comentario* la prueba definitiva de este hecho, ya que pone de manifiesto que ésta es la única forma con la que pueden soliviantarse las limitaciones humanas y acceder a un punto de vista que no corresponde al hombre<sup>50</sup>.

La definición del *Timeo* como un tratado sobre la naturaleza permite, asimismo, tanto centrar el objeto de estudio como delimitar los procedimientos y contenidos del diálogo. El libro I del *Comentario* sostiene que el discurso de Timeo debe ser interpretado tomando como punto de partida tres elementos<sup>51</sup>: a) el estudio de la materia y de las causas materiales; b) el estudio de la forma que organiza y domina la materia; y c) la consideración de que ambas causas, material y formal, no son “causas últimas”, sino son tan sólo “causas accesorias”, lo cual implica introducir como “causas en sentido propio” la eficiente, la ejemplar y la final. La identificación de estos tres elementos conduce a Proclo a reafirmarse en la idea de que el discurso de Timeo busca la perspectiva causal, es decir, y en consonancia con lo descrito anteriormente, que se trata de un razonamiento no descriptivo, sino explicativo, que parte de las causas y no del simple funcionamiento. Mediante este proceso se asientan los cimientos para la

---

Taylor a reafirmar la autoridad pitagórica de este diálogo. No obstante, C. Eggers Lan reconoce la influencia que tuvo Filolao en este proceso. A. J. Festugière recuerda asimismo que Proclo conocía las anécdotas de Hermipo, Sátiro, Aulo Gelio, Diógenes Laercio y Jámblico y la creencia de que el Psd.-Timeo es un documento compuesto en torno a siglo V. El *Comentario al Timeo* recuerda todas estas ideas y defiende una tesis que explicaría las especificidades de este diálogo (Procl. in Ti. 1.7.17-23): la sustitución de Sócrates por un pitagórico está motivada por el hecho de que el maestro de Platón tan sólo sabe exponer preguntas, pero no provee de evidencias para encontrar determinado tipo de respuestas.

<sup>49</sup> Para ampliar esta información, vid. Bordoy, A. 2012, “Menciones a Orfeo en el *De mundo*: ¿argumento a favor o en contra de la autenticidad de la obra?”, en J. Martínez (ed.): *Mundus vuult decipi. Estudios interdisciplinares sobre falsificación textual y literaria*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 77-88.

<sup>50</sup> Vid. sección 3.2 del presente estudio. Opsomer 2006 y Kutash 2011 interpretan, asimismo, la plegaria del inicio del *Comentario al Timeo* como un himno.

<sup>51</sup> Procl. in Ti. 1.2.1-9. Respecto a la estructura y modo de causación, así como la identidad del demiurgo con la causa eficiente, vid. Opsomer 2006, 115-116.

incorporación de los contenidos teológicos, pues para el Diádoco hablar de las causas en sentido pleno implica moverse en el ámbito de lo divino.

Como de demostración, Proclo recurre a que en el *Timeo* aparecen temas impropios de un tratado sobre la naturaleza: las causas accesorias que están al servicio de las causas dominantes<sup>52</sup>; el receptáculo universal<sup>53</sup>; y la forma que se encuentra en la materia. Esta demostración esconde, sin embargo, otro propósito, pues “es por este motivo que, por encima del universo, [Platón] establece un intelecto demiúrgico, una causa inteligible en la cual existe a título primordial el universo, y el Bien, preestablecido en el orden de lo deseable por el intelecto creador”<sup>54</sup>. Este salto no es para Proclo más que el resultado del uso por parte de Timeo del estilo y las doctrinas pitagóricas, las cuales considera esencialmente vinculadas al νοῦς. Asimismo, al situar el intelecto como principio creador, todo lo que bajo él acontece se verá impregnado de lo intelectual, de modo que no resultará extraño interpretar al demiurgo en clave nóetica.

La figura de Timeo sirve así para establecer un doble vínculo: de las doctrinas de Platón con las de Pitágoras; y de las doctrinas cosmogónicas con el intelecto. Para establecer el vínculo entre el Académico y Orfeo, Proclo recurre entonces a la biografía del filósofo de Samos:

Timeo es un pitagórico y por ello sigue los principios de Pitágoras. Estos principios son las enseñanzas recibidas a través de la transmisión de los órficos, pues todo lo que Orfeo había comunicado en secreto en forma de doctrinas esotéricas, Pitágoras lo aprendió tras ser iniciado en los montes Libetros en Tracia, cuando el iniciador Aglaofamo le comunicó la ciencia de los dioses que Orfeo había aprendido de su madre Calíope<sup>55</sup>.

Con este último paso, Proclo establece con ello la existencia de una relación o vínculo doctrinal entre Platón y Orfeo, mediado por Pitágoras. No obstante, todavía persiste una cuestión que requiere respuesta: por qué motivo se recurre a los versos de Orfeo y no directamente a Pitágoras para construir la cosmología del *Timeo*. Aunque se trata de una cuestión que afecta a su objeto de estudio, el *Comentario al Timeo* no hace referencia alguna a una posible solución. No es, sin embargo, una pregunta que carezca de respuesta, sino tan sólo que ésta se encuentra desarrollada en el comentario a un diálogo precedente, el de la *República*:

<sup>52</sup> Procl. in *Ti.* 1.2.30-3.4.

<sup>53</sup> Pl. *Ti.* 51a 1-3.

<sup>54</sup> Procl. in *Ti.* 1.3.4-7: “καὶ διὰ ταῦτα νοῦν τε ἐφίστησι τῷ παντὶ δημιουργικὸν καὶ νοητὴν αἰτίαν, ἐν ἣ πρώτως ἐστὶ τὸ πᾶν, καὶ τὸ ἀγαθόν, ἐν ἐφετοῦ τάξει τῷ ποιοῦντι προἰδρυμένον.”

<sup>55</sup> Procl. in *Ti.* 3.168.7-14: “ῥητέον δ’ οὖν τοῦτον τὸν τρόπον, ὅτι Πυθαγόρειος ὢν ὁ Τίμαιος ἔπεται ταῖς τῶν Πυθαγορείων ἀρχαῖς. αὗται δὲ εἰσιν αἱ Ὀρφικαὶ παραδόσεις· ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι’ ἀπορρήτων λόγων μουσικῶς παραδεδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λεβήθροισι τοῖς Θρακίοις Ἀγλαοφάμῳ τελεστᾷ μεταδόντος ἣν περὶ θεῶν Ὀρφεὺς σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη.”



En el *Timeo* (Pl. *Ti.* 40e ss.), [Platón] ha dicho también de este Orfeo que su enseñanza sobre las cosas divinas es digna de fe, aunque haya sido desarrollada sin razonamientos verosímiles ni demostraciones, en la creencia de que él ha conocido lo que afecta a los dioses, que eran sus parientes, sobre todo mediante un delirio divino, si es verdad que es un tipo de padre la teología entre los Griegos: y por tanto cuando Platón se propone dar a conocer esta teogonía, en pro de la verdad sobre este tema hace referencia a aquellos que han sido los primeros en ofrecer la doctrina<sup>56</sup>.

El discurso verosímil sería entonces el único posible cuando se pretende abordar la cosmología desde la perspectiva a la que él pretende recurrir. De ahí la necesidad de la plegaria que Proclo había señalado en el libro I de su *Comentario*, así como de la sustitución de Sócrates por Timeo. Las doctrinas órficas son, valga la redundancia, doctrinas, enseñanzas que parten de la revelación divina y que toman como mediador a Orfeo, cuya ascendencia no es tan sólo de este mundo. En tal sentido, el carácter propio del discurso de Timeo provoca que sean más acordes a la explicación del mundo sus enseñanzas<sup>57</sup>.

### 3. El demiurgo de Platón y el primer Zeus de Orfeo

Tanto el término ‘demiurgo’ como la actividad que por naturaleza se le atribuye, la demiurgia, son términos complejos de extenso contenido que afectan tanto al mundo encósmico como al hipercósmico. El demiurgo es una entidad cuya función consiste en extender la procesión neoplatónica iniciada los primeros niveles hipostáticos hacia el mundo encósmico, siguiendo la cadena jerárquica característica del pensamiento neoplatónico<sup>58</sup>. En este sentido, al utilizar el término “demiurgo” y llevar a cabo su identificación con el Zeus órfico es necesario tomar antes en consideración que, tanto éste como su actividad, son utilizados por Proclo en tres niveles distintos<sup>59</sup>: a) el del Intelecto, en el que Zeus aparece, tras Crono y Rea, como tercero de los dioses intelectivos; b) el de la primera tríada de los dioses hipercósmicos, en la que un segundo Zeus aparece como primer elemento de la tríada que continúa con Poseidón y Plutón;

<sup>56</sup> Procl. *in R.* 2.340.27-341.4: “οὐ καὶ τὴν περὶ τῶν θεῶν ὑφήγησιν αὐτὸς ἐν Τιμαίῳ πιστὴν εἶναι φησιν καίπερ ἄνευ τε εἰκότων λόγων καὶ ἀποδείξεων λεγομένην, ὡς δι’ ἐνθεασμὸν εἰδότος μάλιστα τὰ τῶν θεῶν πατέρων ὄντων, εἴ τις ἔστιν τῆς θεογονίας τοῖς Ἑλλήσιν πατήρ, ἣν αὐτὸς παραδοῦναι προθέμενος ἐπὶ τοὺς παραδόντας πρῶτους ἀνάγει τὴν περὶ αὐτῆς ἀλήθειαν.”

<sup>57</sup> En diversas ocasiones Proclo intentará mostrar que los discursos de Platón y Orfeo no son contradictorios, como sucede con la numerología asociada a las almas y el viaje por el Más Allá, en *in R.* 2.168.27-171.6.

<sup>58</sup> Opsomer 2006, 113.

<sup>59</sup> La estructura de los tres demiurgos y su identificación con Zeus sigue las tesis desarrolladas por Opsomer 2003 y 2006.



y c) el de los dioses hipercósmicos-encósmicos, en la que Zeus aparece como el primer miembro de la primera tríada –denominada ‘demiúrgica’– y al que siguen Poseidón y Hefestos. Ya en el ámbito de los dioses encósmicos, Proclo recurrirá también al mito de Dioniso y el hecho de que éste dependa de Zeus, para explicar la demiurgia intelectual presente en el cosmos.

### 3.1. Evolución de las concepciones del demiurgo

Tomando como punto de partida la idea de continuidad y armonización de todas las tradiciones griegas que caracteriza el sincretismo neoplatónico<sup>60</sup>, el *Comentario al Timeo* analiza las opiniones de los “antiguos”<sup>61</sup> con objeto de poner de manifiesto, en primer lugar, las divergencias que existen entre ellos y, en segundo lugar, la existencia de una evolución interna que conduce a la definición correcta del demiurgo. Esta evolución se desarrolla en torno a dos núcleos: a) la asociación del demiurgo y de la actividad demiúrgica con el ámbito del νοῦς; y b) la aparición de las relaciones triádicas que, combinadas con la mónada, permiten explicar la génesis. El carácter evolutivo se refleja, asimismo, en el hecho de que Proclo tome la opción de modificar el orden cronológico de los platónicos, como puede observarse con la inversión de las propuestas de Ático y Harpocración. Se trata, además, de una evolución que el autor conduce y predispone no sólo hacia las doctrinas de Siriano, las cuales afirmará compartir, sino también hacia una obra específica de este maestro suyo, el *Curso de orfismo*.

El vínculo de las interpretaciones de los platónicos y su origen pitagórico se evidencia al situar a Numenio como el primero de los comentaristas dignos de mención y construir a partir de él un primer la filogénesis exegética. En efecto, Numenio<sup>62</sup> habría sido el primero en utilizar el modelo triádico para referirse al demiurgo, denominándolo Padre, Hacedor e Hijo. Este modelo, aunque triádico, yerra por tres motivos: mezcla la causa demiúrgica con el resto; no respeta la trascendencia del demiurgo; e introduce el producto como parte de la tríada a la vez que divide las funciones de Padre y Hacedor. De las doctrinas de Numenio dependen dos otros autores: Harpocración<sup>63</sup> y Ático<sup>64</sup>. Ambos perfeccionan el modelo triádico, el primero mediante la redefinición de la tríada –que pasa a ser Urano-Crono, Zeus-Zên y Cielo-Cosmos–, el segundo introduciendo la idea de Bien. No obstante, la dependencia de las doctrinas

<sup>60</sup> Vid. n. 2 del presente estudio.

<sup>61</sup> Procl. in Ti. 1.303.24-317.20. Para el análisis de fuentes, vid. Ruina & Share 2008, 9-15.

<sup>62</sup> Procl. in Ti. 1.303.27-304.22.

<sup>63</sup> Ibid. 1.304.22-305.6.

<sup>64</sup> Ibid. 1.305.6-16.

de Numenio conduce también a errores: Harpocración utiliza una nomenclatura arcaica e identifica el primer principio con el Padre, el Hijo y el Nieto; y Ático no atiende a la correcta definición del Bien, que según Proclo es la que procede de Pl. *R.* 509b 9.

El neoplatonismo del siglo III supone una ruptura importante con las doctrinas de Numenio y el inicio de una nueva forma de interpretar el demiurgo. Basándose en la lectura de Plot. *Enn.* 3.9.1.23-27 en comparación con Pl. *Ti.* 39e ss., Proclo afirma que Plotino<sup>65</sup> distingue dos demiurgos: uno que reinaría en el mundo de lo Inteligible, otro que haría lo propio en el del universo. En su fundamento, esta idea está de acuerdo con la estructura de Proclo, quien habría dividido la demiurgia en hipercósmica y encósmica<sup>66</sup>. Mediante el recurso a la filosofía de Aristóteles<sup>67</sup>, Plotino habría denominado “Zeus” a ese principio y lo consideraría trascendente y, siendo intelecto, equivaldría al padre y creador que se transporta a lo inteligible, es decir, a la región que media entre el Uno y el mundo. Es en lo Inteligible en donde se ubicaría el reino verdadero de Crono, así como el intelecto de Zeus, de tal modo que este Intelecto abrazaría la multiplicidad que forma los inteligibles, a la vez que permanecería en la unidad. Proclo excusa en repetidas ocasiones a Plotino por haber considerado el demiurgo como encósmico, y recalca su importancia como fundador de la nueva tradición<sup>68</sup>.

El cambio en la definición del demiurgo continuaría con otros dos autores: Amelio<sup>69</sup> y Porfirio<sup>70</sup>. El primero de ellos introdujo la existencia de tres demiurgos asociados a tres intelectos y denominados “tres reyes”: el que *es*, denominado en sentido propio “intelecto”; el que *posee*, que a pesar de ser inteligible es el que posee aquello inteligible que le precede; y el que *quiere*, que es inteligible, *posee* el inteligible pero también *desea* el inteligible. Este esquema fusiona el *Timeo* de Platón con los textos herméticos (*Rev.* p. 278) y permite, a su vez, asumir la doctrina de Pl. *Ep.* II, 312e 1-4 en la que se refleja la tríada órfica Fanes-Urano-Crono. Porfirio, por su parte, habría demostrado que las enseñanzas de Amelio no proceden por completo de las *Enéadas* de Plotino<sup>71</sup>, a la vez que identifica el demiurgo con el alma hipostática y al intelecto primigenio de ésta le corresponde el nombre de “viviente en sí”, de tal forma que el modelo que sirve al artesano del mundo para engendrar el mundo es el intelecto. El problema de las doctrinas de Amelio es, no obstante, que no la tríada demiúrgica no remite a una unidad primigenia. Porfirio, por su parte, cometería un doble error: Platón nunca habló en los términos que él afirma; además, el alma hipos-

<sup>65</sup> Procl. *in Ti.* 1.305.1-306.1.

<sup>66</sup> Opsomer 2003, 48-49.

<sup>67</sup> Cfr. Festugière 2006, II, 159, n. 3.

<sup>68</sup> Opsomer 2006, 119-123.

<sup>69</sup> Procl. *in Ti.* 306.1-31.

<sup>70</sup> Ibid. 1.306.31-307.14.

<sup>71</sup> Ibid. 1.307.17-309.13.

tática no puede producir nada que no sea del orden psíquico, lo cual no permite explicar el origen del mundo.

Jámblico de Calcis<sup>72</sup> representa el tercer estadio en la definición del demiurgo y una nueva ruptura, aproximándose mucho más a las posiciones de Siriano y Proclo. En efecto, su punto de partida para interpretar a Platón no son ya ni los textos herméticos ni las *Enéadas*, sino Orfeo, del cual menciona dos versos: “Pues todo esto se encuentra en el cuerpo del gran Zeus” y “Por naturaleza todo ha sido reunido en el vientre de Zeus”<sup>73</sup>. Estos versos permiten a Jámblico introducir la idea de que cada uno de los dioses es un todo, así como que el demiurgo se erige en sostén inmutable del cosmos<sup>74</sup>. Según Proclo, no obstante, persiste en él un error: emplaza el demiurgo en un lugar intermedio entre el universo y el Uno, en tal medida que suprime definitivamente la tríada de reyes que debiera precederlo y, con ello, no justifica la eternidad. De ahí la importancia del último de los platónicos mencionados, Teodoro de Asina<sup>75</sup>: él sintetiza los tres demiurgos de Amelio, situándolos en un momento ulterior al Uno y como parte de los dioses intelectivos e inteligibles. Establece, además, un total de tres demiurgos: al primero le corresponde al intelecto del orden de la esencia, y es indivisible; al segundo, la sustancia intelectiva, divisible en las especies universales; al tercero, el origen de las almas, siendo éste el que da lugar a la multiplicidad. El error persiste, no obstante, al tomar como origen a Amelio, pues mantiene la división de las potencias generadoras.

### 3.2. El demiurgo intelectual del Comentario al Timeo y la adecuación de la teología órfica

#### 3.2.1. El demiurgo como “padre” y “hacedor”

El pensamiento de Proclo sostiene, como se ha dicho, la existencia de tres demiurgos<sup>76</sup>: el que ocupa el tercer lugar en la tríada del Intelecto; el primero de la primera tríada de los dioses hipercósmicos; y el primero de la primera tríada de los dioses hipercósmicos-encósmicos. El libro II del *Comentario al Timeo* se centra en uno de ellos: el que supone el límite de los denominados “dioses intelectivos”, es decir, el

<sup>72</sup> Ibid. 1.307.

<sup>73</sup> Fr. 243 Bernabé, v. 10 = 168 Kern, v. 10 (Procl. in Ti. 1.307.30-31): “πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλου τάδε σώματι κεῖται”; fr. 241 Bernabé, v. 11 = 167b Kern, v. 7 (Procl. in Ti. 1.308.2): “Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει”.

<sup>74</sup> Procl. in Ti. 1.307.19-25 (= Iambl. Fr. 34 Dillon): “λέγει <γοῦν> ἐν τὴν ὄντως οὐσίαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα, ὃν γε καλοῦμεν νοητὸν κόσμον, καὶ ὅσας αἰτίας προϋπάρχειν τίθεμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων, ταῦτα πάντα ὁ νῦν ζητούμενος θεὸς δημιουργὸς ἐν ἐνὶ συλλαβῶν ὑφ' αὐτὸν ἔχει.”. Resulta interesante destacar la expresión τὴν ὄντως οὐσίαν de Jámblico, que respondería a la primera de las hipótesis que articulan el *Comentario al Timeo*.

<sup>75</sup> Procl. in Ti. 1.309-14-310.2.

<sup>76</sup> Opsomer 2006, 116-123.

primero de los tres mencionados. Se trata, por ello, de un dios que se mueve en el ámbito del Intelecto, un artesano que en sí contiene las mónadas inteligibles y que forma parte de la sustancia intelectual sobre la cual operan los dioses intelectivos y él mismo. La ubicación del demiurgo en este lugar tiene como función el desarrollo de un principio capaz de llevar a cabo una actividad noética que no sea en exclusiva interna, es decir, que disponga en sí misma del principio que debe conducir a la génesis de todo, continuando con el esquema de la procesión neoplatónica que va del Uno a lo múltiple<sup>77</sup>. De este modo, el demiurgo se convierte en el “padre” y el “hacedor” situado “en lo más alto del Olimpo” (*Il.* 8.3), cuya acción será continuada más adelante por los denominados “jóvenes dioses”<sup>78</sup>, a los que habla en el *Timeo* tras haber llevado a cabo la génesis del cuerpo y el alma del mundo. Su función consiste en observar el paradigma, resumirlo en sí y generar el universo, erigiéndose así en principio, en medio y en fin de todas las cosas<sup>79</sup>.

En este tipo de doctrina, el componente principal del demiurgo platónico es el hecho de que en sí mismo resume todo lo que le antecede en el orden cosmogónico, de tal modo que en su interior concentra la fuerza que, más adelante, será expresada a modo de creación. El demiurgo no sólo es una entidad, sino también una operación, expresable en cuatro causas<sup>80</sup>: a) la causa demiúrgica del conjunto bajo un modo universal; b) la causa de las partes bajo un modo universal; c) la causa del conjunto bajo un modo parcial; y d) la causa de las partes bajo un modo parcial. Aunque la actividad demiúrgica se presenta bajo esta cuádruple modalidad, la estructura es clara y precisa y se basa en la dicotomía uno/múltiple: las mónadas, en las que todo se concentra, y la tríada que gobierna la materia universal y sus partes dividiendo, con ello, la acción demiúrgica. Así, el Diádoco llega a la conclusión de que existe, en primer lugar, una mónada en la que está concentrado todo y que supone la sustancia a partir de la cual se construye el resto; después de la mónada viene la tríada demiúrgica, es decir, aquello que en base a la mónada conduce a la génesis del mundo. Se trata de un esquema que remite a la preeminencia de la unidad sobre la multiplicidad, de igual forma que el Uno precede la variedad de los modelos. Es por este motivo que habla de un demiurgo único que, de igual manera que el Uno, gobierna sobre la multiplicidad de demiurgos, afirmando con ello que existe una unidad de aquellos que gobiernan el universo, una unidad de los reyes.

<sup>77</sup> Ibid., 113.

<sup>78</sup> Se trata de una expresión utilizada por Opsomer 2003 y 2006, así como por Martijn 2010 y Kutash 2011, para designar los dioses que continúan el trabajo del demiurgo tanto en el mundo hipercósmico-encósmico como en el encósmico.

<sup>79</sup> Procl. in *Ti.* 2.310.8-15. Festugière 2006, 166, n. 5 corrige la referencia a *Il.* 20.22 y propone, siguiendo a K. Praechter, *Il.* 8.3.

<sup>80</sup> Procl. in *Ti.* 1.310.15-17. Vid. Opsomer 2006, 119-123. Las causas parciales son también relacionadas por Opsomer 2003 y 2006 con el segundo y tercer Zeus, así como con los jóvenes dioses.

La estructura que Proclo confiere al demiurgo conduce a la ruptura de una definición unitaria, abandona la identidad con un elemento concreto para transformarlo en una sustancia que, pese a su unidad, incluye la multiplicidad sin que ello signifique su disolución en más de un elemento sustancial. De este modo, lo que en Platón eran principios distintos, tales como el modelo eterno o el propio ser se unifican en un mismo elemento. Al igual que hay una preeminencia del *τὸ ἐν* por cuanto gobierna la multiplicidad, el demiurgo debe situarse por encima de los tres elementos constitutivos de la génesis del universo: el modelo inteligible único, el demiurgo intelectual único y el modelo sensible único en su especie. En este sentido, Proclo concibe al demiurgo como una entidad que está en lo Inteligible a la vez que es creador de parte de la propia intelectividad<sup>81</sup>:

Si esta doctrina es cierta, el demiurgo del universo es el límite de los dioses intelectivos: está situado en lo inteligible, pero está lleno de fuerza creadora, gracias a la cual engendra el universo, y provoca que todas las cosas se giren hacia él. Es por este motivo que Timeo lo denomina “intelecto” (Pl. *Ti.* 47e 4) y “la más excelsa de las causas” (Pl. *Ti.* 29a 6), y que dice de él que “dirige su mirada hacia el mundo inteligible” (Pl. *Ti.* 28a 7; 29a 3).

Mediante el recurso a diferentes expresiones de Platón (en especial, *Ti.* 28a7, 29a3, 29a6 y 31b3), Proclo sostiene que el demiurgo es una entidad separada de los dioses inteligibles, por cuanto existe una diferencia radical entre “inteligible” e “intelectivo”: el artesano del mundo representa la trascendencia con respecto a todos los elementos, la suma de los “tres reyes” de Platón, y no sólo una de las partes de la actividad, algo que a tenor de sus explicaciones no parecen haber entendido autores como Numenio o Amelio.

No obstante, el demiurgo nunca deja de ser una entidad cuyo principio cronológico no reside en sí mismo, es un ente que ha sido creado y que, en consecuencia, tiene un principio que le antecede. En efecto, no es el *ἀρχὴς* primero, sino un principio secundario que, si bien forma parte de una comunidad causal, es el primero de ésta, posterior al Uno pero anterior a la formación del universo mediante las hipóstasis. El motivo que impulsa esta definición es que si el demiurgo hubiera sido creado por debajo de los dioses intelectivos, y no fuera aquello que está por encima de ellos, sería principalmente “causa de vida”, es decir, que como sugiere Porfirio sería identificable con el alma hipostática, y no es así. Es por este motivo que afirma<sup>82</sup>:

<sup>81</sup> Ibid.1.311.1-7: “εἰ δὴ ταῦτα ὁρθῶς εἴρηται, τὸ πέρας ἐστὶ τῶν νοερῶν ὁ τῶν ὄλων δημιουργός, ἰδρυμένος μὲν ἐν τῷ νοητῷ, δυνάμεως δὲ πλήρης ὢν, καθ’ ἣν παράγει τὰ ὅλα, πάντα δὲ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν. καὶ διὰ ταῦτα ὁ Τίμαιος νοῦν τε <ἀποκαλεῖ> καὶ τῶν αἰτίων ἄριστον καὶ πρὸς τὸ νοητὸν παράδειγμά φησιν ὁρᾶν [...]”.

<sup>82</sup> Procl. in *Ti.* 2.311.19-25: “οὐκ ἄλλος ἄρα ἐστὶν ἢ ὁ τρίτος τῶν νοερῶν πατέρων· τὸ γὰρ ἐξαιρετὸν ἔργον αὐτοῦ τὸ νοοποιόν ἐστιν, ἀλλ’ οὐ τὸ σωματουργόν· τὸ γὰρ σῶμα οὐ μόνος, ἀλλὰ μετὰ τῆς ἀνάγκης

Así pues, nos queda que el demiurgo no puede sino ser el tercero de los padres intelectivos. Su función específica es, en efecto, la de fabricar el intelecto, no la de fabricar el cuerpo –de hecho, él sólo no da forma al cuerpo, sino junto a la necesidad (Pl. *Ti.* 47e 4 ss.), mediante la cual él crea –, ni crear el alma, pues es mediante la cratera que la produce: en cambio, tan sólo al intelecto le corresponde llevar a la existencia y establecer el universo. Entonces, por cuanto él es creador de Intelecto, es correcto que tenga el rango de dios intelectivo.

Los términos en los que, según Proclo, se habría expresado Platón, se ponen entonces de manifiesto: que el *Timeo* utilice la denominación de “intelecto” para referirse al demiurgo es consecuencia del uso de la dualidad uno/múltiple, pues de un lado el artesano del universo es algo distinto de los dioses intelectivos e inteligibles –por cuanto equivale a la más excelsa de las causas– y de otro representa aquello en lo que residen el resto de demiurgos. La denominación general del *Timeo* es, en consecuencia, la que sintetiza Platón en la expresión “hacedor y padre” (Pl. *Ti.* 28c 3), situándolo el primer término como la cúspide de los dioses intelectivos y como mónada de la esencia divina paternal, y el segundo como algo anterior a la serie de los reyes y como límite del rango de aquello que forma la realeza. Sin embargo, es necesario distinguir los dos términos por cuanto uno refiere a la función paternal, es decir la función de gobierno, y el otro a la función creadora.

### 3.3. Adecuación del fr. 241 Bernabé a la definición del demiurgo del Comentario al Timeo

A pesar de la fuerte presencia de elementos procedentes de los *Oráculos caldeos* en la teología neoplatónica en general, y en la de Proclo en particular<sup>83</sup>, algunos estudios han puesto de manifiesto la correlación entre estos esquemas y las doctrinas órficas<sup>84</sup>. Una correlación observable en el *Comentario al Timeo*, en donde Proclo ofrece como explicación al hecho de que ninguno de los platónicos anteriores haya conseguido llegar a la definición correcta del demiurgo por no haber tenido en cuenta las doctrinas órficas. Omisión justificable, hasta cierto punto, pues en el *Timeo* Platón nunca habló de esta entidad en tales términos ni le puso nombre<sup>85</sup>. La falta de acierto procede, en consecuencia, no de la ausencia de una posición clara con respecto del demiurgo, sino del hecho de que en los diálogos platónicos no se llegue a una identificación clara. Elementos como la sustitución de Sócrates por Timeo o la introducción de una

ποιεῖ, δι' αὐτῆς ποιῶν· οὐδὲ τὸ ψυχοποιόν· τὴν γὰρ ψυχὴν μετὰ τοῦ κρατήρος γεννᾷ· μόνος δὲ τὸν νοῦν καὶ ὑφίστησι καὶ ἐφίστησι τῷ παντί. νοσποιδὸς οὖν ὑπάρχων εἰκότως καὶ νοερὰν ἔχει τάξιν.”

<sup>83</sup> Vid. n. 5 de este estudio.

<sup>84</sup> En especial, Brisson 1987 y 2008.

<sup>85</sup> Procl. *In Ti.* 1.312.26-27.

plegaría antes de empezar el discurso sobre el origen del mundo<sup>86</sup> inducen a pensar en por qué Platón nunca se expresó de una manera fácil de entender.

Es en este punto en donde adquieren importancia los versos atribuidos a Orfeo, aquél a quien Proclo considera dotado de un conocimiento superior gracias a su descendencia divina: “No obstante Orfeo, por cuanto era movido por una inspiración divina, este Orfeo que Platón ha seguido en otros escritos, ha dado también al demiurgo un nombre: pues aquél que en Orfeo es Zeus, aquél que precede a los tres Crónidas, es el demiurgo del universo”<sup>87</sup>. El análisis histórico de las opiniones sobre el demiurgo muestra su importancia: Proclo no duda en modificar el orden cronológico de las exégesis para mostrar cómo éstas tienden cada vez más a la división triádica de la acción demiúrgica y al establecimiento de un demiurgo por encima del resto, asociándolo con los hijos de Crono e incorporando, en casos como el de Jámblico, extractos de versos órficos, en tal medida que la historia de la exégesis del demiurgo es también la historia de una aproximación a las doctrinas órficas. La tradición platónica se había visto incapacitada para la auténtica comprensión del demiurgo por el simple hecho de que no se habían abierto a la teología de Orfeo, al menos hasta el punto de aceptar la plena identidad del artesano del universo con Zeus.

Los versos 4-11 del fr. 241 Bernabé funcionan, en este sentido, a modo de catalizador de la identidad del demiurgo con Zeus. Esta identificación se basa en tres elementos: 1) la absorción de Fanes representa la acción por la cual el demiurgo recibe los Arquetipos divinos y se convierte en creador; 2) al igual que Zeus queda embarazado por la absorción de Fanes, gracias a la recepción de los Arquetipos el demiurgo pasa a poseer en sí mismo el poder creador del intelecto, que proyectado hacia el exterior originará la génesis; y, 3) del mismo modo en que por medio de esta acción Zeus se convierte en gobernante de todo cuanto ha sido, es y será, el demiurgo se convierte en padre y hacedor de todo. Aunque Proclo nunca llega a explicar el significado de la *κατάποσις*, estos versos órficos permiten construir un esquema de figuras paralelas en el que la acción noética juega un papel central, pues es tanto la que asocia al demiurgo con los Arquetipos como la que él considera se desprende de la relación entre Zeus y Fanes, dios cuyo nombre remite precisamente a la acción de iluminar y aparecer.

El fr. 241 Bernabé es punto de partida para la identificación del demiurgo con Zeus. El discurso, no obstante, continúa a lo largo de *in Ti.* 1.313.17-315.4, donde su autor se extiende sobre más versos que dan justifican dicha asociación. De este modo,

<sup>86</sup> Vid. sección 1 de este estudio.

<sup>87</sup> Procl. *in Ti.* 1.313.2-6: “ὁ δὲ γε <Ορφεύς> καὶ ὄνομα αὐτῷ προσήνεγκεν, ἅτε ἐκείθεν κινούμενος, ὃ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ἠκολούθησεν ἐν ἄλλοις· ὁ γοῦν παρ' αὐτῷ Ζεὺς, ὁ πρὸ τῶν τριῶν Κρονιδῶν, οὗτος ἐστὶ τῶν ὄλων δημιουργός.”



tras afirmar literalmente que con la absorción de Fanes Zeus “se llena de Formas ideales”, recurre a lo que constituyen los ocho primeros versos del fr. 243 Bernabé<sup>88</sup>:

Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente,  
Zeus es cabeza, Zeus es centro, de Zeus todo se ha formado.  
Zeus, fundamento de la tierra y del cielo estrellado,  
Zeus el rey, Zeus el propio progenitor primero de todas las cosas,  
única fuerza, único dio, gran progenitor, rey de todas las cosas,  
único cuerpo soberano, en el que todas las cosas cumplen su ciclo,  
fuego, agua, tierra y éter, noche y día.

Sostiene Proclo que tales versos tienen como función explicar el estado que adquiere el dios Zeus tras haber absorbido a Fanes, que considera paralelo a la estructura que define al demiurgo tras haber recibido los Arquetipos divinos. En los dos primeros versos, el poeta tracio constataría que Zeus, y por tanto el demiurgo, es ahora principio y fin de la creación, aquello a partir de lo cual todo nace y a lo que todo vuelve, la causa original y primera de todo. Es también, como explica el tercero de los versos, el soporte de todo cuanto existe, por cuanto es la causa de la que todo depende. Así, el cuarto y quinto versos le atribuyen las características que le son propias: es el creador de todos los seres y, por ello, es el rey que antecede al resto de reyes que, mediante la fatalidad, gobiernan el mundo. Los últimos versos tienen como objeto resumir en Zeus todo lo que él es, todos los elementos que forman el universo.

Los versos atribuidos a Orfeo sirven también a Proclo para exponer al lector cómo se llevan a cabo tanto la creación del universo como su gobierno, es decir, cómo este dios rodea el mundo como mónada intelectual y a la existencia todo lo que en ella estaba<sup>89</sup>: “[Preguntó Zeus] Y cómo lograría hacer que todo el Universo sea uno y que cada cosa esté al mismo tiempo separada. [Respondió Noche] Abraza todas las cosas en el círculo del innombrable Éter, que todo sea colocado en el interior de este círculo, el Cielo, la Tierra sin límites, el Mar, y todas las constelaciones que coronan el Cielo.” Como resultado de esta acción, Zeus se convierte en el origen de lo que en términos homéricos es la “cadena de oro” (*Il.* 8.19), vínculo indisoluble entre todos los seres

<sup>88</sup> Fr. 243 Bernabé, v. 1-8 (= 168 Kern, v. 1-8): Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέρανος, / Ζεὺς κεφαλῇ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς τ' ἐκ πάντα τέτυκται. / Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος, / Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος, / ἐν κράτος, εἰς δαίμων γένητο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων, / ἐν δὲ δέμας βασιλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλείται, / πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμαρ. En este caso, el texto ofrecido por Proclo difiere de la versión de Porfirio, quien introduce un verso entre después del segundo: “Zeus nació macho, Zeus fue una inmortal ninfa” (Ζεὺς ἄρσιν γένητο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη).

<sup>89</sup> Fr. 237 Bernabé (= 164, 165, 167 Kern): καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κρατερὸς δεσμός, ὥς φησιν ὁ <θεολόγος>, διὰ πάντων τεταμένος καὶ ὑπὸ τῆς χρυσῆς σειρᾶς συνεχόμενος· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ὁ Ζεὺς τὴν χρυσὴν ὑφίστησι σειρὰν κατὰ τὰς ὑποθήκας τῆς Νυκτός·

que lo forman a través de la mezcla de la naturaleza, del alma hipostática y del intelecto. De este modo, sostiene Proclo, Zeus sí escucha a Noche, quien le había aconsejado que extendiera entre todo lo que sucede a la creación descrita en los fragmentos anteriores un vínculo de fuerza. El resultado de este proceso se concreta en el hecho de que el universo adquiere una forma viva y definitiva. En este sentido, Proclo combina ideas procedentes de dos partes del *Timeo* de Platón: Pl. *Ti.* 38e, en donde se habla de la presencia de la vida en los cuerpos celestes; y Pl. *Ti.* 30b, en donde se asegura que el demiurgo situó el intelecto en el alma y el alma en el cuerpo.

Con objeto de reforzar estas tesis sobre la identidad entre el demiurgo de Platón y el Zeus órfico, Proclo recurre a un total de siete diálogos a parte del *Timeo*, en donde afirma encontrar los mismos paralelismos<sup>90</sup>: 1) el *Crátilo*, en donde se afirma que Zeus es el autor y el proveedor de vida de todos los seres (*Cra.* 396b 1ss.); 2) el *Gorgias*, diálogo en el que Zeus aparece como parte a la vez que como dios trascendente al resto de los Crónidas, de tal modo que les precede y les participa a un mismo tiempo para, en consecuencia, erigirse como instaurador de la ley (*Grg.* 523b-524a); 3) las *Leyes*, que también emplazan a Zeus como quien instaura la ley (*Lg.* 716a 2); 4) el *Filebo*, que subraya la preexistencia de Zeus con respecto de los demás dioses (*Phlb.* 31d 1ss.); 5) el *Político*, en donde Zeus es definido como el demiurgo y padre del universo (*Plt.* 273b 1 y 272b 3); 6) el *Minos*, que define a Zeus como el *sofista* del universo, por cuanto es quien desarrolla el discurso que lo mantiene (*Min.* 319c 3); y 7) el *Protágoras*, diálogo en el que se sitúa a Zeus, siempre según Proclo, en el mismo lugar que se le confiere al artesano del universo. De este modo, no sólo el *Timeo* establece una doctrina igual a la órfica, sino que otros diálogos presentan una misma idea. Y es más, según el *Comentario*, la misma doctrina puede encontrarse en el pensamiento de Pitágoras<sup>91</sup>: la Década representa el orden de las realidades divinas y se sitúa tras la Mónada y la Tétrada, de tal modo que esta Década equivale a la acción demiúrgica, inflexible e inmutable, que subordina las almas al Intelecto universal, que es creadora y gobernadora del universo.

#### 4. En conclusión

La mención del fr. 241 Bernabé en el *Comentario al Timeo* está condicionada a la necesidad de explicar cómo es posible que el demiurgo, hacedor y padre del universo, tome de alguna manera los paradigmas o Arquetipos y dé lugar a la génesis de todo cuanto es, ha sido y será. La teogonía órfica permite, en este sentido, conferir a la posi-

<sup>90</sup> Procl. in *Ti.* 1.315.4-316.5 y 317.6-20.

<sup>91</sup> Ibid. 1.316.11-317.5.

ción de Proclo y Siriano la autoridad que requiere frente a las interpretaciones que habían dado otros de los grandes maestros platónicos, tales como Plotino y Porfirio e incluso Jámblico y Teodoro. El análisis de las opiniones de sus predecesores sirve, con ello, para mostrar que existe no sólo una evolución interna que conduce a la asociación con el orfismo, sino también para dirigir dicha asociación hacia el elemento intelectual, que resulta clave en la definición del primer demiurgo. La presencia, en el libro I, de la justificación de los motivos por los cuales la teología de Orfeo es susceptible de ser utilizada en la exégesis del *Timeo* conduce, además, a dar solidez a la autoridad del fr. 241 Bernabé. De este modo, el excursus que supone la introducción de un esquema órfico en el marco de una estructura dominada por la influencia de los *Oráculos caldeos* no supone, en realidad, una ruptura, sino que más bien introduce un punto de complementariedad con las doctrinas ya asentadas en el seno del neoplatonismo.

## Bibliografía

- Bernabé, A. 2004, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci*, II.
- 2007, “The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers”, *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 99-133.
- 2008, “Teogonías órficas”, en A. Bernabé & F. Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, 291-324.
- 2010, “El Himno a Zeus órfico. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas”, en A. Bernabé, F. Casadesús & M. A. Santamaría (eds.), *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*, Alicante.
- Blumenthal, H. J. 1971, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague.
- Brisson, L. 1987, “Proclus et l'orphisme”, en J. Pépin y H. D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, París, pp. 43-105.
- 2008, “El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo”, en A. Bernabé & F. Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, 1491-1516.
- Burkert, W. 2008, “El dios solitario. Orfeo, fr. 12 Bernabé, en context”, in A. Bernabé & F. Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, 579-589.
- Combès, J. 1996, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble.
- Eggers, C. 1999, *Platón. Timeo*, Buenos Aires.
- Festugière, A.-J. <sup>3</sup>1949 & <sup>3</sup>1954, *La revelation d'Hermès Trismégiste*, III y IV, París.
- <sup>1</sup>1970, *Proclus. Commentaire sur la République I-III*, París.
- <sup>3</sup>2006 [1966-1968], *Proclus. Commentaire sur le Timée, I-IV*, París.
- Igal, J. 1992, *Porfirio. Vida de Plotino; Plotino. Enéadas*, I-III, Madrid.
- Kutash, E. 2011, *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's "Timaeus"*, New York.
- Lernoud, A. 2001, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Calais.
- Majercik, R. 2001, “Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations”, en *The Classical Quarterly, New Series*, 51, 1, pp. 265-296.
- Martijn, M. 2010, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's "Timaeus"*, Leiden-Boston.

Opsomer, J. 2003, "Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the *Timaeus*", M. R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's "Timaeus"*, Londres: Duckworth, pp. 113-143.

— 2006, "La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus", en *Les études Classiques* 73, pp. 5-49.

Ruina, D. T. y Share, M. 2008, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Book 2: Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge: CUP.

Saffrey, H. D. y Westerink, L. G., *Proclus, Théologie Platonicienne*, París: Les Belles Lettres, en seis volúmenes: I, 1968; II, 1974; III, 1978; IV, 1981; V, 1987; VI, 1997.

Zamora, J. M. (2010): *Platón. Timeo*. Edición bilingüe. Madrid: Abada Editores.

Antoni Bordoy

Universidad de las Islas Baleares

antoni.bordoy@uib.es