

“FORJADORES DE MITOS”. EL DISCURSO POÉTICO EN EL COMENTARIO A LA *REPÚBLICA* DE PROCLO*

José María Zamora Calvo
 Universidad Autónoma de Madrid (España)
 jm.zamora@uam.es

RESUMEN

En la 5ª y 6ª disertación del *Comentario a la República de Platón* Proclo se centra en rescatar tanto a los “forjadores de mitos”, Homero y Hesíodo, como a sus críticos, Sócrates y Platón (*República* III y X). En este trabajo analizaremos la correspondencia que Proclo establece entre los cuatro grados del discurso poético –poesía inspirada, científica, de reproducción y de apariencias– con un género de vida determinado. Ahora bien, las características que Proclo asigna a los mitos no se aplican a todos los mitos, ya que es preciso diferenciar dos tipos: los educativos y los divinamente inspirados, que se corresponden con dos tipos de oyentes: los que conciernen a los jóvenes y los que se dirigen a aquellos que son capaces de elevar su alma a través de todas las clases divinas. Los poetas y Platón imparten la misma enseñanza sobre las mismas cosas.

PALABRAS CLAVE

Proclo, Platón, poética, mito, Homero, Hesíodo.

ABSTRACT

In the 5th and 6th essays of *Commentary on Plato's Republic*, Proclus focuses on rescuing both “myth-makers”, Homer and Hesiod, as well as their critics, Socrates and Plato (*Republic* III and X). In this paper we analyze the relationship that Proclus states between the four grades of poetic discourse -inspired poetry, scientific, of reproduction and of appearances-, and a certain way of life. The features Proclus assigns to the myths do not apply to all of them, as it is necessary to distinguish between two types of myths: the educational ones and the divinely inspired, which correspond to two types of listeners: those concerning the young people, and those whose target are the ones who are able to raise their soul through all divine grades. Poets and Plato teach the same lesson on the same things.

KEYWORDS

Proclus, Plato, poetry, myth, Homer, Hesiod.

* Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación “Éticas griegas y filosofía contemporánea”, el cual es financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad (Ref. FFI2009-09498) y se encuentra adscrito al Grupo de Investigación, reconocido por la Universidad Autónoma de Madrid, “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F- 055). Agradezco a mi colega y amigo, el Prof. Carlos Julio Pájaro, su invitación a colaborar en el proyecto que coordina: “La poesía como recurso de la reflexión filosófica en Platón”.

"FORJADORES DE MITOS". EL DISCURSO POÉTICO EN EL
COMENTARIO A LA *REPÚBLICA* DE PROCLO

1. Ante Homero y Hesíodo, a quienes considera "teólogos", Proclo se halla en una complicada configuración de partida. Sócrates critica a Hesíodo y, especialmente, a Homero, en *República* III y X. Por lo que se enfrenta al siguiente dilema: expulsar a Hesíodo y a Homero o reconocer que Sócrates y, por ende, Platón se equivocan. Sin embargo, Proclo queda atrapado por este dilema, y en la 5ª y 6ª disertación de su *Comentario a la República*¹ consagra todo su esfuerzo a rescatar, por una parte, a los "forjadores de mitos", Homero y Hesíodo, y, por otra, a sus críticos, Sócrates y Platón.

En varios pasajes de su obra Platón elogia a Homero y Hesíodo (*in R.* I 154.12-159.6 Kroll). Por ello, Proclo considera que sus ataques a los poetas en la *República* pueden explicarse por circunstancias históricas particulares, las cuales pueden solventarse si se inserta a estos "teólogos" en otro nivel. Heredero de la tradición platónica, Proclo elabora un género alegórico que conecta hermenéuticamente mitos y misterios, interpretando los mitos, transmitidos por Homero y por Hesíodo, como "símbolos" y "enigmas" (cfr. Sheppard, 1980, pp. 145-161).

<2. Respuesta de Proclo: 74.9-86.23>

<a. *Del buen y del mal uso de los mitos*: 74.9-76.17>

Pero nosotros no necesitaremos largos discursos contra aquellos que ven en la aceptación de los mitos la causa de las transgresiones con respecto a lo divino. (1) Primero, porque hay posibilidades de que aquellos que han desatendido el culto a los seres superiores a nosotros por ficciones aparentes se hayan dejado arrastrar por esta impiedad insensata y digna de los gigantes, porque no han reconocido ni el fin ni la virtud de la

¹ Una estructura del *Comentario a la República de Platón* puede verse en el Apéndice de este estudio.

fabulación mítica. Si, en efecto, aunque los mitos han escogido de manera deliberada todos los bártulos que ponen adelante antes que la verdad que reside en el secreto y se sirven de pantallas aparentes (φαινομένοις παραπετάσμασι) para esconder las nociones no aparentes e incognoscibles a la multitud (τῶν ἀφανῶν τοῖς πολλοῖς καὶ ἀγνώστων διανοημάτων) —en ello radica su excelencia más destacada, no revelar a los profanos ninguna de las realidades verdaderas, sino presentar solo vagos rastros de la total mistagogía a la gente naturalmente capaz de dejarse conducir, a partir de esos rastros, hasta la contemplación inaccesible al vulgo—, estas críticas, en lugar de buscar la verdad inherente a los mitos (ζητεῖν τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν), solo prestan atención al aspecto visible de las ficciones míticas (τῷ προσήματι μόνῳ χρῶνται τῶν μυθικῶν πλασμάτων), en lugar de purificar su inteligencia, se limitan en sus intelecciones a la imaginación y a lo figurativo, ¿qué medio de atribuir a los mitos la responsabilidad de la conducta desordenada de esa gente, y de no acusar más bien a aquellos mismos que usan mal de los mitos la falta que cometen a este respecto? (Procl. in R. I 74.9-30)

Proclo compara el discurso mítico con un objeto situado ante otro para ocultarlo, esconderlo. Esta práctica de “ocultación” es consciente y deliberada, e identifica a los responsables con los “forjadores de mitos”, retomando un término empleado por Platón en la *República* para referirse a Homero y Hesíodo, los “padres de la mitología”.

La clave de esta metáfora radica en el concepto de “pantalla” (παραπέτασμα), que podemos traducir también por “velo”, “telón” o “cortina”, y relacionarlo con un pasaje del *Protágoras* (316e) en el que el sofista de Abdera señala que, por temor a su mala reputación, la sofística se ha ocultado tras la máscara de la poesía, de las iniciaciones, de la gimnástica y de la música. No obstante, Proclo asigna a los “forjadores de mitos” una intención diferente a la que sostienen los sofistas a los que alude Protágoras.

El mito presenta un carácter escandaloso que nos obliga a interpretarlo, para lo cual Proclo acude a la noción de doble referencia. El relato mítico proporciona un límite entre el mundo de las apariencias y el de la realidad verdadera. De este modo, el

mito remite, por un lado, a las cosas de este mundo sensible, y, por otro, a las realidades del mundo inteligible.

Proclo establece una correspondencia entre los cuatro tipos de relaciones que a la vez separan y unen el discurso mítico de la verdad y los cuatro grados de discurso poético (*in R.* I 178.6-179.32). Cada uno de los grados del discurso poético conecta con el género de vida al que corresponde. Esta correspondencia puede representarse en la siguiente tabla (cfr. Bouffartigue, 1987, p. 132)²:

Modos de poesía	De imitación μιμεῖσθαι, μιμητικός, μίμησις apariencias reproducción		Científica	Inspirada
Adjetivo genérico	φανταστικός	εἰκαστικός	ἐπιστήμων	ἔνθεος
Términos asociados	φαινόμενον ἐκφαντικόν ἐκφαντάζεσθαι φάντασμα	τύπος ἀποτυπούσθαι	νοερός μέσος	σύμβολον σύνθημα μανία
Ejemplos en Homero	“Elevábase el sol, tras surgir de la hermosa laguna...” (Od. III, 1)	Pinturas de los actos y de los caracteres	Descripción de la naturaleza del alma (Od. XI)	Zeus y Hera; Ares y Afrodita, etc.
Aedos	Támiris (Il. II, 595-599)	El aedo de Clitemnestra (Od. III, 267-272)	Femio (Od. I, 337-338)	Demódoco (Od. VIII, 478-498)

2. Proclo describe el discurso poético como una “pantalla” que simultáneamente oculta la verdad para apartarse de los mediocres, a quienes satisface, e incita a los que son dignos de descubrir la verdad que se halla tras ella. Analizaremos a continuación cada uno de los grados del discurso poético en conexión con el género de vida al que corresponde:

² Sobre estos tres niveles de poesía (ποιητική) y las tres vidas o disposiciones (ζωαί/ἔξεις) del alma en Proclo, puede verse también: Lamberton (1986, pp. 188-195; 1992, pp. 119-122); Brisson (2005, p. 148).

Así pues, de esta manera Platón ha estimado bueno también dividir los géneros de la poética (γένη τῆς ποιητικῆς): uno como superior a la ciencia (ὡς κρεῖττον ἐπιστήμης), el segundo como poseyendo ciencia (<ὡς> ἐπιστημονικόν), el tercero como poseyendo una opinión recta (ὡς ὀρθοδοξαστικόν), el cuarto como inferior a la opinión recta (ὡς καὶ τῆς ὀρθῆς δόξης ἀπολειπόμενον). (*in R. I* 191.25-29)

a) La poesía inspirada

Cuando el alma abandona su identidad transciende su intelecto (νοῦς) individual y logra unirse con el Uno, más allá de la esencia y de la vida (*in R. I* 177.15-23), entonces el alma vive la vida más elevada y perfecta, situada en el mismo nivel que los dioses.

La poesía inspirada utiliza símbolos. Sin embargo, estos símbolos no son imitaciones de las realidades de las que son símbolos (*in R. I* 198.13-19), sino las extremidades de series divinas que descienden desde los seres superiores a los inferiores, atravesando todas las clases de seres que se hallan dispuestos en la estructura jerárquica de lo real. Por ello, dada esta clasificación jerárquica de los seres, es posible utilizar un ser inferior, incluso uno situado en la parte más baja de la clasificación vertical, para ascender hacia los dioses, ubicados en el puesto más elevado de la serie.

En efecto, cuando [Homero] compone en estado de inspiración divina y como poseído por las musas (ἐνθουσιάζων ἐνεργῇ καὶ ταῖς Μούσαις κάτοχος ὢν), y expone las nociones místicas sobre los dioses mismos, entonces actúa según la poética primera de todas e inspirada (κατὰ τὴν πρωτίστην ἐνεργεῖ καὶ ἐνθεον ποιητικὴν). (*in R. I* 192.9-12)

Homero emplea todos los géneros poéticos, pero preeminentemente el género inspirado, que constituye su principal característica, según señala Proclo (*in R. I* 195.15-16), y constata en su lectura a Platón, quien lo califica de “divino poeta y el más divino de los poetas” (I 155.25; 195.17-18). Como ejemplo de este género Proclo alude al relato mítico sobre Afrodita y Ares

y sobre los vínculos de Hefesto, por los cuales el mito dice que Hefesto encadena esta pareja divina (I 141.1-143.19). El mito del adulterio de Ares y Afrodita se transforma en el símbolo de un acuerdo entre diferentes agentes:

Por sus operaciones, esos dioses necesitan ambos de Afrodita, uno (Ares) para poner de acuerdo y en orden en los opuestos (τοῖς ἐναντίοις ἁρμονίαν ἐμποίησιν καὶ τάξιν), otro para introducir en las obras sensibles belleza y todo el esplendor brillante (τοῖς αἰσθητοῖς δημιουργήμασιν κάλλος ἐναπεργάσεται καὶ ἀγλαΐαν) que ha podido hacer también de este mundo la más bella (κάλλιστον) de las cosas visibles (cf. *Ti.* 30d2 sq.). Ahora bien, como Afrodita está en todas partes (πανταχοῦ δὲ τῆς Ἀφροδίτης οὐσης), Hefesto participa siempre de ella según las clases superiores (ἀεὶ κατὰ τὰς ὑπερτέρας μετέχει τάξεις), Ares según las clases menos elevadas (κατὰ τὰς ὑποδεστέρας). (*in R.* I 141.16-23)

El universo necesita que la separación (Ares) intervenga, porque es factor de armonía y de orden en los opuestos, de manera conjunta con la unificación (Afrodita), porque introduce belleza y esplendor en las cosas del mundo sensible.

Entre las clases divinas hay una jerarquía, si la participación de Hefesto es de orden hipercósmico (ὑπερκοσμίως), ya que concierne al cielo, la de Ares es de orden encósmico (ἐγκοσμίως), pues concierne a las cosas sublunares (I 141.23-25). Por su parte, Afrodita es omnipresente (πανταχοῦ). Por ello, el mito cuenta que Hefesto toma por esposa a Afrodita siguiendo la voluntad de Zeus, y que mantuvo con ella una relación adúltera. Los mitos denominan "adulterio" al "acuerdo de los diferentes agentes (ἀνομοίων αἰτίων σύμπνοιαν)" (I 142.4): Ares y Afrodita.

b) La poesía científica

La segunda vida del alma se sitúa en el nivel del intelecto (νοῦς). La poesía científica que corresponde a este nivel conoce la esencia de los seres. Entonces, el alma se vuelve hacia sí misma, reconstruye la identidad entre lo que piensa y lo pensado y reproduce la

imagen de la vida noética, porque contiene en una misma unidad la naturaleza de los inteligibles.

En segundo lugar, la manera de vivir inferior a esta en dignidad y en potencia (πρεσβεία τε καὶ δυνάμει), que está situada como intermedia en el medio del alma (μέσῃν δὲ ἐν μέσῃ τῇ ψυχῇ), según la cual sin duda ha descendido de la vida inspirada de los dioses para volverse hacia sí misma (εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς ἐνθέου καταβᾶσα ζώης), pero, porque se ha propuesto como principios de su actividad intelecto y ciencia (νοῦν δὲ καὶ ἐπιστήμην), despliega la multiplicidad de los razonamientos, contempla los cambios de todo tipo de ideas, restablece la identidad entre lo que piensa y lo pensado y reproduce la imagen de la vida intelectual, porque ha abarcado en una misma unidad la naturaleza de los inteligibles (ἐν ἐνὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν). (in R. I 177.23-178.2)

Mientras que la poesía inspirada corresponde a la disciplina superior que los filósofos de la Antigüedad designan con diversos términos –teología, epoptia–, el área de la poesía científica es la propia de dos disciplinas inferiores: la física y la moral. La poesía científica informa sobre la naturaleza de los objetos corpóreos –concretamente sobre los cuatro elementos– y las realidades incorpóreas –particularmente sobre el alma– y sobre los deberes morales (in R. I 179.10-13; 186.26-28).

Cuando [Homero] describe de manera pormenorizada la vida del alma (τῆς ψυχῆς ζώην), los elementos diversos en la naturaleza y los deberes políticos, entonces dispone sus discursos en conformidad sobre todo con la ciencia (τότε δὴ μάλιστα κατὰ τὴν ἐπιστήμην διατίθησιν τοὺς λόγους). (in R. I 192.12-15)

Como ejemplo de este tipo de poesía científica Proclo alude a dos versos de Teognis³, citados por Platón en las *Leyes* (I 630a):

³ Poeta elegíaco originario de Mégara Hiblaya, ciudad situada en la costa este de Sicilia, que floreció, según la *Suda*, en la Olimpiada 59 (544-541 a.C.). Debió abandonar su ciudad después de una revolución –lo que explica que se pregunte a qué clase

En la dura sedición, Cirno, un hombre fiel
lo mismo vale que el oro y la plata⁴.

Proclo no considerada el canto XI de la *Odisea* un tratado de psicología versificada, sino un relato de ficción en el que las relaciones entre Odiseo y su madre Anticlea se explican siguiendo las pautas de la poesía científica.

c) *La poesía de reproducción*

La tercera manera de ser del alma, la más baja, se ve arrastrada en el curso de las potencias que poseen menor valor. En este nivel, el alma utiliza imaginaciones y sensaciones irracionales:

Además de estas dos, una tercera especie de vida, que, arrastrada en el curso de las potencias menos válidas y actuando con ellas, se sirve de imaginaciones y sensaciones irracionales (φαντασίαις τε καὶ αἰσθήσεσιν ἄλόγοις) y se colma completamente de las realidades inferiores (καὶ πάντα τῶν χειρόνων ἀναπιμπλαμένην). (in R. I 178.2-5)

La poesía que corresponde a esta tercera vida es la imitativa⁵, que se divide en dos clases: la poesía de reproducción y la poesía de apariencias. La reproducción concierne al género mimético y, en este sentido, se opone a la apariencia. Para Proclo, la reproducción proporciona copias de la realidad, consideradas como

de guerra, civil o exterior, se refieren sus poemas—. En su poesía toma partido a favor de una aristocracia territorial privada de sus bienes. La *Suda* señala entre sus obras una elegía dedicada a los que habían sobrevivido al asedio de los siracusanos, de la que no se conoce nada, y unas elegías a Cirno de carácter parenético. Una selección de los poemas de Teognis de Mégara puede encontrarse en la obra del filólogo colombiano Páramo Pomareda (cfr. 2001, pp. 101-105).

⁴ West (*IE*) I, v. 77-78.

⁵ “Cuando atribuye a los hechos y a los personajes las formas estilísticas de la imitación (μιμήσεως τύπους) que les son apropiadas, entonces se propone el género de imitación que se define según el arte de copiar (κατὰ τὴν εἰκαστικὴν προΐσταται τὴν μίμησιν)” (in R. I 192.15-17).

“pautas” (τύποι), según lo expresado por el Sócrates del libro II de la *República*:

–En este momento, ni tú ni yo somos poetas (ποιηται) sino fundadores de un Estado (οικισται πόλεως). Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos (οικισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς) y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos.

–Correcto –dijo–, pero precisamente en relación con este mismo punto: ¿cuáles serían estas pautas referentes al modo de hablar sobre los dioses (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)?

–Aproximadamente estas: debe representarse siempre al dios como es realmente (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν), ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia (ἐν μέλεσιν ἕαντε ἐν τραγῳδίᾳ)”. (Pl. R. 378e7-379a9)

Sócrates dice de manera clara a Adimanto que no son poetas, sino fundadores de un Estado⁶. Los modelos que han de seguir los poetas son relatos ejemplares, que proceden de principios filosóficos y teológicos. Su carácter ejemplar se debe a que poseen un estatuto de modelos, de verdaderas leyes (R. 380c8, 383c7), capaces de guiar la fabricación de relatos, cualquiera que sea su género –epopeya, lírica, tragedia–. Para Platón, el modelo, y solo el modelo, garantiza la transmisión de la justa concepción de la divinidad.

En estas “pautas” (τύποι)⁷, referentes al modo de hablar sobre los dioses (περὶ θεολογίας), constatamos por primera vez la apari-

⁶ La expresión que emplea aquí Platón οικισται πόλεως la extrae del vocabulario propio de la colonización ateniense, para aplicarla a su propuesta de fundación filosófica de una ciudad justa. Esta precisión terminológica nos muestra la relevancia del tema de la justicia política en la República, así como su articulación metódica en conexión con la investigación de la justicia en el alma.

⁷ Brisson (cfr. 2005 [1994], p. 148) prefiere la traducción de τύπος por “molde”,

ción en la literatura griega del término *θεολογία*⁸. Dentro de este contexto, marcado por la crítica filosófica de las representaciones teológicas proporcionadas por la poesía, el término presenta un sentido próximo al de mitología. No se trata, por tanto, de una investigación especulativa sobre la divinidad, sino de una representación poética de los dioses. Es preciso incluir entre los discursos míticos aquellos que conciernen a los dioses, cuyo ámbito es el propio de la teología.

Este género más bajo de poesía, que Proclo califica de una "obra del arte de copiar (*τῆς εἰκαστικῆς ... ἔργον*)" (*in R. I 193.4*), lo emplea Homero cuando representa a los héroes combatiendo en la guerra, deliberando o hablando "según los diversos caracteres de los vivientes, unos como dotados de prudencia, otros como bravos, otros como ambiciosos" (*in R. I 193.1-3*). Asimismo, Proclo ejemplifica esta especie de poesía con los cantos del aedo anónimo de Clitemnestra⁹, "un hombre capaz de imitar", que emplea una opinión recta, en los que ofrece a la princesa los consejos de la moderación (*in R. I 194.19-24*).

Sobre este género más bajo Proclo cita un pasaje de *República* X: "El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad" (*R. 602a10*).

ya que el fundador de un Estado proporciona a los poetas los "moldes" de los que han de hacer uso para extraer, aplicándolos en el ámbito de las cosas sensibles, las improntas que son los mitos. Estos moldes (*τύποι*) son las leyes (*νόμοι*) (*R. 380c7, 387c7*).

⁸ Goldschmidt (cfr. 1970 [1950], pp.145-148) se pregunta si el término *θεολογία*, que aparece una única vez en Platón, sin que fuera empleado antes de él, puede presentar, como sostenía Jaeger (cfr. 1952 [1947]), el sentido de una teología filosófica, opuesto a "mitología" –estos dos sentidos del término fueron claramente distinguidos por Aristóteles. Para Goldschmidt, la teología consiste simplemente en una parte de la mitología.

⁹ "Y a su lado estaba también el aedo, a quien el Atrida / al marchar a Troya había encomendado encarecidamente que protegiera a su esposa" (*Od. III 267-268*).

d) *La poesía de apariencias*

Esta especie de poesía no se centra en las reproducciones, sino en las apariencias (*in R. I 179.19, 32*), y se identifica con la poesía del teatro: “Pero en cuanto a los poetas trágicos (οἱ δὲ τῆς τραγῳδίας ποιηταὶ), que son solo ilusionistas (φανταστικοὶ) y no pretenden más que hechizar las almas de la multitud, es natural que se excedan en esa especie de poesía” (*in R. I 195.22-24*). Homero utiliza este género cuando señala en su verso: “Elevábase el sol, tras surgir de la hermosa laguna [...]” (*Od. III, 1*). Aquí Homero imita la apariencia, y, aunque se equivoque, la apariencia existe.

Cuando se dirige a lo que aparece a la multitud (πρὸς τὸ φαινόμενον τοῖς πολλοῖς) y no a la verdad de lo real (πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ὄντος) y se gana así a las almas de los oyentes, entonces, desde mi punto de vista, es un poco poeta según el arte ilusionista (κατὰ τὸ φανταστικόν). (*in R. I 192.18-22*)

Ahora bien, aunque Homero hace uso de estas cuatro especies de poesía, solo la poesía inspirada le permite situar su obra en la categoría de verdadera teología, en la misma línea a la que adscribe los *Oráculos caldeos* y las *Rapsodias órficas*. Sin embargo, el tipo que predomina en la obra de Homero es la poesía inspirada (cfr. Sheppard, 1980, p. 175). El discurso poético se convierte en un símbolo compuesto por el poeta inspirado que interpreta el texto como un universo. Así, despojado de su propia naturaleza, el discurso simbólico, convertido en texto inspirado, se identifica con el propio universo¹⁰.

Proclo muestra la conexión entre la evidencia y la noción común (*in Ti. I, p. 285.25 Diehl*). Sin embargo, mientras que en el lenguaje demostrativo esta conexión constituye el punto de partida de la demostración, en el lenguaje alusivo representa

¹⁰ El texto neoplatónico como un organismo –de claras raíces platónicas–, es decir, como una unidad, y en tal sentido, como reflejo (símbolo) de lo Uno, puede verse en Coulter (cfr. 1976).

el punto de llegada de un proceso persuasivo que transcurre de un término a otro. Según el diádoco, Platón emplea este procedimiento característico del lenguaje alusivo cuando traduce en lenguaje mítico los relatos transmitidos por los poetas antiguos. El discurso de los poetas revela los principios divinos por medio de alusiones oscuras, imita las cosas sensibles en vez de los seres inteligibles, y, a partir de los seres verdaderos, fabrica imágenes y falsificaciones (*in R.* I 44.14-15; 159.15). No obstante, la verdad, aunque oculta, siempre está presente en ellos. Bouffartigue (1987) señala que "se descubre sobre la cara interna del velo" (p. 132). Por medio de esta metáfora podemos aclarar el doble estatuto del mito, que simultáneamente separa y acerca a la verdad, ya que sirve de límite entre el mundo de las apariencias y el de la realidad verdadera, es decir, como lo explica Brisson (1996), "remite de este lado a los seres de aquí abajo, y del otro lado a las realidades del mundo de arriba" (p. 141). De este modo, los mitos transmitidos por los poetas se conciben como símbolos y como enigmas (cfr. Sheppard, 1980, pp. 145-160), por lo que Platón puede llevar a cabo una interpretación metalingüística que descubre el sentido verdadero.

En la *Teología platónica* Proclo afirma que la "traducción" de los mitos que practica Platón busca la intención oculta en ellos (V 3, p. 18.15-16) y reconduce sus ficciones a la verdad. La elaboración de los mitos, que aspiran a la búsqueda de la verdad indecible (V 3, p. 17.12-13), implica el pasaje de lo oscuro a lo claro, ya que despliega las teorías ocultas en esas ficciones y las redirige a las condiciones del pensamiento filosófico (I 4, p. 21.2021). Pero esta reconversión se basa en el carácter no-demostrativo del *lógos* mítico, lo que permite una persuasión y una simpatía con lo divino. De ahí que los mitos despierten el alma dormida a las nociones comunes y permitan clarificar la verdad (*Theol. Plat.* I 6, p. 29.9-17).

3. EL COMENTARIO AL MITO DE ER

El fin inmediato del mito de Er radica en la justicia y el juicio de las almas (*in R. II* 97.10-18). Proclo trata de aclarar el texto de Platón mostrando su coherencia. Con ello, aprovecha para poner de manifiesto la sinfonía entre Platón y Homero.

El comentario al mito de Er comienza con una dedicatoria a su discípulo íntimo Marino. Posteriormente anuncia que revisará todas las interpretaciones precedentes de este mito, especialmente la de Porfirio, que declara “haber sido más que otros un exégeta perfecto de las verdades ocultas en el mito” (*in R. II* 96.13-15). Como el fin inmediato de la *República* es la justicia, Platón quiere enseñar la república cósmica o celeste, y mostrar el orden de los cuerpos celestes y de todo lo que transcurre en el cielo (*in R. II* 99.10-17). En la república cósmica Proclo distingue una estructura jerárquica en la que las figuras míticas de Ananke, de las Moiras y de las Sirenas se insertan en la jerarquía: dioses -démones- almas, ellos mismos modelos, en la república cósmica, de los guardianes -auxiliares- *thetes* de la república terrestre (cfr. Van Liefferinge, 2012).

Proclo trata la cuestión de la desacreditación de los poetas por Platón en el marco de la sinfonía entre Orfeo, Pitágoras, los *Oráculos caldeos*, Homero y Platón (cfr. Álvarez, Gabilondo & García, 1999, p. 15). Así, intenta rehabilitar a los poetas, buscando la concordancia entre Homero y Platón.

Desde esta perspectiva exegética señala la necesidad de que el lector se atenga al sentido literal del mito, adaptado a las clases inferiores de la jerarquía de los seres (*in R. I* 78.18-79.4). De esto modo se aparta de la mayoría de los alegoristas paganos que no otorgan de manera general un sentido literal al texto. Los hombres superiores pueden acceder al sentido oculto del mito.

El argumento de Proclo establece una conexión entre un discurso de orden teológico, que trata del proceso demiúrgico, y su discurso sobre el mito, basándose en el concepto de imitación. En efecto, considera el proceso demiúrgico como si se desplegara a

través de toda la procesión de los seres, de arriba abajo. En este proceso, la naturaleza desempeña una función crucial, ya que da forma, movimiento y materia a lo que, al ser inteligible, no la posee. En este sentido, la actividad de la materia en el proceso demiúrgico puede ponerse en paralelo con la acción de los poetas, ya que los mitos contienen un discurso sobre lo divino contrario a lo divino. En este sentido, podemos trazar también una conexión, como señala Van Liefferinge (cfr. 2002, pp. 205-206), con la vinculación que establece Jámblico (*Myst.* 17, 1-4) entre la demiurgia y la teúrgia.

Proclo asigna a los mitos homéricos y a los poetas un estatuto nuevo que establece una correspondencia biunívoca entre la actividad poética y la actividad teúrgica. Así, cuando define los dos géneros de mitos señala que “es preciso clasificar unos como más filosóficos (φιλοσοφωτέρους), y otros como apropiados a las reglas del arte hierático (τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς προσήκοντας)” (*in R.* I 79.12-14). Los términos relacionados con la teúrgia –el arte hierático, las más santas de las iniciaciones, los más perfectos de los misterios y la teléstica– se emplean tanto en el rito pagano tradicional como en los cultos místicos –misterios eleusinos y orfismo–. Proclo, lo mismo que Jámblico, señala la necesidad de elevarse progresivamente siguiendo las etapas de la jerarquía de los seres, y recorriendo también todos los niveles de culto. En la lectura de los mitos, los mitos educativos a los que alude Platón garantizan la *paidela*, y los mitos divinamente inspirados permiten practicar la contemplación de los seres siguiendo una ordenación, desde el género de vida inferior, el del ciudadano, hasta llegar a la unión con lo divino (*in R.* I 81.5-10).

La teúrgia constituye un simbolismo divino (cfr. Van Liefferinge, 1999, pp. 56-57), expresado en “símbolos” (σύμβολα) y “señales convenidas” (συνθήματα). Los mitos inspirados proporcionan una indicación de la esencia divina por los símbolos secretos (δι’ ἀπορρήτων συνθημάτων) (*in R.* I 84.26-28; *in Crat.* 54.34 Pasquali). Proclo sitúa el Homero del *Fedón* entre la “gente que sabe la doctrina de las clases divinas y de los seres eternos”, y

lo considera como “el que ha superado, en su actividad poética, toda la doctrina humana” (*in R.* I 70.10-12) y “el que ha fijado su pensamiento en lo divino mismo” (*in R.* I 70.24-26). Cuando interpreta el relato del *Fedón* (95a1 sq.), en que el poeta es denominado “divino”, Proclo señala que este Homero “ha ejercido su actividad (ἐνεργήσαντα) más allá de toda doctrina humana y parcial y ha fijado (ἐνιδρύσαντα) su pensamiento en lo divino mismo” (*in R.* I 70.25-26). Por ello, el mito inspirado conecta íntimamente con el ritual teúrgico, y la actividad del poeta inspirado se asimila a la del teúrgo.

Para Proclo, Homero posee la misma ciencia divina que el teúrgo, ya que pertenece a la clase de gente que conoce y ha recibido palabras inspiradas de los dioses, portadoras de la mistagogía, capaces de guiar a los oyentes a la plena contemplación (*in R.* I 72.5-9).

La actividad poética de Homero, lo mismo que la teúrgica, se enmarca en el ámbito de lo divino. Por un ritual sagrado similar al practicado en la teúrgia, el poeta se establece entre los dioses y se une a ellos.

Proclo distingue dos clases de mitos: 1) los filosóficos, adecuados para la educación de los jóvenes; y 2) los iniciáticos¹¹, divinamente inspirados (*in R.* I 76.25-26), relacionados con los ritos teúrgicos y el arte hierático, que se dirigen a aquellos que son capaces de elevar su alma a través de todas las clases divinas (*in R.* I 76.28-77.4). Se trata de una distinción que, según el diádoco, Sócrates ya había establecido, pero que no había sido escuchada por los individuos naturalmente mal dispuestos:

Sin embargo, de otra manera, ellos [los mitos homéricos] están adaptados a los dioses y conducen a los individuos bien dispuestos

¹¹ St-Germain (2006, p. 214) califica de “desmaterializante” la dimisión iniciática del mito, que conecta con los misterios: “¿Quién no estaría de acuerdo en que los misterios y las iniciaciones hacen salir las almas de la vida material y emparentadas con la naturaleza mortal para unir las con los dioses?” (*in R.* 75.5-7).

a la contemplación de los dioses (εἰς τὴν ἐκείνων θεωρίαν τοὺς εἰς πεφυκότας): lo que hay de bueno en ellos no es de orden educativo (οὐ παιδευτικόν), sino místico (μυστικόν), y no se dirige a una disposición de alma juvenil (οὐδὲ νεαροπρεποῦς ἔξεως), sino a la del viejo (πρεσβυτικῆς). Pero esto pienso que Sócrates lo muestra también cuando dice (Pl. R. 378 a 4-6) que “sería preferible que unos pocos oyesen estos mitos secretamente, tras haber sacrificado no un cerdo¹² sino una víctima más importante y difícil de conseguir”. (in R. I 80.9-16)

Homero y Platón imparten la misma enseñanza sobre las mismas cosas.

Y, por tanto, tras haber reunido todas las enseñanzas que hemos aprendido, aquí también de nuestro maestro [Siriano] cuando se ocupaba de estos problemas y de la concordancia doctrinal (καὶ τῆς κοινωνίας τῶν δογμάτων) entre los poemas de Homero y la verdad contemplada, en esos tiempos posteriores, por Platón, dispongámoslos en orden y veamos, en primer lugar, si es de alguna manera posible resolver las dificultades de Sócrates, segundo, cuál es el fin de esta aparente refutación de Homero, tercero también, que las opiniones de Platón y sobre la poética misma y sobre Homero se presentan en todas partes a nuestros ojos como formando solo un único y mismo conjunto de verdades irrefutables. De esta manera, uno y otro bien podrían habernos sido presentados contemplando las cosas divinas con entendimiento y ciencia y proporcionando ambos, sobre los mismos objetos, enseñanzas idénticas (περὶ τῶν αὐτῶν ἀμφοτέρου τὰ αὐτὰ διδάσκοντες), como procediendo de un dios único y formando parte de una sola y misma cadena (ὥς ἅψ' ἐνὸς θεοῦ προεληλυθότες καὶ μίαν συμπληροῦντες σειράν), en tanto que son los intérpretes de la misma verdad sobre los seres (τῆς αὐτῆς περὶ τῶν ὄντων ἀληθείας ὑπάρχοντες ἐξηγηταί). (in R. I 71.2-17)

En su *Teología platónica* Proclo señala que hay cadenas que descienden desde arriba hasta el último de los seres y que cada

¹² Como en los misterios de Eleusis.

uno de los dioses, en la cúspide de la cadena (σειρά), es su guía y gobernador (ἡγεμὼν καὶ ἄρχων) (*Theol. Plat.* VI 4.23, 13-24). El diádoco de Atenas propone una interpretación alegórica de los mitos homéricos, ejecutando una transposición del plano político al plano teológico. De este modo, Proclo reinterpreta los textos de Homero y de Platón asignándoles una terminología simbólica, descifrable a través de la teúrgia (*in R.* II 238.3). Cuando Proclo asigna a Platón la función de los “forjadores de mitos (μυθοπλάσται)” (*in R.* II 238.3), puede explicar lo que considera inversiones en el texto platónico y llevar a cabo un reajustamiento que le permite poner en sinfonía el discurso de Platón con el suyo propio.

4. En el prefacio a la *Teología platónica* Proclo presenta una historia de la tradición platónica, utilizando una terminología propia de los misterios, que se corresponde con las etapas de la escuela neoplatónica de Atenas, la filosofía en general (p. 5.6-16) y la teología en particular (p. 5.16-7.8).

Esos exégetas de la “epoptia”¹³ platónica (Τούτους δὴ τοὺς τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητάς), que han expuesto para nosotros las sacrosantas explicaciones acerca de los principios divinos porque habían recibido una naturaleza semejante a la de su guía (καθηγεμόνι), sostendría de buena gana que fueron Plotino el egipcio, y aquellos que de él recibieron la tradición de esta doctrina, Amelio y Porfirio, y en tercer lugar, me parece, aquellos que fueron sus discípulos y que han alcanzado tal perfección que podemos compararlos con estatuas, Jámblico y Teodoro de Asina, y los otros, sean quienes sean, que a su vez han entrado en ese coro divino para elevar su propio pensamiento hasta el éxtasis dionisiaco que proporcionan los escritos de Platón. De ellos aquel que ha sido nuestro guía, tras los dioses, en todo lo que hay de bello y de bien (ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν), había recibido sin

13 La ἐποπτεία representa el momento fundamental y culminante del rito místico, indenticado con la visión de la realidad divina (cfr. Abbate, 2005, p. 11; n. 12, p. 1015).

mezcla en lo íntimo de su alma la muy auténtica y muy pura luz de la verdad, y es él quien nos ha permitido participar de toda la filosofía de Platón en general, quien ha hecho de nosotros su compañero en las tradiciones que había recibido en secreto de los más antiguos que él (κοινωνοὺς ὧν ἐν ἀπορρήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετέιληφε), y sobre todo quien nos ha asociado al coro de aquellos que cantan la misteriosa verdad de los principios divinos (περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας). (Procl. Theol. Plat. I 1, p. 6.16-7.8 Saffrey & Westerink)

En este comienzo de la *Teología platónica* Proclo reconoce la importancia de los exégetas (ἐξηγητάς) de Platón que han expuesto para nosotros las enseñanzas que nos guían (ὁδηγήσεις) sobre las cosas divinas, porque han recibido una naturaleza semejante a la de su guía (καθηγεμόνι). El diádoco reconoce concretamente la influencia de su maestro Siriano, quien fue para él, después de los dioses, el guía (ἡγεμόν) de todo lo que hay de bello y de bien. Pero Proclo invita especialmente a los dioses, a quienes considera los guías en la enseñanza (διδασκαλίας) que les concierne. De este modo, establece una "cadena hermaica"¹⁴ que va de los

¹⁴ En la *Teología platónica* (V, 24, p. 89, 1-8 Saffrey & Westerink) Proclo interpreta la "cadena hermaica" en su exégesis de la figura de Zeus dentro del mito del Protágoras: considera a Zeus el poseedor del modelo de la ciencia política, y la "cadena hermaica" asegura la procesión de ese modelo hasta las almas. Asimismo, el diádoco establece una conexión entre el Zeus del Protágoras y el demiurgo del Timeo. Gracias a Prometeo, el hombre poseía la sabiduría técnica y el fuego, "pero le faltaba la ciencia política, pues esta estaba junto a Zeus" (Pl. Prt. 321d5-6). Ahora bien, según Proclo, esta ciencia política solo puede corresponder al demiurgo que ha constituido y organizado el mundo, y lo dirige con buen orden (Theol. Plat. V, 24, pp. 90, 10-18).

Proclo identifica a Zeus con el demiurgo. Para ello, se basa en un pasaje del Timeo (29a6) en el que Platón denomina al demiurgo intelecto y "la mejor de las causas (ἄριστος τῶν αἰτίων)" (29a6), y "es evidente que miró al que es eterno (διήλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἐβλεπεν)" (29a3). El diádoco compara al demiurgo con el tercero de los padres intelectivos, en tanto único productor del intelecto. Como toda la teología helénica atribuye la obra completa de la creación a Zeus, el Timeo considera también a Zeus como "artífice y padre", es decir, como demiurgo (in Ti. I, p. 316, 12-16) (Van Liefferinge, 2002, pp. 244-247). En la *Teología platónica* Proclo señala que para Homero, situado entre "los poetas inspirados por Apolo" (V, 21, pp. 77,

dioses a sí mismo, pasando por Platón y el resto de los filósofos neoplatónicos. Si conectamos este citado pasaje de la *Teología platónica* con el extraído del *Comentario a la República*, podemos situar también a Homero como un eslabón de esta cadena. Para el diádoco, Homero y Platón imparten la misma enseñanza sobre las mismas cosas (*in R.* I 71.14).

El fundador del neoplatonismo, Plotino, fue el primero en considerarse un exégeta de las doctrinas de Platón (*En.* V 1 [10] 8, 12). Para Proclo, el criterio del verdadero platonismo es la teoría del Uno-Bien, concebido como primer principio¹⁵. Por ello, en este pasaje es silenciado el platonismo medio, que el diádoco de Atenas conoce, ya que considera que forma parte de los “siglos oscuros”. La filosofía platónica consiste en una revelación de la verdad oculta en el intelecto divino. En el transcurso del tiempo esta filosofía se va eclipsando hasta renacer de manera perfecta en el neoplatonismo. Platón solo comunica la teología a un restringido grupo de iniciados, por lo que ha sido ignorada (Procl. *Theol. Plat.* I 1, pp. 5.6-6.15). Esos teólogos, semejantes a Platón, fueron: 1) Plotino; 2) sus inmediatos seguidores, Amelio y Porfirio, que recibieron de su maestro la tradición de la doctrina neoplatónica; 3) sus discípulos, Jámblico, Teodoro de Asina y otros más, de quienes Siriano nos transmite todo lo que ha recibido (*Theol. Plat.* I 1, p. 6.16-7.8). Los “otros”, a los que se refiere Proclo podemos identificarlos con Prisco del Epiro y Jámblico II, maestros de Plutarco de Atenas (s. IV-V), primer escolarca que introduce en la escuela de Atenas una orientación filosófica que perdura hasta su último representante, Damascio (s. VI). A partir de este pasaje de

5), Zeus, “dios de todos los dioses (τῶν θεῶν πάντων...θεῶν)” (V, 21, p. 78, 3-6), se halla en la asamblea de los dioses encósmicos como demiurgo, padre y causa de esos dioses, reinando sobre ellos.

¹⁵ “Leggere i *Commentari alla Repubblica* significa capire come Proclo nel V secolo d.C. interpretasse questa realtà gerarchicamente ordinata attraverso i testi di Platone, considerati come una prospettiva teoretica privilegiata per indagare l’ordine e la natura del Tutto, la cui sostanziale unità è garantita, secondo il pensiero neoplatonico, dalla assoluta originarietà dell’Uno, identico al Bene” (Abbate, 2004, p. cxxxviii).

Proclo podemos establecer que la escuela neoplatónica de Atenas se basa en el siguiente postulado: Platón es un teólogo.

Proclo, siguiendo probablemente las enseñanzas de su maestro Siriano, fundamenta la jerarquía de lo divino en una exégesis de las hipótesis de la segunda parte del Parménides, que interpreta como el diálogo teológico por antonomasia, el cual, según él, abarca el conjunto de la teología, diseminada, por lo demás, en el resto de los escritos de Platón. Esta exégesis es doble: por una parte, establece una correspondencia entre una jerarquía divina y las negaciones de la primera hipótesis del Parménides y, por otra, confirma esta jerarquía por la interpretación de las afirmaciones de la segunda hipótesis. Como consecuencia resulta la siguiente clasificación: a continuación del Uno y de las hénadas se sitúan los dioses inteligibles, seguidos de los dioses inteligibles-intelectivos, siendo estos superiores a los dioses intelectivos, a los que siguen los dioses hipercósmicos. En este punto finaliza el libro VI de la Teología platónica, el último que ha llegado hasta nosotros. Con posterioridad deberían proseguir los dioses encósmicos, los dioses celestes y sublunares, las almas universales y los seres superiores, ángeles, demonios y héroes. A partir de otros comentarios podemos tratar de reconstruir la exposición procliana de estas clases (cfr. Saffrey & Westerink, 1968-1997, I, pp. xxxv-xliv).

5. LOS POEMAS DE HESÍODO

Hasta cierto punto, para Proclo, Hesíodo puede compararse con Homero, ya que ambos poetas, cuando están inspirados, pueden alcanzar las cimas que representan las *Rapsodias órficas* y los *Oráculos caldeos*. Si bien en sus comentarios consagrados a la *República* y al *Timeo* Proclo cita mucho menos a Hesíodo que a Homero¹⁶.

¹⁶ Se atribuye a Proclo un comentario a *Trabajos y días* de Hesíodo (*in Ti.* III 249.17), que aparece incluido en la *Suda* (II 2473, IV, p. 210, 5-22 Adler). Este comentario nos ha llegado en forma de escolios precedidos de prolegómenos. Disponemos de la edición de Pertusi (cfr. 1955), traducida al italiano en la edición bilingüe de

Proclo califica a Hesíodo de “teólogo de los griegos” (*in Ti.* III 249.17), citando su nombre junto a Orfeo, concretamente cuando alude a Crono y cuando interpreta el mito de las razas. No obstante, Proclo identifica las divergencias entre las *Rapsodias órficas* y la *Teogonía* de Hesíodo como, por ejemplo, el personaje de Forco (*in Ti.* III 186.23-25).

Conocemos, gracias a su biógrafo y discípulo Marino, que Proclo compone himnos en honor de los dioses griegos y extranjeros:

Celebraba brillante y magníficamente los plenilunios y las fiestas notables en cada pueblo por así decir; continuó conforme a las leyes las tradiciones de cada uno de ellos y en esas fiestas no ponía, como otros, pretexto de cierto descanso o de satisfacción del cuerpo, sino de plegarias vigilantes y cantos sagrados y cosas semejantes: todo ello lo revela la materia de sus himnos, que contiene no solo los elogios de los dioses honrados entre los griegos, sino que celebra también a Marna de Gaza, a Asclepio Leontuco de Ascalona, a Tiandrita, otra divinidad muy venerada entre los árabes, a Isis, honrada también en Filas y, en una palabra, a todos los demás dioses. (Marin, *Procl.* 19, 473-483 Saffrey & Segonds. Trad. de Álvarez Hoz & García Ruiz, 1999, p. 31)

Cassanmagnago (cfr. 2009, pp. 593-885) y al alemán en la de Marzillo (cfr. 2010). Según Faraggiana di Sarzana (cfr. 1981; 1987), el comentario de Proclo a *Trabajos y días* de Hesíodo consistía, probablemente, en una nueva edición actualizada, revisada y ampliada del comentario de Plutarco de Queronea, recopilado por Sandbach (cfr. 1969, pp. 104-226). La labor de Proclo se habría ajustado únicamente a anotar el comentario de Plutarco, añadiendo observaciones críticas y anotaciones marginales, siguiendo un esquema que ya había aplicado en el comentario de Siriano a los *Poemas órficos*. No podemos precisar la época en que el comentario de Proclo queda reducido a escolios marginales. Sin embargo, podemos señalar que continúa leyéndose en las escuelas neoplatónicas incluso tras el cierre de la escuela de Atenas (529). Así, en el s. VII Teofilacto Simocates utiliza este comentario a *Trabajos y días* en la redacción de una carta ficticia que Proclo remite a Arquímedes (cfr. Faraggiana di Sarzana, 1987, p. 24). Asimismo, los escolios de Proclo siguen suscitando el mismo interés y curiosidad en los exégetas bizantinos Juan Tzetzes (s. XII), Manuel Moschopoulos (s. XIII) y Máximo Planudes (s. XIII), quienes también los emplean en la redacción de sus comentarios a Hesíodo.

Marino también señala que Proclo continúa componiendo himnos hasta los últimos años de su vida. Pero de la recopilación de himnos de Proclo que conservamos, aunque debía ser de gran extensión, solo conservamos siete himnos en hexámetros, todos ellos dedicados a divinidades griegas (cfr. Álvarez & García, 2003, pp. 6-7), excepto uno a Jano: 1) al Sol; 2) a Afrodita; 3) a las musas; 4) a todos los dioses; 5) a Afrodita de Licia; 6) a Hécate y a Jano; y 7) a Atenea muy astuta (εἰς Ἀθηνᾶν πολύμητιν). Este último himno, de manera más exacta, está dedicad— a Atenea, ya que el epíteto πολύμητις no se lee en el texto del himno, sino solo en el título. Para van den Berg (cfr. 2001, pp. 252-257), el himno VI está dirigido no solo a Hécate y a Jano, sino a Rea, Hécate y Jano-Zeus. Según Saffrey (cfr. 2002, pp. 193-206), los destinatarios del himno IV serían los dioses de los *Oráculos caldeos*. Se trata de una interpretación que discute van den Berg (cfr. 2001, pp. 224-227), quien traza un paralelo entre este himno y la oración inicial de la *Teología platónica*, la del *Comentario al Parménides* y la del himno III, para poner de manifiesto que todos los elementos “caldeos” del himno IV se hallan también en estas tres obras que no tratan de los dioses de los *Oráculos caldeos*.

CONCLUSIONES

Platón desautoriza a Homero y Hesíodo, quienes “han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres” (Pl. R. 377d5-6) y quienes, al aportar malos ejemplos a los niños educándolos en la ficción y la mentira, son expulsados de su ciudad. Proclo aborda esta compleja cuestión en su Comentario a la República, y propone que no hay una contradicción interna en Platón entre el Homero del Fedón y el Homero de la República. “En los libros quinto y sexto de su Comentario a la República ofrece una conciliación detallada de las voces autorizadas de Homero y Sócrates” (Lamberton, 1997, p. 54).

Conocemos, por su discípulo y biógrafo Marino, que Proclo se propone revalorizar las divinidades tradicionales y honrar los

ritos antiguos. El diádoco habría recibido de Atenea la misión de preservar la tradición helénica (Marin. Procl. 6) y, particularmente, se centra en la defensa de los mitos homéricos, recomendando desprenderse del sentido literal del texto y llegar a entenderlos como símbolos de una verdad oculta.

El carácter intermediario del poeta-teúrgo asegura la continuidad entre lo inteligible y lo sensible. La teúrgia trata de garantizar el ascenso de las almas que descendieron a los cuerpos y que se hallan aprisionadas en ellos.

La función del mito en Platón corresponde a la función del rito en Jámblico (cfr. Broze & Van Liefferinge, 2007, p. 330). La teúrgia se presenta como una representación del mito. Proclo interpreta el mito de Er dentro de un contexto teúrgico, para lo cual concilia en la figura de Er simultáneamente el ángel y el mensajero. Para ser mensajero (ἄγγελος en el sentido asignado por Platón) Er ha de acceder al estatuto de ángel (ἄγγελος en el sentido de Proclo) en tanto entidad intermedia en la jerarquía.

Los neoplatónicos tratan de descubrir en Platón el fundamento de una noción ausente en los diálogos. Al transformar a Platón, reinterpretado desde la teúrgia, en un “forjador de mitos”, la inversión del texto en la *República* se transmuta en el *Comentario* que le dedica Proclo en un reajustamiento, acorde con su propia arquitectura jerárquica, que confluye en la armonía entre el discurso del maestro y del diádoco.

APÉNDICE

Esquema de Proclo: *Comentario a la República de Platón*

2. El *Comentario a la República* se diferencia de los otros comentarios de Proclo porque no interpreta el texto frase a frase (excepto la 16ª disertación), sino que consta de 17 disertaciones, de las cuales de la 1ª a la 6ª corresponden a R. I-III, de la 7ª a la 14ª a R. IV-IX, de la 15ª a la 17ª a R. X, según el siguiente programa:

1ª dis. (*in R. I 5.1-19*, 25 Kroll, mutilada al final): los siete puntos principales que se deben tratar antes de una lectura en común

de la *República*: "En qué temas principales, y en qué número de temas es preciso articular la *República* de Platón antes de leerla en común, si se la explica correctamente" (*in R.* I 21). El término *συνανάγνωσις* se refiere a la lectura en común como, por ejemplo, en Plutarco, *Quaestiones convivales* (VII 2, 700C2).

2ª dis. (perdida): contra la definición de la justicia que propone Polemarco (*R.* I 331e1-336b6).

3ª dis. (*in R.* I 20-4-27.6, mutilada al comienzo): defensa de la justicia contra los cuatro argumentos de Trasímaco (*R.* I, 338c1-354a9). Estos cuatro argumentos son los siguientes: 1) "Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte" (338c1 sq.). Discutido por Sócrates (338c4-343a11); 2) "La injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia" (344c5). Se trata de una reformulación del argumento no. 1. Discutido por Sócrates (344e4-347a6); 3) "Pero aún me asombra que coloques a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría, y a la justicia en la sección contraria" (348e2 sq.). Reformulado en 348e10 y, por Sócrates, en 349d3, 350d6 sq. Discutido en 349b1-352d2; 4) "Y que los gobernados hacen lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a este, mas de ningún modo a sí mismos" (343c8); "[la injusticia más completa] hace feliz al máximo al que obra injustamente" (344a4 sq.). Discutido por Sócrates (352d2-354a9). La disertación de Proclo que conservamos contiene parte de la tercera y de la cuarta respuesta de Sócrates.

4ª dis. (*in R.* I 27.7-41.29): los tipos –bondad e inmutabilidad– según los cuales es preciso representar a los dioses (*R.* II 378e7-383a5).

5ª dis. (*in R.* I 42.1-69.19): opiniones de Platón sobre la poética, sus diferentes géneros, las reglas más excelentes de la armonía y del ritmo (*R.* III).

6ª dis. (*in R.* I 69.20-154.10; 154.11-205.23): defensa de Homero contra Platón (*R.* III), dividida en dos libros formados, respectivamente, por 18 y 6 capítulos.

7ª dis. (*in R.* I 206.1-235.21): las tres partes del alma y las cuatro virtudes (*R.* IV).

8ª dis. (*in R.* I 236.1-250.12): la educación común de los hombres y de las mujeres (*R.* V 451c 4-457c2).

9ª dis. (*in R.* I 251.1-257.6): argumentos de Teodoro de Asina a favor de la educación común.

10ª dis. (*in R.* I 258.1-268.8): amor al saber en los filósofos y en la multitud (*R.* V 473 c 9-480 a 13).

11ª dis. (*in R.* I 269.1-287.17): sobre el Bien (*R.* VI 503e1-509c11).

12ª dis. (*in R.* I 287.18-296.15): el mito de la caverna (*R.* VII 514a1 sqs.).

13ª dis. (*in R.* II 1.1-80.29): el discurso de las musas (*R.* VIII 546a1-547a5, 547b2-c4).

14ª dis. (*in R.* II 81.1-84): la conducta justa es más feliz que la injusta (*R.* IX 577c1-580c8, 582a4-583a11, 583b1-587b10).

15ª dis. (*in R.* II 85.1-95.24): los tres temas principales del libro X: condena de la poesía (595 a 1-608 b 10), inmortalidad del alma racional (608c1-614b1), mito de Er (614b2-621d3).

16ª dis. (*in R.* II 96.1-359.10): sobre el mito de Er, dividido en cuatro capítulos, con comentario lema por lema del pasaje *R.* X 614b2-621c2.

17ª dis. (*in R.* II 360.1-368.16, mutilada al final): objeciones de Aristóteles a la *República* de Platón expuestas en *Pol.* II.

REFERENCIAS

- Abbate, M. (2004). *Proclo, Commento alla Repubblica di Platone*. Milano: Bompiani.
- Abbate, M. (2005). *Proclo, Teologia Platonica*. Milano: Bompiani.
- Álvarez, J. M., Gabilondo, A. & García, J. M. (1999). *Proclo: Lecturas del "Cratilo" de Platón*. Madrid: Akal.
- Álvarez, J. M. & García, J. M. (1999). *Marino de Neápolis: Proclo o de la felicidad*. Irún: Iralka.
- Álvarez, J. M. & García Ruiz, J. M. (2003). *Proclo: Himnos y epigramas*. Irún: Iralka.

- Berg, R. M. van den. (2001). *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Bouffartigue, J. (1987). Représentations et évaluations du texte poétique dans le *Commentaire sur la République* de Proclus. En J. Lallot et al. (Eds.), *Le texte et ses représentations. Études de littérature ancienne* (pp. 129-143). Paris: Presses de l'École Normale Supérieure.
- Brisson, L. (1994). *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: Editions La Découverte (1982). J. M. Zamora (Trad., 2005). *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Madrid: Abada.
- Brisson, L. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*. Paris: Vrin.
- Broze, M. & Van Liefferinge, C. (2007). Er le pamphylien, ange et messenger. De l'ame angélique chez Jamblique et Proclus. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91, 323-334.
- Cassanmagnago, C. (2009). *Esiado. Tutte le opere e i frammenti: con la prima traduzione degli scolii*. Milano: Bompiani.
- Coulter, J. A. (1976). *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of Later Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- Diehl, E. (1903-1906). *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Eggers Lan, C. (1986). *Platón. República*. Madrid: Gredos.
- Faraggiana di Sarzana, C. (1981). Il commentario procliano alle *Opere e i giorni*: 2. Destinazione e fortuna dell'opera nella scuola d'Atene e dopo la sua chiusura. *Aevum*, 55, 22-29.
- Faraggiana di Sarzana, C. (1987). Le commentaire à Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus. En J. Pépin & H. D. Saffrey (Eds.), *Proclus, lecteur et interprète des Anciens. Actes du Colloque international du CNRS, 2-4 octobre 1985* (pp. 21-41). Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Goldschmidt, V. (1970 [1950]). Theologia. *Revue des études grecques*, 63 (reimpresso en *Questions platoniciennes* (pp. 141-172). Paris: Vrin.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (1964-1982). *Plotini Opera*, I-III. Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1947). *The theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press. J. Gaos (Trad., 1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kroll, W. (21965). *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, I-II. Amsterdam: Hakkert (Leipzig: Teubner, 1899-1901).
- Lamberton, R. (1986). *Homer the Theologian, Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Los Angeles y London: University of California Press.
- Lamberton, R. (1992). The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer. En R. Lamberton & J. J. Keaney (Eds.), *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes* (pp.115-133). Princeton: Princeton University Press.
- Lamberton, R. (1997). Homer in Antiquity. En I. Morris & B. B. Powell (Eds.), *A new companion to Homer* (pp. 33-54). Leiden-New York-Köln: Brill.
- Marzillo, P. (2010). *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods "Werken und Tagen"*. Tübingen: Narr.
- Páramo Pomareda, J. (2001). Teognis de Mégara. Selección de Poemas. *Revista de estudios sociales*, 9, 101-105.
- Pasquali, G. (21994). *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*. Stuttgart: Teubner (Leipzig, 1908).
- Pertusi, A. (1955). *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*. Milano: Vita e Pensiero.
- Saffrey, H. D. (1994). *Hymnes et prières*. Paris: Arfuyen.
- Saffrey, H. D. (2002). L'Hymne IV de Proclus, prière aux dieux des *Oracles Chaldaïques*. En H. D. Saffrey (Ed.), *Le néoplatonisme après Plotin* (pp. 193-206). Paris: Vrin.
- Saffrey, H. D. & Segonds, A.-P. (2001). *Proclus ou Sur le Bonheur*, con la colaboración de C. Luna. Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, H. D. & Westerink, L. G. (1968-1997). *Proclus: Théologie platonicienne*, I-VI. Paris: Les Belles Lettres.
- Sandbach, F. H. (1969). *Plutarch's Moralia, Fragments*, XV. Cambridge: W. Heinemann y Harvard University Press.
- Sheppard, A. D. R. (1980). *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- St-Germain, P. (2006). Mythe et éducation: Proclus et la critique platonicienne de la poésie. *Laval théologique et philosophique*, 62, 301-318.
- Van Liefferinge, C. (1999). *La théurgie: des "Oracles chaldaïques" à Proclus*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

- Van Liefferinge, C. (2002). Homère erre-t-il loin de la science théologique? De la réhabilitation du "divin" poète par Proclus. *Kernos*, 15, 199-210.
- Van Liefferinge, C. (2012). Les Sirènes: du chant mortel à la musique des sphères. Lectures homériques et interprétations platoniciennes. *Revue de l'histoire des religions*, 4, 479-501.
- West, M. L. (1989). *Iambi et elegi graeci*, I. Oxford: Clarendon Press.