

LA TRÍADA ESCATOLÓGICA EN EL NEOPLATONISMO TARDÍO

José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán

jose_marianieva@hotmail.com

RESUMEN

Damascio divide su *Comentario al Fedón* en tres partes. La última está dedicada al mito escatológico, el cual, a su vez, es dividido también en tres partes. Este descenso en el Hades se lee conjuntamente con otros dos mitos platónicos que versan sobre el destino del alma, el del *Gorgias* y el de *República*. En tal concepción triádica Damascio es deudor de Proclo, quien fue el primero en mostrar la imbricación entre estos tres diálogos.

En consecuencia, este trabajo intentará mostrar qué sentido conceden al mito los neoplatónicos y de qué manera se relaciona este con la vida del alma, ya que ambos pensadores sostienen que parte de dicha vida transcurre en la génesis, en la región de la semejanza, en la cual se juega definitivamente su condición escatológica.

PALABRAS CLAVE

mitos platónicos, neoplatonismo, escatología, génesis.

ABSTRACT

Damascius divides into three parts his *Commentary on Plato's Phaedo*. The third one is dedicated to the eschatological myth, which is divided, in turn, into three parts. This descent into Hades can be read together with other two Platonic myths dealing with the fate of the soul, to know: *Gorgias* and *The Republic*. In this triadic conception, Damascius owes a debt to Proclus, who was the first to show a mutual overlapping between these three dialogues. Therefore, this paper will try to show the sense granted to the myth by the neo-platonic philosophers and how it is related to the life of soul, since both thinkers argue that a part of life occurs in the genesis, in the area of dissimilarity, where its eschatological condition takes place.

KEYWORDS

Platonic myths, Neo-Platonism, eschatology, genesis.

LA TRÍADA ESCATOLÓGICA EN EL NEOPLATONISMO TARDÍO

Todo aquel que reflexiona acerca de los hilos ocultos que forjan la trama de la existencia, de la vida, de la condición humana no puede dejar de reconocer que tarde o temprano ha de enfrentarse con la pregunta crucial sobre el sentido de la muerte como punto definitivo de una trayectoria vital.

Puede decirse, sin exagerar ni caer en paradoja alguna, que la pregunta por el sentido de la muerte conlleva en sí, como su contracara, la pregunta por el sentido de la vida. Con otras palabras, desentrañar el sentido de la vida exige plantear la muerte como una cuestión ética. Plantearla de ese modo abre un horizonte significativo que torna la indagación sobre el sentido de la vida más acuciante, más desafiante, más perturbadora y mucho más conmovedora. Interrogarse por la vida enfrenta con la inexorable cuestión de qué será de mí, hacia dónde va, en definitiva, toda esta trayectoria vital recorrida sinuosamente y que, en muchos casos, pareciera no encontrar posadas en las cuales abreviar para seguir andando. El desasosiego frente a la carencia de certezas incommovibles en la búsqueda de respuestas puede desembocar en el nihilismo, pero en otros casos puede conducir a la esperanza de que esta travesía que es nuestra vida navega hacia un puerto seguro “y que merece la pena correr el riesgo de creer que es así —porque *kalòs ho kíndynos*, provechoso es el riesgo” (*Fedón* 114d), como dice Sócrates¹.

¹ Ver Salviat (1965, pp. 23-39). Brisson (2005, p. 159) observa que el adjetivo *kalòs* debe tomarse no en un sentido estético sino apreciativo, siguiendo a Salviat. Del mismo parecer es Reale (2001), quien afirma que “es evidente que se trata de un riesgo que no implica un salto absoluto en el vacío, desde el momento en que con el logos se ha demostrado que existe otra forma de ser metasensible y que el alma del hombre tiene afinidad con este tipo de ser. En este sentido, el riesgo es verdaderamente bello en sentido helénico, es decir, bueno, dotado de gran valor. Se trata, según Platón, de aquel riesgo que ha de afrontar el hombre para llegar a ser lo que es en un sentido total” (p. 347).

Precisamente en el *Fedón* platónico puede encontrarse el planteamiento de la muerte como una cuestión ética. El tema sobre el cual se dialoga, sobre el cual el pensamiento se ejercita dialécticamente es la muerte pero, en realidad, todo el acento recae sobre el modo en el cual se ha vivido, sobre las acciones y decisiones que se han realizado para configurar una vida. La interrogación sobre la inmortalidad del alma está unida estrechamente a la pregunta por la mejor vida humana posible². No en vano se ha considerado precisamente a la creencia en la inmortalidad del alma como uno de los “dos pilares del platonismo”, la cual es defendida significativamente en este diálogo por Sócrates.

Ahora bien, como Sócrates, los neoplatónicos no creyeron que la muerte era el fin. En tal sentido, los comentarios a los diálogos de Platón no solo los desafiaba a interpretar un texto sino también a encontrar sólidos fundamentos de que hay algo de nosotros que sobrevive a la muerte y que este algo es el alma (ver Gertz, 2010, p. 1, y Abatte, 2012, pp. 23-37).

Sin embargo, cabe señalar que aunque en la tradición platónica, digamos mejor en el neoplatonismo, no hay un cuestionamiento crítico acerca de ello, las posiciones de los distintos representantes de esta corriente difieren en su consideración acerca del alma. Es decir, las variaciones que se encuentran en las reflexiones que van desde Plotino a Proclo y Damascio muestran divergencias en el interior de esta corriente acerca de la naturaleza del alma. La tesis plotiniana del alma indescensa (*Enéadas*, IV 8, 8, 1-4; V 1, 10, 17) conlleva en sí una importante dimensión mística, en cuanto implica que al permanecer el alma humana siempre unida con lo divino no tiene necesidad de salvación. Dicha tesis es criticada por Jámblico, tal como lo señala Proclo en su *Comentario al Timeo* (III, 323, 2-6) y lo argumenta en los *Elementos de Teología* (prop. 211).

² Ver Rowe (1995, p. 290; 2009, p. 117). Por su parte, Bossi (2008) afirma, al analizar el *Fedón*, que “el tema central es la iluminación del sentido de la vida desde la presencia inminente de la muerte” (p. 169).

Según Steel (1978), la posición de Damascio se enmarca en dicha crítica, aunque a mi modesto entender se hace necesario revisar tal juicio al prestar atención a su *Comentario al Fedón*:

¿Cómo Jámblico puede, por otro lado, mantener que hay un retorno permanente al estado original?... o, tercero, un relato de una vida ideal que deja su descenso libre de la influencia del mundo material y su contacto con el otro mundo intacto; esto es lo que Jámblico mismo escribe en sus *Cartas*, donde él defiende su perspectiva en el tercer modo mencionado. (I, § 548)

Es imposible para un alma permanecer siempre en el mundo inteligible, como Jámblico piensa que podría ser (si ha descendido, entonces tiene que estar en su naturaleza descender algunas veces), o siempre en el Tártaro... puesto que está además en su naturaleza estar algunas veces arriba. (I, § 49 2)

Según Gertz (2010, p. 188), Jámblico sostuvo que las almas que escaparían a la génesis totalmente serían aquellas que practican la teúrgia. Por su parte, Gritti (2008, p. 70) observa que Bussanich sostiene contra la *communis opinio* que las diferencias entre Jámblico y Plotino han sido exageradas, si la teoría de las almas divinizadas es la versión jambliquea del yo superior de Plotino, y sostiene respecto de Proclo que este permanezca en una perspectiva filoplotiniana.

Aunque no es el objetivo de este trabajo trazar una historia de las concepciones del alma en el neoplatonismo y mostrar los diferentes fundamentos metafísicos que las avalan, no es posible dejar de reconocer que el modo en el cual ella es considerada repercute a la hora de pensar el destino del alma después de la muerte, y a pesar de ciertas diferencias entre estos pensadores, es posible encontrar algunos ecos de influencia de uno en el otro, como por ejemplo, comprender el alma como una imagen del intelecto. En tal sentido cobran un relieve muy particular los mitos escatológicos de los diálogos de Platón en la arquitectura de la reflexión neoplatónica, especialmente los mitos del *Gorgias*, de *República* y de *Fedón*. En estos mitos Platón comprende la muerte

como la separación del alma del cuerpo y plantea la mudanza del alma hacia otro lugar en el cual es juzgada. Si el alma ha vivido conforme a un buen modo de vida, especialmente un modo de vida filosófico, obtiene un premio eterno; por el contrario, si no es así, padece un castigo, pudiendo ser purificada o no.

Damascio divide su *Comentario al Fedón* en tres partes. La última está dedicada al mito escatológico, el cual, a su vez, es dividido también en tres partes. La última, que trata del descenso en el Hades, se lee tríadicamente en conjunto con otros dos mitos platónicos que versan sobre el destino del alma, aquel del *Gorgias* y aquel de *República*. En efecto, dice Damascio: “De los tres descensos en el Hades, el presente trata principalmente con los destinos de las almas, el del *Gorgias* (523a1-527a4) con los jueces, el de *República* (X 614b2-621d3) con las almas en juicio” (I, § 471). En tal concepción trídica Damascio es deudor de Proclo, quien fue el primero en mostrar la imbricación entre estos tres diálogos.

Según el comentador, no se trata aquí de un mito pura y simplemente, sino que se ha de creer que la situación del alma en el Hades es algo así o semejante. Esto implica comprender el mito como relatando algo verdadero. Y tal verdad no es otra que una verdad divina.

Ahora bien, si las notas que componen el comentario de Damascio están construidas la mayor parte de las veces por la práctica de resumir y discutir el comentario de Proclo, es decir, ellas “no son más que digresiones a propósito de un texto de Proclo, que permanece siempre el punto de partida y el punto de llegada” (Westerink, 1971, p. 254), lo cual no impide “completarlo de forma crítica” (Pépin, 1990, p. 276), entonces cabe apelar a la comprensión procleana del mito para desentrañar mejor lo que aquí se nos dice, porque para ambos pensadores la condición del alma en la génesis hace relevante el papel del mito.

En consecuencia, este trabajo intentará mostrar qué sentido conceden al mito los neoplatónicos y de qué manera se relaciona este con la vida del alma, ya que ambos pensadores sostienen que parte de dicha vida transcurre en la génesis, en la región de

la desemejanza, en la cual se juega definitivamente su condición escatológica.

De los dos sentidos que posee el mito para Proclo, pedagógico y hierático, este último es el que tiene toda su relevancia en el *Fedón* porque pertenece a las iniciaciones más secretas con las cuales Platón refuerza la credibilidad de sus doctrinas. Este segundo modo posee una eficacia superior porque “despliega el paisaje de una operación deificante y porque invita a perfeccionarla por la teúrgia” (Trouillard, 1982, p. 249). Tal sentido está justificado, para Proclo, por las mismas palabras socráticas de que su relato tiene en cuenta “los ritos sacrificiales y las prácticas ceremoniales que se estilan aquí” (*Fedón* 108a), y además porque dicha eficacia radica en la utilización de *aporréton synthemáton*. En efecto, en el *Comentario a la República*, el Licio dice:

El primer método, que usa de imágenes pertenece a los genuinos filósofos; el segundo, que es una indicación (*endeixis*) de la esencia divina por medio de *símbolos inefables (aporréton synthemáton)* pertenece a aquellos que presiden las más secretas iniciaciones con las cuales Platón mismo a menudo refuerza la credibilidad de sus doctrinas. Él prueba esto en el *Fedón*, cuando honra el silencio que se enseña en los discursos secretos, que nosotros, como hombres, estamos como en una prisión, cuando llama a las iniciaciones para dar testimonio de las diferentes clases de destino para el alma cuando estas descienden en el Hades, ya sea purificadas o todavía por purificar, y además, cuando por medio de ritos tradicionales sagrados, él conjetura la existencia de bifurcaciones y encrucijadas, todas las cosas siendo colmadas con una doctrina simbólica, y él basa sus conjeturas en los relatos repetidos por los poetas, los ascensos y descensos de las almas, las contraseñas dionisiacas, la falta legendaria de los Titanes, y los diversos caminos hacia el Hades, y la errancia de las almas, y todas las cosas como estas. (I, 84.26-85.12)

Más adelante, cuando Proclo comenta el mito de Er, hace una larguísima exposición en la cual localiza el lugar de juicio de las almas y dilucida quiénes son sus jueces. Allí comenta el pasaje de *República* que dice:

Er dijo que cuando el alma se separó, marchó junto con otras muchas y llegaron a un lugar maravilloso (*eis tòpon tinà daimónion*) en el cual había dos abismos en la tierra, uno frente a otro, y también en lo alto del cielo otros opuestos a los primeros. (614b8-c1)

Según Finamore (1998), Proclo interpreta la frase “un lugar maravilloso” literalmente como un lugar asociado con los demonios que juzgan a las almas (128.9-11). Sin embargo, considero más correcto decir que su interpretación es teológica, dado que afirma que “el lugar demoníaco obtiene su denominación de los demonios” (128.10-12), y estos son no solo los guías de las almas, según enseña el *Fedón*, sino también los géneros superiores, es decir, mediadores de los dioses³. Por ello Proclo puede armonizar este texto de *República* con *Gorgias* 523e5-524a4, donde los jueces que están sentados “en la llanura y en las encrucijadas” (128.3-8) son llamados Minos, Radamantis y Éaco. De ese modo, Proclo iguala la llanura del *Gorgias* con el lugar demoníaco de *República* que él localiza entre el cielo y la tierra sobre la base del pasaje platónico anteriormente citado, donde el lugar demoníaco está situado entre dos abismos en el cielo y en la tierra. Proclo además vincula los mitos de *República* y de *Gorgias* con aquel del *Fedón*, y con ello completa su prueba de que el lugar demoníaco es el punto medio entre tierra y cielo, y que este es el éter, según se muestra en este último diálogo (*In Rem.* 133.5-7). Esta estrecha imbricación que él plantea entre los mitos de los tres diálogos da lugar a “una pieza

³ En su *Comentario a la República* Proclo señala explícitamente que “Lo mismo que el arte de los ritos, habiendo distribuido como es necesario el conjunto del servicio cultural entre los dioses y sus compañeros, a fin de que ninguno de los seres que eternamente acompañan a los dioses sea privado de la parte de culto que le conviene... Y así cada uno de los mitos es apropiado a los demonios según su aspecto visible, y apropiado a los dioses según su doctrina secreta” (I, 78.19-79.4). Véase *In Crat.* LXXVI, CXVII, CXXVIII; *In Alcib.* 67.19-70.5, 93.20-22. Para la jerarquía de almas divinas, superiores (demonios) y particulares, diferenciada por su relación con el Intellecto, véase *Elementos de Teología* 184-185.

maestra de interpretación neoplatónica de un texto platónico” (Finamore, 1998, p. 50).

Los tres mitos son descripciones complementarias de una sola realidad. La tríada, que es unidad y triadicidad, se muestra de este modo como un principio hermenéutico. Ella es a la vez unidad y multiplicidad en cuanto sus miembros, en razón de una recíproca inmanencia, realizan la esencia unitaria de la tríada. Así, la comunión o interrelación se convierte en el fundamento unificador de la tríada que reduce el tres a unidad y la hace posible como unidad unificante.

Esta triadicidad en la unidad se ve con claridad en el siguiente pasaje del *Comentario a la República* cuando Proclo dice:

De hecho, en la *República*, el *Fedón* y el *Gorgias* Platón ha expuesto muchas cosas admirables sobre las almas que están en el Hades y que están sometidas al espectro de Plutón, sea que, en el *Fedón*, describa con preferencia las regiones infernales y, en su totalidad, los lugares de castigos de las almas, o que, en la *República*, pase revista a las retribuciones de toda clase de aquellas que son juzgadas, su viaje bajo tierra y los acontecimientos dramáticos que les suceden, o que, en el *Gorgias*, nos revele principalmente los rangos de los jueces y las diferencias de sus funciones. Aunque, por todas partes, tú puedes ver que él ha juzgado digno de mención todos los aspectos del tema, sin embargo, en el *Fedón* se extiende más sobre los lugares de castigo, en el *Gorgias* sobre los jueces mismos, en la *República* sobre las almas que son juzgadas y la variedad de sus tormentos. (88.10-24l)

Tal triadicidad se puede ver todavía más cuando en páginas posteriores en el mismo *Comentario* dice:

Bien, que los mitos sobre el Hades compuestos por Platón no enseñan todos las mismas cosas, es evidente. Uno hace conocer públicamente los jueces con sus nombres mismos, como aquel que es relatado en el *Gorgias*. Otro indica principalmente el lugar, como este mito de Er; en el *Gorgias* se ha dicho solamente que los jueces están en la llanura en la encrucijada: ahora se ha indicado claramente dónde está este lugar, a saber, entre el

cielo y la tierra. Otro describe, todo a lo largo, las corrientes donde las almas son castigadas y los ríos subterráneos, como en el *Fedón*. Si, por tanto, nosotros reunimos en el espíritu a la vez todos estos temas, tendremos los jueces, el lugar donde están, los distintos destinos determinados para ellas. (128.13-23).

Es necesario señalar también que esta concepción hermenéutica de la tríada descansa en ciertos fundamentos terminológicos, según Proclo.

El mito del *Fedón* (101e1-115a8) incluye una discusión de la tierra como un lugar en el cual conducimos nuestras vidas en hondonadas o cavidades y donde las almas buenas que son premiadas después de la muerte viven en lugares o alturas puras. Debajo de la tierra hay caminos que conducen al Hades, donde las almas son castigadas. Proclo, quien cree que este mito concierne a nuestra tierra, argumenta que el lugar medio entre esta tierra, con sus aberturas y cavidades, y el cielo puede ser solo el éter, la sustancia que existe entre el ámbito de las estrellas fijas y el área debajo de la Luna (131.18-132.12). De ese modo, concluye, el lugar demónico, que la *República* localiza entre las aberturas que conducen al cielo y aquellas que conducen hacia abajo, hacia la tierra, es el éter que existe entre cielo y tierra (132.2-5). Proclo argumenta que la encrucijada del *Gorgias*, que en griego es *he tríodos*, es un lugar donde se encuentran tres caminos, y además se refiere al éter entre el cielo y la tierra. El término *tríodos* señala también las tres vidas de las almas que Platón discute en el mito del *Fedón*. Esta encrucijada conduce a los lugares de la tierra donde las almas buenas viven después de la muerte, hacia el Hades bajo la tierra, donde las almas son castigadas por sus faltas pasadas, y hacia las hondonadas, donde los seres humanos viven fuera de su existencia corporal. Estas tres vidas del *Fedón* corresponden a las vidas de las almas en el cielo, en la tierra y en el Hades. Proclo señala además que los jueces, que están en el éter entre cielo y tierra, deciden quiénes van a estos lugares, es decir, desde allí a sus correspondientes destinos (132.5-19).

Damascio es deudor, en cierto modo, de estas ideas procleanas tanto en su consideración del mito, ya que afirma que la filosofía encuentra su culmen en el arte hierático: “Al igual que las otras artes y ciencias apelan a la filosofía para su corroboración, la filosofía recurre al arte hierático para confirmar sus propias doctrinas” (*In Phaed.* II §109. Cf. I § 172)⁴, como en el lugar que le otorga a las vidas de las almas. En efecto, en el *Comentario al Fedón* dice:

Sócrates indica <esto> de dos maneras: de un modo filosófico, ya que las almas tienen necesidad de guías (si hubiera sólo un camino ellas no necesitarían a nadie para conducirlos), y otro de modo hierático, el culto de Hécate en lugares donde los tres caminos se encuentran (*apò en triódois timon tês Ekatês*). Hay una única encrucijada común <que se bifurca> (*mía koinê triodos*), el punto de encuentro de tres caminos que conducen hacia el éter, hacia arriba, hacia abajo, o hacia la tierra media; cada uno de estos se bifurca en tres direcciones (*ekáste touíton eschistai triadikôs*), el camino ascendente hacia las esferas de los planetas, de las estrellas fijas, del Olimpo, el camino descendente hacia el Aqueronte, el Cocito, el Piriflegetonte, el camino medio hacia el aire, el agua, la tierra. (I, §§ 496-497)

Aun así, es decir, reconociendo la conjunción de ambas perspectivas y la superioridad de la teúrgia, Damascio se pregunta:

¿Por qué Platón se sirve de los mitos además de las demostraciones? Es que, dice el exégeta <Proclo>, el alma ama los mitos en tanto que ella misma es una primera imagen, exterior al ser verdadero. O bien es porque el intelecto es doble, imparable y paciente: el mito concuerda con lo uno y lo otro, con la imaginación por su lado ficticio, con la razón por la verdad que se oculta dentro de él. Mejor vale decir que pertenece al discernimiento

⁴ Al respecto comenta Combès (1996) que “por su parte Damascio rechaza explícitamente toda oposición entre la vía filosófica y la vía teúrgica, autorizándose de Platón mismo. Se puede pensar que Damascio, el último diádoco de la escuela de Atenas que había devenido el refugio de la religión helénica, daba su parte a la práctica teúrgica, sin ser sospechoso de despreciar la filosofía” (p. 282).

de Platón de juzgar lo que es preferible de conocer por demostraciones y lo que debe ser alcanzado por medio de las nociones que vienen más desde el interior. (*Comentario al Fedón*, II, § 130)

En la concepción de Damascio del mito se unen dos perspectivas. Damascio comienza por ver en el mito un *lógos* conforme con la realidad, luego ve un *mythos* que apunta a un contenido de otro orden, más divino o secreto. Esta conjunción tiene ciertas repercusiones por oposición a Proclo, quien distingue en el mito su aspecto exterior o ficcional y su contenido interior, más verdadero. Cada uno de estos dos niveles del mito, su sentido aparente y su sentido profundo, se encuentra provisto de un común valor de verdad, y en tal sentido puede decirse que en su teoría o concepción de mito Damascio ofrece una perspectiva original.

No obstante, es interesante señalar que a pesar de esta oposición Damascio también da prioridad al contenido interior utilizando un término bastante procleano. En efecto, la otra formulación del pasaje anteriormente citado dice: “¿Por qué <Platón> entrelaza el mito con la fisiología? Para indicar (*endeixetai*)⁵ una verdad más divina, más allá de esta fisiología, la cual hace más justicia al establecimiento de las almas” (I, § 526).

Pienso que Damascio es deudor también de Proclo al considerar que el alma gusta de los mitos o tiene placer en ellos por el hecho de que el alma, al igual que el mito, es una imagen.

Según Pépin (1990), tal consideración hunde sus raíces en una teoría del alma como imagen del ser verdadero, encontrándose allí una doctrina plotiniana bien conocida: el alma es imagen del

⁵ Combès (1996) señala que “Damascio recuerda frecuentemente, también a continuación de Proclo, que las nociones utilizadas por nosotros respecto de todo lo principal no lo son más que por modo de alusión (*katà éndeixin*), y que es necesario guardarnos de realizar allá arriba nuestras propias oposiciones” (p. 254). Según Van Riel (2008), “*kat’éndixin* designa una manera de hacer alusión a realidades que están más allá del lenguaje. Plotino emplea ya esta palabra en el mismo sentido (*Eneadas* VI 8, 13.48) y será luego abundantemente utilizada por Proclo y Damascio” (p. 97). Ver además Rappe (2000, pp. 209-211).

Intelecto (*Eneadas*, V, 1 (10) 3,7; V 3 (49) 4,21) y de lo Inteligible, que es además el Ser (*Eneadas*, V, 3 (49) 8, 9-13). Proclo, por su parte, según este intérprete, explotará tales ideas al insistir sobre el carácter mediador del alma como modelo de las realidades inferiores e imagen de las superiores. Sin embargo, las observaciones de Steel (1993) de que la influencia de Jámblico sobre Proclo no ha sido suficientemente señalada me parecen fundamentales en este punto, ya que precisamente, según este autor, tales ideas no son tanto plotinianas cuanto del filósofo de Calcis. En efecto, analizando el pasaje 744.34-745.3 del *Comentario al Parménides* de Proclo demuestra que este sigue de cerca a Jámblico, como puede apreciarse de una comparación con el pasaje paralelo del *Comentario al Timeo* (III, 94.16-18), donde Proclo comenta la célebre definición del tiempo como imagen de la eternidad y concluye que el alma es imagen por relación al intelecto.

Ahora bien, es verdad que Damascio no ofrece en su *Comentario al Fedón* una explicación clara acerca de su consideración del alma, pero me arriesgo a afirmar que no está lejos de estas ideas procleanas si se presta atención al siguiente pasaje: “¿Por qué nosotros tenemos placer en los mitos? Porque tenemos *lógous* que son imágenes de los seres” (I, § 525).

Para Proclo, el alma, en cuanto modelo e imagen, lleva en sí los *lógoi*, que son imágenes de las ideas eternas, siendo a la vez modelo de las cosas sensibles, como se desprende de la proposición 195 de los *Elementos de Teología* y que con otra tonalidad está expresado también en la disertación XVI del *Comentario a la República*, cuando Proclo comenta el mito de Er, afirmando que “las almas, por su ser mismo, son intelectivas y están plenas de principios racionales incorporales e intelectivos”, y que ellas se han revestido del intelecto imaginativo y no pueden vivir sin él en este lugar de la génesis, por ello es que “nosotros tenemos placer en los mitos como connaturales a nosotros” (II, 108.8-9); y ciertamente el mito nos eleva a la luz de la verdad y fija la actividad de las almas en intelecciones puras.

A la luz de estas consideraciones no me parece cierto, como señala Pépin (1990), que Proclo conceda al mito un sentido estético y ético y Damascio un sentido que puede llamarse ontológico o gnoseológico.

Por el contrario, entiendo que en ambos prima el sentido hierático o teúrgico del mito, y ello tiene fundamentales consecuencias para pensar el sentido escatológico de la purificación de la vida del alma. Dicha purificación es relevante además porque, como se señaló al comienzo de estas páginas, ambos entienden que al vivir el alma en la región de la génesis, el mito le otorga un placer no irracional sino verdadero porque la eleva a su verdadera transformación hacia el intelecto, en cuanto imagen del mismo.

En suma, puede decirse que los neoplatónicos evocan a su manera, en el valor y sentido que otorgan al mito, la sentencia aristotélica de que “el amante del mito es, a su modo, amante de la sabiduría: y es que el mito se compone de maravillas” (*Met.* I, 2, 982b). Somos aquí ciertamente verdaderos amantes de los mitos porque ellos nos maravillan indicándonos una verdad secreta: la *sympátheia* con los dioses.

REFERENCIAS

- Abatte, M. (2012). *Tra esegesi e teologia. Studi sul neoplatonismo*. Milano: Mimesis.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Trotta.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (J. Zamora, trad.) Madrid: Abada.
- Combès, J. (1996). *Études néoplatoniciennes*. Grenoble: J. Millon.
- Finamore, J. (1998). What the Hades? Iamblichus and Proclus on judges and judgement in the afterlife. En J. Caraway (Ed.), *Mediterranean Perspectives: Philosophy, Literature, and History* (pp. 45-59). New York: Dowling College Press.
- Gertz, S. (2010). *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden: Brill.
- Gritti, E. (2008). *Proclo. Dialettica, Anima, Egesesi*. Milano: LED.

- Pépin, J. (1990). Le plaisir du mythe (Damascius, *In Phaedonem* I 525-526, II 129-130). En J. Bonnamour & J.-Cl. Dupas (Eds.), *Neoplatonisme, mélanges offerts à Jean Trouillard* (Les Cahiers de Fontenay, n^{os} 19-22, 2^e ed.) (pp. 275-290). Paris: ENS.
- Proclo (1970a). *Commentaire sur la République* (traduction et notes par A. Festugière) (tome I : Dissertations I-VI). Paris: Vrin.
- Proclo (1970b). *Commentaire sur la République* (traduction et notes par A. Festugière) (Tome II : Dissertations VII-XIV). Paris: Vrin.
- Proclo (2004). *Commento a la Repubblica di Platone* (ed. Michele Abbate). Milano: Bompiani.
- Rappe, S. (2000). *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the textos of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reale, G. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. (R. Bernet, trad.) Barcelona: Herder.
- Rowe, C. (1995). Philosophie et littérature dans le *Phédon*. En M. Dixsaut (dir.), *Contre Platon* (vol. 2: *Renverser le platonisme*) (pp. 271-291). Paris: Vrin.
- Rowe, C. (2009). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salviat, J. (1965). Kalòs ho kindynos, *risque et mythe dans le Phédon*. *Revue des Études Grecques*, 78, 23-39.
- Steel, C. (1978). *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Bruseel: Paleis der Academiën.
- Steel, C. (1993). L'âme: Modèle et Image. En H. Blumenthal & E. Clark (Eds.), *The divine Iamblichus. Philosopher and man of Gods* (pp. 14-29). Bristol: Bristol Classical Press.
- Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres.
- Van Riel, G. (2008). *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon. Introduction, traduction et notes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Westerink, L. G. (1971). Damascius, commentateur de Platon. En *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux Royaumont*. Paris: CNRS.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1977). *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo* (vol. 2: Damascius). Westbury: The Prometheus Thrust.