



**“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’**

2004-02

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

LA TEORÍA POLÍTICA EN EL NEOPLATONISMO

Enrique Ángel Ramos Jurado

Universidad de Sevilla

El artículo ofrece una visión de la teoría política neoplatónica, una línea de investigación usualmente olvidada.

The article offers a view of the Neoplatonic political theory, a usually forgotten line of investigation.

Quien acuda a cualquiera de las monografías que a lo largo de decenios han estudiado el movimiento filosófico que pretendía conservar e interpretar el legado platónico a lo largo del Imperio romano no encontrará casi referencia alguna a este tema a nivel de monografías a no ser la reciente, pero que no agota el tema, de Dominic O'Meara (2003), o bien a algunos artículos o aportaciones a congresos, muy escasos por otra parte, centrados fundamentalmente en Plotino, por su Platonópolis, en Salustio, el prefecto de Juliano, o en Proclo por su *Comentario a la República*. La verdad es que resulta paradójica esta situación para quien no conozca bien el neoplatonismo, ya que si ellos se consideran y presumen de ser seguidores de Platón, de ser quienes en la época del Imperio conservan e interpretan en su justa medida las palabras del fundador de la Academia, no podían por menos que tener como referencia la obra y la vida de su guía, quien no sólo impartió enseñanza oral y escrita en este ámbito, en todos sus diálogos en tanto obras abiertas, pero más en concreto en su *Res publica*, *Político* y *Leyes*, sino que incluso comprometió su vida en ello con sus tres viajes y sus tres fracasos sicilianos.

Sabido es que el hijo de Aristón, a partir sobre todo de la muerte injusta de su maestro, creyó poco, por no decir nada, en el cambio hombre a hombre que pretendía Sócrates con vistas a un cambio radical, a su vez, en la polis de su tiempo. Platón no espera que la “revolución” venga de abajo, hombre a hombre, por la suma de hombres individuales convencidos, sino que el cambio tiene que venir desde arriba, bien sea por la conversión del tirano o por la entronización del filósofo en las tareas de gobierno (caso de Siracusa) o por la fundación de una nueva ciudad, una nueva polis, desde sus cimientos, caso de *República* o *Leyes*. En consecuencia, el *lógos* se difundirá a partir de un pequeño número de individuos (los filósofos de la *Politeía*, el rey del *Político*, Dión y los “académicos” que le acompañan), que son considerados de naturaleza “especial” respecto al resto de los humanos y que lo impartirán sin concesiones, incluso por la fuerza. Es el Platón prescriptivo (normativo), cuya otra cara es el utópico.

Esta concepción platónica, creo, es la que seguirán manteniendo en el fondo todos y cada uno de los neoplatónicos a lo largo del mundo antiguo, en un mundo en evolución que se le escapa de las manos, en un Imperio progresivamente cristianizado, intolerante, que convierte a los neoplatónicos en intelectuales sin esperanzas respecto a los hombres e instituciones de su época (salvo el paréntesis de Juliano) y su huida finalmente, cuando el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas, a Oriente, donde ingenuamente pensaban encontrar un oasis en un mundo en declive, en la corte de Cosroes, un gobernante presuntamente con aficiones “siracusanas”. Ellos abandonaron la idea socrática de la conversión hombre a hombre y las esperanzas platónicas, salvo en el caso de Juliano, de que un gobernante-filósofo, un estadista con auténtico conocimiento, asumiera las riendas y recondujera la deplorable situación de los tiempos que le habían tocado vivir. Ya sólo quedaba salvar el alma, lo genuino del hombre. El mundo de aquí abajo prácticamente resultaba imposible modificarlo sustancialmente.

No olvidemos, por otra parte, que el ejemplo platónico había estado precedido por la teoría y práctica pitagórica (Cf. A. Delatte, 1915; E. L. Minar, 1942), como reconocían los propios neoplatónicos, entre ellos el mismo Jámblico en su *Vida Pitagórica* (XXVII):

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación “La religión de Porfirio. Hacia una edición crítica con traducción y comentario del *Contra Christianos* de Porfirio” (BFF2001-2876), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

² Reproducimos nuestra traducción de la citada obra (E. A. Ramos Jurado 1991, 129).

“Custodiaron las leyes y algunos gobernaron las ciudades itálicas, exponiendo y aconsejando cuanto les parecía lo mejor y absteniéndose de ingresos públicos. A pesar de que ellos fueron muy calumniados, se imponía la propia honestidad de los pitagóricos y la voluntad de las propias ciudades, que querían ser administradas públicamente por ellos. En esta época parece que tuvieron lugar las mejores formas de gobierno en Italia y Sicilia.”

Citando, como ejemplo, a “Carondas de Catania”, “Zaleuco y Timaras, locrios”, “los creadores de las constituciones políticas de Regio, la llamada gimnasiárquida y la que es denominada a partir de Teocles, se dicen que eran pitagóricos, Fitio, Teocles, Helicaon y Aristócrates”, quienes “se distinguieron por su forma de vida y costumbres, que fueron adoptadas por las ciudades de aquella región en aquellos tiempos”, siguiendo el ejemplo de Pitágoras, “el inventor de toda la educación política” y a quien debería Platón la teoría de su *Res publica* (Jámblico, *Vida pitagórica*, XXVII). El ejemplo de los pitagóricos y del propio Pitágoras antes, creo, fue un referente para el propio fundador de la Academia, como lo fue después para los platónicos del Imperio pero sólo en el plano teórico.

En efecto con Platón se inaugura y se trunca en su escuela la tentativa de unir teoría y praxis en el ámbito político. La teoría, poco a poco, la propia estructura de poder del mundo helenístico e imperial la irá aletargando, y la práctica, salvo en la época de Juliano y los neoplatónicos que le rodeaban, brillará por su ausencia. De la polis como centro de acción y proyección del *πολίτης* Platón se pasa a la ciudad convertida en convento, caso de Platonópolis, o a la torre de marfil de la Academia, cuyos altos muros pretenden preservar a los platónicos de la vorágine del caótico mundo exterior, en manos de seres en los que, desde su punto de vista, brilla la nueva y progresiva “impiedad”, entendiéndose conforme avanza el Imperio el cristianismo, y la sinrazón. Habrá que ir buscando incluso otros centros de interés y de estudios a diálogos tan marcadamente políticos como *República*, *Gorgias*, *Leyes* o *Político*. Gradualmente estos diálogos platónicos van a ir perdiendo el σκοπός político para ir ganando el metafísico, que compromete menos y preserva de choques con el poder (Cfr. E. A. Ramos Jurado 1992, 57-75).

En efecto, quien acuda bien sea a la *Introducción* o a la *Epítome* atribuidas a Albino encontrará, si se compara con lo anterior o lo posterior a él (II p. C), datos que llevan a la reflexión en el terreno que estamos abordando. En la última obra citada, una joya de compendio platónico, entre otras cosas insiste en que la virtud política, de carácter teorético, práctico y voluntario (Albino, *Epítome*, 34.5.1-6), debe ser realmente secundaria para el hombre, quien debe huir de la vida práctica, de la vorágine de los asuntos públicos, de forma que al “filósofo no conviene en forma alguna abandonar la θεωρία” (Albino, *Epítome*, 2.3.1-8), llegando a distinguir, siguiendo al maestro, cinco constituciones políticas: aristocrática, timocrática, democrática, oligárquica y tiránica, la peor. Y en cuanto a su clasificación de los diálogos platónicos (Albino, *Epítome*, 3.12-19; Cfr. A.H. Chroust, 1965, 34-46), hace todavía un amplio grupo de tipo político (πολιτικοί) en el cual introduce *Critón*, *República*, *Fedón*, *Minos*, *Banquete*, *Leyes*, *Cartas*, *Epínomis*, *Menexeno*, *Clitofonte* y *Filebo*, mientras que el *Político* lo relaciona con *Teages*, *Crátilo*, *Lisis*, *Sofista* y *Laques*, como diálogos de carácter “lógico” (λογικοί). La asociación del *Político* con *Sofista*, que presupone su disociación de *Res publica*³ y *Leyes*, estaba ya en la clasificación trilogica de Aristófanes de Bizancio y antes en la tetralógica de Trásilo⁴. La clasificación como diálogos “políticos” de *República* y *Leyes*⁵ y del *Político* como “lógico”⁶ proseguirá con Diógenes Laercio.

La situación en el neoplatonismo va a resultar aún más patente, por los datos conservados, con Jámblico. Según nos transmite el anónimo *Prolegomena Philosophiae Platonicae*⁷ Jámblico escogió con buen criterio doce diálogos para el canon de Platón, subdividiendo éstos, a su vez, en dos grupos principales, unos diálogos “físicos” y otros “teológicos”. Todos estos diálogos se podían, desde su punto de vista, resumir en dos, *Timeo* y *Parménides*, pues el primero es la expresión condensada de todos los diálogos “físicos” y el segundo de todos los diálogos “teológicos”. Pues bien, entre los diálogos escogidos de Platón como “canónicos” está el *Político*, mas en el grupo “físico”, pero no *República* ni *Leyes*, que son contempladas sólo como obras auxiliares, secundarias, desde el punto de vista del platonismo.

³ Asociada ésta con *Timeo* y *Critias* y *Leyes*, a su vez, con *Minos* y *Epínomis*.

⁴ El *Político* forma grupo con *Crátilo*, *Teeteto* y *Sofista*, la *República* lo hace con *Clitofonte*, *Timeo* y *Critias* y *Leyes*, a su vez, con *Minos*, *Epínomis* y *Cartas*.

⁵ Junto con *Minos*, *Epínomis* y *Atlántico* (= *Critias*).

⁶ Junto con *Crátilo*, *Parménides* y *Sofista*.

⁷ El orden de los diálogos de Platón es estudiado en el epígrafe 10 (Westerink, 44-49). Para la ordenación de Jámblico, cf. B. Dalsgaard Larsen (1972, 332-340).

Esta misma tendencia a ir perdiendo los diálogos de Platón en el neoplatonismo la posible perspectiva política se evidencia, por ejemplo, en que nos ha llegado de la *República* un único comentario, el de Proclo, pero incluso éste decepciona desde este punto de vista, porque entre los puntos seleccionados por el diádoco no figuran ninguno que en este campo presente interés específico. Sabemos que Teofrasto (Diogenes Laertius V 43) realizó una *Epítome* en dos libros, que Porfirio (Cfr. A.R. Sodano 1996, 193-228), Amelio y Siriano (Cfr. K. Parecer 1932) trabajaron sobre ella, pero sólo el comentario de Proclo nos ha llegado y prácticamente sin carga política, como posteriormente analizaremos.

Pero desde Albino a Proclo se ha recorrido un largo camino en la interpretación del pensamiento platónico y en la pérdida de interés, forzada en parte por las estructuras del Imperio, por la vertiente política del hijo de Aristón. Como reconocía hace unos treinta años R. T. Wallis (1972) la ausencia de interés por el pensamiento político por parte de los neoplatónicos se debe, en gran medida, a la falta de libres discusiones impuestas por la estructura imperial.

Ya es sintomático que ninguna de las *Enéadas* plotinianas tengan por centro de interés este campo, ni aunque sea parcialmente. Y no es que Plotino (Cfr. E. A. Ramos Jurado 1985, 95-106; G. Pugliese Carratelli 1974, 61-70; J.V. Schall 1985; D. O'Meara 2003, 13-16, 40-44) viviera al margen del mundo en que estaba inserto, por el contrario estaba en pleno contacto con los círculos de poder en Roma y tuvo que plantearse la relación hombre-comunidad, conocía la tradición griega al respecto (Cfr. J.-M. Charrue 1978), pero no es un tema que lo aborde directamente en sus escritos editados por su discípulo Porfirio. Sabemos que entre los asistentes a sus clases, como reconoce su *Vita* (7.29-39) “se contaban no pocos senadores, entre los que destacaban por su atención a la filosofía Marcelo Orontio y Sabinilo. Era senador también Rogatiano, que llegó a tal aversión de esta vida que abandonó todos sus bienes, se deshizo de todos sus servidores y renunció a sus dignidades. Siendo pretor, cuando iba a partir hacia el tribunal, estando los lictores ya allí, no quiso partir ni ocuparse de sus funciones, el contrario, prefirió no habitar su propia casa, sino que frecuentaba las de sus amigos y familiares donde comía y dormía”. Pues bien, a este senador Rogatiano que dejó la actividad política, añade Porfirio, es a quien “Plotino amaba y alababa por encima de todos, poniéndolo como un buen ejemplo para los filósofos”(7.44-46). No olvidemos que también Pitágoras, según contaba su biógrafo Porfirio (VP 21), consiguió que Símico, “tirano de Centoripo”, ciudad en la ladera del Etna, renunciara al poder y repartiera sus riquezas entre su hermana y conciudadanos. Ya tenemos la *teoría* por encima de la praxis. El filósofo en su torre de marfil sin descender a poner remedio en la sociedad de la época sino es con su enseñanza en el selecto y exiguo círculo de alumnos que le rodean. El filósofo de Licópolis cuidó, por lo que sabemos, al máximo las relaciones con los altos círculos políticos de la época, pero con buen cuidado de no crearse problemas. Así se entiende que su discípulo Porfirio diga que “durante los veintiséis años que pasó en Roma, a pesar de ser árbitro de querellas, no tuvo jamás enemigo alguno entre los políticos.” (9.20-22).

El ideal de Plotino estaba en lo suprasensible no en lo sensible. Todos conocemos el famoso episodio de su intento de fundación de Platonópolis (Cfr. A. Sogliano 1915, 483-514; R. Cantarella 1937, 92-94; G. Della Valle 1939, 237-263; G. Pugliese-Carratelli 1980, 440-442; L. Jerphagnon 1981, 215-229; H. J. Blumenthal 1987, 528 -570; R. M. Helm 2002, 81-92), en la Campania, aprovechándose de su relación con el emperador filohelena Galieno y esposa Salonina, intentando con sus discípulos retirarse de este mundo a una ciudad-convento en una postura a años luz de la adoptada por Platón, quien, al menos, lo intentó por tres veces en Sicilia. La *Vita Plotini* 12 lo expresa así:

“El emperador Galieno y su esposa Salonina estimaron y veneraron en gran medida a Plotino. Éste, aprovechándose de su amistad con ellos, les pidió restaurar para los filósofos una ciudad que, parece, había estado en la Campania, y que, por otra parte, estaba completamente destruida, y que se le concediese a la ciudad restaurada el territorio vecino; los que fueran a habitarla deberían seguir las leyes de Platón y su nombre sería Platonópolis; él les prometió retirarse allí con sus compañeros. El filósofo hubiese fácilmente realizado su proyecto a no ser porque algunos de los del círculo del emperador lo impidieron bien por envidia, bien por despecho o bien por algún otro motivo despreciable.”

Indudablemente estamos a años luz de la misión asumida por el fundador de la Academia sea en el plano teórico o práctico. Es una ciudad para unos pocos elegidos que podrían llevar una vida de *teoría* más

completa, lejos de “las olas amargas de esta vida ávida de sangre”⁸. Platón, el fundador, se compromete con la vida, con el aquí y el ahora, por muy utópico que al final resultase el proyecto. Plotino, en cambio, pretende huir de su tiempo, del mundo que le circunda, volverle la espalda. Como decía Bréhier⁹ la ciudad platónica convertida en convento es la mejor y más flagrante prueba de la distancia que media entre el platonismo y el neoplatonismo. El filósofo neoplatónico se siente extraño en este mundo. Los seres vivos somos, decía Plotino¹⁰, en el universo unos juguetes de la divinidad, y en nuestro teatro, que es el mundo, se desarrolla una acción que es secundaria respecto al fin último del hombre. Si nos empeñamos en lo contrario es porque no sabemos cuál es nuestro papel¹¹, nos lamentamos y lloramos por cosas de este mundo que nos parecen malas, pero “las lágrimas y lamentos no son prueba alguna de males reales, pues los niños lloran y se lamentan por males que no lo son en realidad.”¹² Así se entiende que, siguiendo el *Teeteto* platónico¹³, pretenda huir de este mundo, no sólo mediante la tendencia de semejarse a Dios con φρόνησις, sino aislándose de la vida cotidiana en una torre de marfil, en su Platonópolis.

Dominic O’Meara pretende demostrar en su reciente libro —en su afán de enaltecer la importancia del pensamiento político entre los neoplatónicos, que si tuvieron poco éxito en la práctica ayudaron a formar los esquemas políticos de los escritores cristianos o islámicos¹⁴— la importancia de las virtudes políticas en relación con la formación del carácter filosófico, pero no nos engañemos, las virtudes políticas son importantes, pero no las más importantes¹⁵. Plotino en la *Enéada* I.2, que lleva por título *Sobre las virtudes* y que fue muy popular en la escuela neoplatónica, como lo testimonian su propio discípulo Porfirio, Macrobio y Marino, el biógrafo de Proclo, al que posteriormente haremos referencia, parte, de nuevo, del análisis del *Teeteto* platónico¹⁶ que defiende la hipótesis, como dijimos, de que, dada la existencia del mal en el mundo, tenemos que huir de él, hacia lo alto, asimilándonos a la divinidad en la medida de nuestras fuerzas, teniendo en cuenta las concepciones estoicas y peripatéticas sobre la virtud. Desde este punto de vista se entiende que las virtudes denominadas políticas (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη y δικαιοσύνη) sean consideradas de rango secundario, pues implican condiciones de vida inferior y en modo alguno se dan en Dios¹⁷. Para Plotino, con buen juicio, Platón no ponía la semejanza a Dios en la virtud política. Por el contrario, las virtudes superiores descansan sobre la asimilación del alma con su principio divino, el νοῦς. Sólo entonces en verdad se puede hablar de asimilación a Dios. Las virtudes políticas son secundarias, tienen como función poner “orden realmente en nosotros y nos hacen mejores, pues ponen límite y medida a nuestros deseos y por completo a nuestras pasiones y nos liberan de nuestros errores.”¹⁸ Estas virtudes, por lo demás, no nos elevan¹⁹ y en su clasificación de los movimientos (naturales, artificiales y voluntarios)²⁰ la “actividad política” figura entre en los últimos, siendo potestativo incluso del alma que haya contemplado mucho y se haya unido con lo divino el volver aquí y anunciar a los demás lo que es esta unión “o bien, si no considera ya dignas de sí las ocupaciones políticas, que permanezca, si lo prefiere, en la región superior, como haría cualquiera que hubiese contemplado mucho.”²¹

Y es que en Plotino, como en tantos otros de los pensadores clásicos, subyace una división tajante entre el hombre sabio y virtuoso, pocos y elegidos, y el resto, el vulgo, que precisa de la dirección del primero. Es el régimen de los mejores, el aristocrático, el que subyace en el neoplatónico Plotino, y ya que no todos somos iguales, unos sabios y virtuosos y otros todo lo contrario, es absurdo extrañarse de que existan desigualdades sociales:

“Las ciudades bien gobernadas no son las que están compuestas por hombres iguales. Ocurre como si se censurara a un drama porque todos sus personajes no son héroes, sino que uno es criado,

⁸ *Vita Plotini* 23.6-7.

⁹ Plotin. *Ennéades* (Paris 1924) I p. XIII.

¹⁰ III 2.15.31-50.

¹¹ III 2.15.55-59.

¹² III 2.15.60-62.

¹³ 176 a 8-b 2.

¹⁴ D. O’Meara, *op. cit.*, pp. 145-213.

¹⁵ H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu : essai sur la genèse d’un article de la Somme Théologique de Saint Thomas* (Freiburg 1926).

¹⁶ 177 a 8-b 2.

¹⁷ I 2.1.13-21.

¹⁸ I 2.2.14-17.

¹⁹ VI 3.16.27-31.

²⁰ VI 3.26.9-13.

²¹ VI 9.7.26-28.

otro un hombre rudo y mal hablado; si se suprimen los papeles inferiores, pierde su belleza, pues sólo está competo con ellos.”²²

Es a los mejores a quienes les compete realmente el poder, pero Plotino reconoce que el deseo de poder, la ambición de poder, es la que arrastra a hombres no adecuados a tratar de conseguirlo mediante la actividad política. En efecto, dice Plotino²³, que “nuestra actividad política y nuestro anhelo de ser magistrados están provocados por el ansia de dominio que hay en nosotros.” Ello es completamente despreciable. Es perseguir un bien que no lo es en realidad. Es dejarse arrastrar por impulsos irracionales. Ello explica, desde su punto de vista, que asistamos en el transcurso de nuestra vida al triste espectáculo de ver a los malos como dueños y señores de las ciudades y, en cambio, a los buenos como sus esclavos, o que seamos espectadores de los mayores desatinos por parte de un mal gobernante, por ejemplo el trato ignominioso a los prisioneros de guerra, pero ello no quiere decir que cuestionemos la providencia, pues ésta ha de ser contemplada mirando a la totalidad²⁴. Además, todo ello, desde la perspectiva del fin último del hombre, de su verdadera realización, carece de importancia. Si la felicidad, añade²⁵, está en la vida intelectual y ella es inmune ante los avatares de la vida, qué importancia puede tener, por ejemplo, la buena fortuna de un rey, de un gobernante de ciudades y pueblos, o incluso la caída de un imperio y la ruina de una ciudad.

Su discípulo Porfirio no hará sino profundizar esta tendencia. El cuidado del alma es lo que importa. Como es sabido, para Porfirio hay cuatro tipos de virtudes en sentido ascendente. Las primeras, e inferiores, son las virtudes de la vida civil, o virtudes políticas, las segundas son las virtudes catárticas o purificadoras, cuyo fin es la *apatheía* (con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones del alma); las terceras son las virtudes que encaminan el alma hacia el *noûs*; las cuartas, y supremas, son las virtudes paradigmáticas, que son virtudes del propio *noûs* y no, como las anteriores, solamente del alma. En sus *Sententiae ad intellegibilia ducentes* 32 nos deja muy claro que “unas son las virtudes políticas y otras las que nos llevan a la contemplación y que por ello se llaman teoréticas”, que las virtudes políticas son las cuatro típicas (*φρόνησις*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη* y *δικαιοσύνη*), que sirven para poner orden (*κατακοσμοῦσι*) en nuestra parte mortal y son *πρόδρομοι* de las virtudes catárquicas, siendo, por supuesto, muy superiores las teoréticas. El filósofo de Tiro también alababa las intervenciones políticas e influencia de Pitágoras y sus discípulos en este ámbito, tiempo atrás, en la Magna Grecia²⁶, como lo hizo posteriormente Jámblico, y se dio cuenta del peligro que para el Estado representaba la expansión de la nueva secta judía de los cristianos contra la que desenvainó su cálamo en mayor medida que su maestro Plotino, aunque no podamos meternos en el controvertido *Contra Christianos* y su existencia autónoma o no, en la diatriba entre los partidarios de la línea de Harnack o de P. F. Beatrice²⁷, pero sí era consciente de la función política de la religión, esencial para la cohesión y mantenimiento del cosmos heredado, como ya lo había pensado Platón y lo seguirán haciendo Jámblico, Salustio o Juliano.

Su discípulo, discrepante en no pocos aspectos, Jámblico de Calcis, de quien ya hemos hablado en relación con la pérdida del interés político en los diálogos platónicos, aún profundizará más esta tendencia general neoplatónica. En su *Protréptico* insiste en la vía contemplativa, en la teorética, incitando al invitado a la filosofía a precaverse contra los cargos, tanto públicos como privados²⁸, pues ellos así como la belleza, los honores y las servidumbres del cuerpo de nada valen frente a los que tienen su origen en la mente y el pensamiento, teniendo el filósofo que aspirar, en la línea platónica tradicional, a separar el alma del cuerpo, asimilándose a la divinidad. El mal existe, convive con nosotros, en nuestra tierra, por ello hay que huir de ella lo antes posible, asimilándonos a Dios en la medida de lo posible²⁹, siguiendo de nuevo la máxima del *Teeteto* platónico.

Cita³⁰ el filósofo de Calcis como ejemplos el caso de los “corifeos de la filosofía”³¹, quienes “desde jóvenes en primer lugar no conocen el camino que lleva al ágora, ni dónde está el tribunal ni el Consejo ni ningún otro organismo público de la ciudad, y ni ven ni escuchan las leyes y decretos, vía oral o escrita; y

²² III 2.11.12-16.

²³ IV 4.44.10-13.

²⁴ III 2.6.11-25. Cf. *et.* III 2.7.29-43.

²⁵ I 4.7.17-22.

²⁶ *Vita Pythagorae* 21-22.

²⁷ Cf. fundamentalmente, entre otros, su artículo en *Kernos* 4 (1991) 119-138, “Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L’état de la question”.

²⁸ 5.18 Pistelli

²⁹ 14.8 Pistelli.

³⁰ 14.1-4 Pistelli.

³¹ Cf. Plato, *Tht.* 173 b 7.

los afanes de las asociaciones políticas para la consecución de cargos, las reuniones, comidas y francachelas con flautistas ni en sueños se les ocurre llevarlos a la práctica,”³² menospreciando por supuesto todo lo que se refiere al cuerpo, pues el cuerpo del filósofo se ubica por naturaleza en la tierra, en una polis determinada, pero su mente, “considerando todo ello insignificante y sin valor, despreciándolo vuela por doquier, como dice Píndaro, midiendo las profundidades de la tierra y su superficie, observando los astros en el firmamento e investigando en toda su dimensión la naturaleza toda de cada uno de los seres en su totalidad, sin condescender con cosa alguna próxima.”³³ El ejemplo concreto que el filósofo-teúrgo aduce es el de Tales, narrando la famosa anécdota de su caída en un pozo por tener su mirada dirigida a lo alto. A este tipo de personas, que incluso pueden servir de mofa en ocasiones para el resto de la sociedad, no deben afectarle, pues está en el camino recto, ni las mofas ni las injurias, ni las posesiones materiales de los demás, ni las supuestas prosapias de las que hacen gala los nobles³⁴. El filósofo crece, por el contrario, en “libertad y en ocio” (ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ)³⁵, no debiendo vivir de acuerdo con los patrones vulgares de una vida cotidiana, siendo consciente de que su camino es ése, añadiendo el filósofo de Calcis su opinión personal:

“Creo, pues, que si los hombres hicieran caso de ello, habría mayor paz y menos desgracias entre ellos.”³⁶

Pero a Jámblico, como es sabido, le tocó vivir hasta el final de sus días como dice la *Suda* “en la época del emperador Constantino” y ya sabemos los profundos cambios que bajo su reinado se acometieron. Desde el reinado de Constantino inclusive a Juliano los neoplatónicos viven un auténtico calvario espiritual e incluso en ocasiones físico, no olvidemos que un discípulo de Jámblico, Sópatro de Apamea³⁷, murió ejecutado tras emprender una fuerte campaña en favor del paganismo en el círculo del propio Constantino, un antecedente de la Hipatia alejandrina.

Un oasis para ellos debió significar el corto reinado de Juliano (desde noviembre del 361 al 26 de junio del 363), quien, como sabemos, en el poder se hizo acompañar por neoplatónicos. Era una especie de rememoración de las tentativas platónicas en Sicilia, que era lo que ambicionaban como sistema político los neoplatónicos. En su círculo estaba su admirado Máximo³⁸, con quien había entrado en contacto merced a otro neoplatónico que había conocido en Pérgamo, Edesio, y a quien convenció para que se trasladara a Constantinopla junto a él. También tenía a su lado al neoplatónico Prisco³⁹ y a su prefecto, de las Galias u Oriente, que de las dos opiniones hay⁴⁰, Salustio⁴¹, el autor de esa especie de catecismo neoplatónico, escrito entre el 22 de marzo y el 16 de junio del 362 p. C. a impulsos de Juliano como apoyo a su política, obra en la que se nos muestra lo que un buen pagano debe creer y que era una especie de catecismo oficial de la nueva religión tradicional renovada, aunque, para el aspecto que nos interesa, contiene un epígrafe, el XI, que usualmente pasa desapercibido sobre el tema de las constituciones políticas:

“Las constituciones políticas (αἱ πολιτεῖαι) corresponden a la tripartición del alma: se asemejan, en efecto, los jefes a la razón (τὸ λόγῳ) y el pueblo a la concupiscible (ταῖς ἐπιθυμίαις). Cuando todo se hace de acuerdo con la razón y el mejor de todos gobierna, se da la Realeza (Βασιλεία); cuando es de acuerdo con la razón, la parte irascible y más de uno gobierna, resulta la Aristocracia; cuando la vida política se regula conforme a la parte concupiscible y los honores están en consonancia con la riqueza, tal constitución política recibe el nombre de Timocracia. Opuesta a la Realeza es la Tiranía, pues una hace todo conforme a la razón, mientras que la otra nada hace de acuerdo con la razón; opuesta a la Aristocracia es la Oligarquía, porque no los mejores sino unos pocos, los peores, son los que gobiernan;

³² 14.1 Pistelli.

³³ 14.1 Pistelli.

³⁴ 14.2-4 Pistelli.

³⁵ 14.5 Pistelli.

³⁶ 14.7 Pistelli.

³⁷ Eunapius *VS* VI 2-3; Cf. A. Baldini, “Il filosofo Sopatro e le versioni pagana della conversione di Constantino”, *Simbolos. Scritti di Storia Antica* 1 (1995) 265-286.

³⁸ Iulianus *Ep.* 89 Bidez; Eunapius *VS* VII 3; Ammianus Marcellinus XXV 3.23.

³⁹ Eunapius *VS* VII 4; Ammianus Marcellinus XXV 3.23.

⁴⁰ Prefecto de las Galias: Fabricio, Cumont, Mullach, Zeller, Étienne, Jones-Martindale-Morris, Fontaine, etc. Prefecto de Oriente: Rochefort, Seeck, Browning, Rinaldi, Bowersock, Athanasiadi-Fowden, etc. Para toda esta cuestión cf. la introducción a nuestra traducción de *Sobre los Dioses y el Mundo* de Salustio (*Pseudo-Plutarco, Sobre la Vida y Poesía de Homero. Porfirio, El Antro de las Ninfas de la Odisea. Salustio, Sobre los Dioses y el Mundo* [Madrid 1989] 255-266).

⁴¹ Cf. E. A. Ramos Jurado, “La teoría política de Salustio, prefecto de Juliano”, *Habis* 18-19 (1987-1988) 93-100.

opuesta a la Timocracia es la Democracia, porque no los que poseen las riquezas sino el pueblo es el señor de todo.”⁴²

A simple vista, y más desde la atalaya del siglo IV p. C., la clasificación de las constituciones en tres rectas y sus correspondientes desviaciones no deja de ser un lugar común. Sin tener que hacer historia a través de textos de Heródoto, Solón o Píndaro, desde el siglo IV a. C. al IV p. C., Platón, Aristóteles, Polibio o el Pseudo-Plutarco, por citar unos ejemplos, son buena muestra de ello. Ahora bien, aun reconociendo como hacía A. D. Nock⁴³, que el pasaje es fundamentalmente platónico “con modificaciones de Aristóteles”, es a éste último, desde nuestro punto de vista, al que se ajusta la clasificación del prefecto de Juliano, sobre todo al Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*⁴⁴.

Ahora bien, conociendo el neoplatonismo, ¿la introducción de este epígrafe en un manual con fines de divulgación tiene un objetivo más allá del simplemente informativo? Pensamos que sí, que era un apoyo por parte de su prefecto a la política del Emperador, a la institución tal y como la encarnaba Juliano⁴⁵. Y ello es importante. Observemos que de todos los regímenes es a la Βασιλεία, a la Realeza, al que más alaba, un régimen basado en el gobierno del mejor y en el *lógos*, pero sin los extremismos laudatorios que acostumbramos a ver en textos del Imperio cuando se tiene una visión teocrática, divina, de la realeza. Hasta el siglo IV p. C. la formulación teocrática de la realeza había tenido no pocos adalides desde los textos homéricos, tan citados como textos de autoridad por quienes sostienen esta teoría, hasta los estoicos, pitagóricos, rétores, panegiristas, Dión de Prusa, Temistio, Libanio⁴⁶, S. Pablo, Tertuliano o Eusebio de Cesárea. La imagen teocrática de un soberano designado por Dios, a quien debe imitar, a la vez que debe ser imitado por sus súbditos, cuyo imperio es una imitación del imperio celestial, ley viviente y adornado de todas las virtudes (humanidad, temperancia, justicia, etc.) era doctrina común. Por la época que estamos analizando recomendamos como contrapunto a Salustio la lectura de Temistio⁴⁷ en tanto éste último justifica el imperio constantiniano. Sabemos de hecho que Temistio con Juliano mantuvo una actitud de mayor distanciamiento y un frío respeto en relación con los anteriores emperadores. La línea teocrática no podía admitir un príncipe *primus inter pares*, que se somete a la ley, que no cree en su procedencia divina ni en su especial naturaleza. En su *Epístola a Temistio* Juliano sólo reconoce una virtud, “ser un enamorado de la filosofía”, sin ninguna cualidad superior “por naturaleza”⁴⁸, simplemente es un hombre que como gobernante debe ser “por su conducta” un ser divino, eliminando “lo mortal y animal” de su alma, “salvo aquello que necesita para mantener la conservación del cuerpo.”⁴⁹ El propio Emperador reconoce que “lleva a mal la vida política”, que no tiene “una educación adecuada ni una naturaleza superior”⁵⁰, añadiendo que en política no sólo cuenta la virtud sino la fortuna, siendo su emperador modelo Marco Aurelio, como reconoce en *El Banquete o Cronia (Los Césares)* del 362, de la misma época que *Sobre los Dioses y el Mundo* de Salustio. Para Juliano Marco Aurelio⁵¹ era el prototipo del gobernante modelo en tanto que estaba “lleno de dignidad” y era sencillo, ascético, luminoso, perfecto, en el que prima el *lógos*, el gobernante-filósofo, a quienes los dioses dan la victoria sobre los demás por

⁴² Reproducimos nuestra traducción del parágrafo inserta en la traducción de la obra completa, cf. n. 59.

⁴³ Sallustius. *Concerning the Gods and the Universe* (Cambridge 1926) CXVII.

⁴⁴ VIII 12.1 (1160 a).

⁴⁵ Sabido es que se discute sobre si Juliano tenía una concepción teocrática (Bidez, Athanasiadi-Fowden) o no (Dvornik, Bowersock, Downey, Cameron Hardy, Criscoulo, Delatte), opinión ésta última que compartimos. Cf. J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien* (Paris 1930); A. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ephante, Diogène et Sthénidas* (Liège 1942) 158; Fr. Dvornik, “The Emperor Julian’s Reactionary Ideas on Kingship”, *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend Jr.* (Princeton 1955) 71-81; G. Downey, “The Emperor Julian and the Schools”, *CJ* 53 (1957) 97-103; C. Hardy, “The Emperor Julian and the School Law”, *ChHist* 37 (1968) 131-143 (=Julian *Apostata* [Darmstadt 1978] 387-408); G. W. Bowersock, “Greek Intellectual and the imperial Cult in the Second Century”, *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Vandoeuvres-Genève 1973) 186; P. Athanasiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An intellectual biography* (Oxford 1981); U. Criscoulo, “Sull’epistola di Giuliano imperatore al filosofo Temistio”, *Koinonia* VII (1983) 89-111.; J. M^a Candau Morón, “Teocracia y ley: la imagen de la realeza en Juliano”, *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, J. M^a Candau, F. Gascó, A. Ramírez (Eds.) (Madrid 1988) 165-189; J. M^a Candau Morón, “La filosofía política de Juliano”, *Habis* 17 (1986) 87-96.

⁴⁶ P.-L. Malosse, “Les alternances de l’amitié: Julian et Libanios (349-363 et au-delà)”, *RPh* 69.2 (1995) 249-262.

⁴⁷ Fr. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds* (Washington 1966); G. Dagron, “L’empire romain d’Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l’hellénisme. Le témoin de Thémistios”, *Travaux et Mémoires* 3 (1967) 1-242; J. Ritoré Ponce, *Temistio, Discursos políticos* (Madrid 2000) 40-52; J. Ritoré Ponce “La clemencia del monarca y la insuficiencia de la ley en la Antigüedad Tardía: el testimonio de Temistio”, *Habis* 33 (2002) 507-520.

⁴⁸ 254 b.

⁴⁹ 259 a-b.

⁵⁰ 266 c.

⁵¹ Chr. Lacombrade, “L’empereur Julien émule de Marc Aurèle”, *Pallas* XIV (1967) 9-22; J. M. Alonso-Núñez, “Política y filosofía en los Césares de Juliano”, *Historia Antiqua* IV (1974) 315-320; S. A. Sterz, “Marcus Aurelius as ideal emperor in late-antique Greek Thought”, *CW LXX* (1977) 433-439; D. Hunt, “Julian and Marcus Aurelius”, *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on the seventy-fifth birthday*, D. Innes et alii (Eds.) (Oxford 1995) 287-298.

votación⁵², existiendo además una crítica a la deificación de los emperadores⁵³. Marco Aurelio y Juliano están unidos por el peso de la púrpura y por sus intereses filosóficos. Eran los prototipos de los gobernantes-filósofos que a los neoplatónicos les atraía.

Por tanto, Salustio, al igual que Juliano, entre los dos polos que se le ofrecían en su época, encarnados uno por Temistio, el teocrático, y otro por Libanio, el no teocrático, se alinea con este último, en correspondencia con la perspectiva de su Emperador en cuyos ideales políticos y religiosos se compromete.

Los años que median entre la muerte de Juliano y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas por Justiniano (529 p. C) no hacen a los neoplatónicos sino asumir que Juliano fue un espejismo y que el poder político estaba en manos de la nueva y exclusivista corriente religiosa, el cristianismo. Se volvieron a encerrar en su urna de cristal y dejaron correr con amargura los nuevos tiempos. El interés por la vertiente política de pensamiento volvió a estar aletargada y un ejemplo de ello lo tenemos en la figura de Proclo⁵⁴.

Su biógrafo Marino de Neápolis, en su *Vita Procli*, aparte de mostrarnos a un filósofo recluido en su Academia y aferrado a sus creencias tradicionales sin procurar molestar al orden establecido⁵⁵ —aunque tuvo que autoexiliarse en Lidia un año por el clima político-religioso de Atenas—, nos informa, por ejemplo, del lugar que ocupaban las virtudes políticas en el neoplatonismo a fines del mundo antiguo y la actitud del diádoco de Platón ante el Estado cristiano y sus instituciones. Lo más interesante corresponde a los epígrafes 14-16 de la citada *Vida de Proclo* en el momento en que Marino aborda las virtudes políticas presentes en nuestro filósofo. El pasaje dice así:

“Ciertamente las virtudes políticas (πολιτικὰς) las asumía a partir de los escritos políticos de Aristóteles y de las *Leyes* y *República* de Platón (καὶ παρὰ τῷ Πλάτῳ Νόμων τε καὶ Πολιτειῶν). Y con el fin de que en este campo no todo pareciera quedar en teoría sin ningún tipo de práctica, ya que él se veía impedido de dedicarse a la actividad política (πράττειν...τὰ πολιτικὰ), por estar ocupado en cosas de mayor importancia (περὶ μείζονα ἡσχολῆσθαι), animaba a ello a Arquíadas, caro a los dioses, enseñándole y explicándole las virtudes y métodos políticos y, como `quienes animan a los corredores'⁵⁶, le exhortaba a ponerse al frente en común de su ciudad entera y a hacer el bien a cada uno en privado en todos los diversos aspectos de la virtud, preferentemente de la justicia y de hecho hacía nacer en él un sentido de emulación, haciéndole indicaciones de liberalidad y magnificencia en el terreno de la riqueza mediante la propia generosidad ya con los amigos ya con parientes, con los forasteros y conciudadanos, y mediante mostrarse por encima de la posesión de los bienes. No menos se mostró generoso en el ámbito público: muerto después de Arquíadas, dejó sus bienes a sus ciudades, a su patria y a Atenas (...).”⁵⁷

“Personalmente incluso el filósofo participaba en las deliberaciones políticas, asistiendo a las asambleas comunes de la ciudad, expresando sus opiniones con sensatez (ἐμφρόνως), entrevistándose con los magistrados sobre temas de justicia, y a ellos no sólo los exhortaba, sino que en cierta forma les obligaba a asignar lo conveniente a cada uno con la libertad de lenguaje (παρρησίᾳ) propia de un filósofo. Se preocupaba en común del decoro de los alumnos y hacía que la moderación reinara en la ciudad, enseñando no con la simple palabra, sino practicándola más bien de hecho a lo largo de toda su vida y convirtiéndose en una especie de paradigma de moderación para los demás. En el ámbito político mostró verdaderamente un valor al estilo de Heracles. Pasando, en efecto, por medio de la tempestad y de triple ola de los acontecimientos, mientras vientos tifónicos soplaban en contra de su recto modo de vida, con dignidad y firmeza, aunque de forma peligrosa, este hombre hizo discurrir su vida. Hallado una vez circunstancialmente en relación con unos hombres “buitres”, se marchó, como estaba, de Atenas, obedeciendo al ciclo del Todo, e hizo un viaje a Asia, que le reportó el mayor bien (...).”⁵⁸

⁵² 335 c.

⁵³ 332 d.

⁵⁴ Cf. N. Scotti Muth, *Proclo negli ultimi quarant'anni: bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)* (Milano 1993).

⁵⁵ Cf. E. A. Ramos Jurado, “La posición de Proclo ante el cristianismo”, *Habis* 5 (1974) 25-35; E. A. Ramos Jurado, “Mito y religión en la filosofía griega a fines del mundo antiguo”, *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica* (Granada 1998) 221-237; H. D. Saffrey, “Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien”, *RSPH* 59 (1975) 553-563.

⁵⁶ Cf. Plato, *Phd.* 61 a 1. El texto de Marino dice οἱ τοῖς θεοῖσι παρακελεύομενοι, mientras que la tradición del *corpus* platónico nos transmite οἱ τοῖς θεοῖσι διακελεύομενοι.

⁵⁷ 14.

⁵⁸ 15.

“También de otra forma demostró en la práctica su capacidad política, pues se impuso a los que estaban en el poder y rindió servicio con ello a ciudades enteras. Testigos de lo que digo son los hombres que se han visto beneficiados por su actividad, por una parte los atenienses, y, por otra, los habitantes de Andros y otros de pueblos diversos.”⁵⁹

El pasaje resulta patente y nos aporta información clarificadora en varios aspectos. Por una parte, nos informa de que en el aspecto de las “virtudes políticas” los textos formativos bases para la escuela neoplatónica, como ya sabíamos, son los escritos de Aristóteles al respecto y las *Leyes* y *República* de Platón, mostrando la sinfonía entre Platón y Aristóteles que preconizaba el neoplatonismo de la época⁶⁰. Como decía Marino, Proclo, dirigido por su maestro Siriano, leyó “en poco menos de dos años las obras de Aristóteles, tanto las lógicas como las éticas, políticas, físicas e incluso la ciencia teológica”⁶¹ y su maestro pensaba, como reconoce en su introducción a su comentario sobre los libros M y N de la *Metafísica*, que el estagirita era superior al fundador de la Academia en el terreno de la lógica, de la ética y de la filosofía de la naturaleza. Su formación teórica política parte, pues, de Platón y Aristóteles, pero es simple formación teórica, pues, como dice el biógrafo, no podía dedicarse a la actividad política, ya que tenía cosas más importantes que hacer. A lo sumo participa en las asambleas de la ciudad, muestra sus convicciones con franqueza mas con prudencia, de la que se convierte en paradigma para sus conciudadanos, entabla diálogo con los magistrados sobre asuntos puntuales o de contenido general, más bien, creo, en el plano institucional —no olvidemos que, aún estando ya en un Imperio cristianizado, la Academia en Atenas era una institución añeja que daba tono a la ciudad y no molestaba en demasía a las autoridades—, sabiendo sortear con habilidad los malos tiempos que le tocaron vivir, pero eso sí, manteniéndose en sus creencia en medio de un mundo para él desquiciado. Sólo una vez, parece que por motivos religiosos más que políticos⁶², aunque en esa época era prácticamente imposible separar una cosa de otra, se exilia a Lidia. Digamos que pasaría por una figura venerable en la ciudad que vivía a otro ritmo y con otras creencias. Hasta aquí llega su implicación en los asuntos de la ciudad. Por su capacidad podía haber aspirado, de haberlo querido, a magistraturas, pero se lo impedía su formación filosófica que incidía, lógicamente, en su escala de valores y su anclaje en las creencias “paganas”. A lo sumo incita a participar activamente en la vida política a personas que frecuentaban su escuela, como Arquíadas, que es de suponer que participaba de sus ideales y a quien trata de inculcarle valores como la justicia, la generosidad, el no apego a los bienes materiales o la búsqueda del bien común o individual. Pensaría que Arquíadas, a cuya hija Asclepigeneia sanó según su biógrafo mediante la práctica de su fe ancestral⁶³, podría unir su formación filosófica y religiosa al gusto de Proclo con su capacidad de gobernante, aunque con unas perspectivas que no serían equiparables, por supuesto, a las que tuvieron los neoplatónicos con el desaparecido y frustrado Juliano.

Si éstos son los datos que nos proporcionan su *Vita*, acudamos a sus propios escritos para analizar a través de su cálamo cuál era su pensamiento⁶⁴. Como advertíamos, el único comentario a la República que conservamos es el de Proclo. Fundamentalmente a partir de éste comentario y del que dedicó al *Alcibíades* platónico podemos vislumbrar su pensamiento en este campo. Indudablemente el mayor interés radica en su *In Rem publicam*⁶⁵. Éste no es el típico comentario *lemma a lemma*, tipo *Timeo*, sino que se trata de diez y siete disertaciones sobre tópicos seleccionados a partir del diálogo platónico, que siguen el orden expositivo de la *República* platónica. Esto es, se trata de una especie de recopilación de ensayos, cuya unidad reside en que todos ellos tienen como conexión puntos concretos del diálogo platónico. De estos ensayos, los más extensos son los que versan sobre la armonización de Homero y Platón⁶⁶ superando la *República* platónica, de la que el poeta de Quíos es expulsado, y la exégesis del mito de Er⁶⁷. Las disertaciones I-VI⁶⁸ se relacionan con los tres primeros libros del diálogo platónico, las

⁵⁹ 16.

⁶⁰ Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V: Prólogo y Genealogía de los Dioses)*, (Sevilla 1981) 195-196.

⁶¹ *Vita Procli* 13.

⁶² Cf. G. Martano, *Proclo di Atene* (Napoli 1974) 11-12.

⁶³ *Vita Procli* 29.

⁶⁴ Cf. E. A. Ramos Jurado, “Μεταβολή πολιτειῶν. La teoría política a fines del mundo antiguo: Proclo”, *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos* (Jaén 1982) 371-376.

⁶⁵ A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' Commentary on the Republic* (Göttingen 1980).

⁶⁶ I 69-205 Kroll.

⁶⁷ II 96-359 Kroll.

⁶⁸ Falta la disertación II, que versaba sobre los razonamientos de Sócrates contra la definición de justicia ofrecida por Polemarco.

VII-XIV con los libros IV-IX y las XV-XVI con el libro X, mientras que la XVII es una especie de apéndice sobre las críticas, a nivel expositivo, de Aristóteles a la *República*. Los puntos tratados versan —aparte del lógico estudio preliminar, la primera disertación, sobre el objeto, género literario, tiempo, lugar y personajes del diálogo platónico—, sobre la justicia (III), sobre los moldes teológicos con los que hay que contemplar a la divinidad (IV), sobre las opiniones de Platón sobre la poética (V), la defensa de Homero contra Platón (VI), sobre la tripartición del alma humana y las cuatro virtudes (VII), sobre las virtudes comunes a los dos sexos y educación común (VIII), sobre las demostraciones de Teodoro de Asina referentes a la identidad de la virtud en los dos sexos (IX), sobre el amor a la sabiduría de los filósofos y la *philomathía* del vulgo (X), sobre el Bien (XI), sobre el mito de la caverna (XII), sobre el discurso de las Musas en la *República* (XIII), sobre la supremacía de la conducta justa sobre la injusta (XIV), sobre los principales temas del libro X de la *Res publica* (XV), sobre el mito de Er (XVI) y sobre las críticas de Aristóteles al diálogo platónico (XVII). Lógicamente, por la temática tratada, las disertaciones más interesantes para nuestro propósito son la I⁶⁹, VII⁷⁰, XIII⁷¹ y XIV⁷². Como se evidencia, el peso de lo político en Proclo, en el conjunto de la obra, es secundario. En efecto, nuestro autor reconoce que el σκοπός del diálogo⁷³ ha sido objeto de controversia durante siglos. ¿Es la *República* una obra cuyo centro de interés es la justicia o el régimen político? En tiempos antiguos, dice Proclo⁷⁴, muchos pretendían que la finalidad del diálogo platónico era tratar sobre la justicia, basándose en que es el primer punto que se aborda, en que el tema del régimen político está en función del tema de la justicia, y en determinados pasajes en que Sócrates insiste en ello. Sin embargo, otros⁷⁵, “no menos numerosos y que no escriben con menores garantías consideran que el propósito es tratar sobre el régimen político (περὶ πολιτείας) y si la primera cuestión se refiere a la justicia (περὶ δικαιοσύνης), no es porque sea el tema principal, sino porque procura un acceso más directo⁷⁶ al examen del régimen político.”⁷⁷ Prueba de ello, prosigue nuestro autor, es que Aristóteles y Teofrasto denominan a la obra *República*, el primero de ellos⁷⁸ “cuando realiza un resumen de esta obra dice expresamente que <<él hace un resumen de la *República*>>⁷⁹ y la denomina del mismo modo en el *Sysitico* y de forma similar en el *Político*”⁸⁰, mientras que el segundo lo hace “en las *Leyes* y en otros muchos pasajes”⁸¹. Como segunda prueba de quienes defienden este punto de vista, Proclo aduce⁸² el testimonio del propio Platón en *Leyes*⁸³ y *Timeo*⁸⁴, pasajes en que se evidencia que el propósito de Platón había sido tratar sobre los regímenes políticos, sobre la estructura del Estado. Por su parte, nuestro autor se muestra⁸⁵ ecléctico, pues cree que ambas posiciones tienen su parte de razón y no son contradictorias: lo que es en el alma individual la justicia lo es el régimen político en la ciudad. Esto es, Platón ha partido del análisis de la justicia en tanto ella es la constitución en un solo individuo para pasar luego a la investigación de la constitución mejor en tanto que ella es la justicia en la colectividad. Interpretación que, según Proclo⁸⁶, corrobora Platón con la imagen de las letras pequeñas y mayores⁸⁷.

Para Proclo el Estado es una parte del Todo, un microcosmo reflejo de la estructura del macrocosmo o Todo: “la ciudad es una copia del Todo (εἰκὼν τοῦ παντός)”⁸⁸. Para nuestro autor⁸⁹ lo que Platón enseña a los que se dedican a la ciencia política es que el cambio de las constituciones, desde la más elevada a las siguientes, no se produce por necesidad, “sino como un proceso capaz de poner de relieve especialmente la degradación regular de la vida humana, degradación que se produce a través de términos medios

⁶⁹ I 5-19 Kroll.

⁷⁰ I 206-235 Kroll.

⁷¹ II 1-80 Kroll.

⁷² II 81-83 Kroll.

⁷³ I 7.5-14.14 Kroll.

⁷⁴ I 7.9-8.6 Kroll.

⁷⁵ I 8.6-11.4 Kroll.

⁷⁶ De acuerdo con la conjetura de A.-J. Festugière εὐθυπρότερον (adv.) (*Proclus, Commentaire sur la République* [Paris 1970] I p. 24 n. 5). Kroll edita como *locus corruptus* εὐρυπρόσωπον.

⁷⁷ I 8.6-10 Kroll.

⁷⁸ *In R.* I 8.12-15 Kroll.

⁷⁹ *Fr.* 181 R.

⁸⁰ B 1, 1261 a 6.

⁸¹ *In R.* I 8 15-16 Kroll.

⁸² *In R.* I 9.17-10.17 Kroll.

⁸³ 739 a 6-b 1.

⁸⁴ 17 c 1-3.

⁸⁵ I 11.5-14.14 Kroll.

⁸⁶ *In R.* I 13.9-15 Kroll.

⁸⁷ *R.* 368 d 2-7.

⁸⁸ *In R.* II 3.6 Kroll.

⁸⁹ II 1.4-4.22 Kroll.

siempre semejantes a los precedentes”⁹⁰. Con “términos medios” se refiere Proclo a que no se pasa directamente del régimen de los mejores al del populacho (democracia/oclocracia), sino por etapas (timocracia y oligarquía), conservándose siempre una cierta semejanza entre el régimen inferior y aquel del que procede.

Al ser el Estado una copia del Todo, su estructura social refleja la estructura del Todo: “los jefes son semejantes a los dioses causantes de todas las cosas, los auxiliares a los démones compañeros de los dioses, los cuales mantienen inquebrantable el orden del mundo y refrenan la turbación surgida de las partes inferiores”⁹¹. En la disertación VII⁹² Proclo aborda el tema de las virtudes políticas⁹³ y nos informa de que la φρόνησις debe ser poseída por quien gobierna el Estado, ya que precisa deliberar, discernir lo bueno y lo malo; la ἀνδρεία es apropiada para la clase guerrera, “que vela por la ciudad”⁹⁴ tanto contra los enemigos externos como internos, siendo los segundos “quienes intentan rebelarse contra el Estado”⁹⁵, y finalmente la σωφροσύνη es esencial para la última clase, ya que “por superabundancia de bienes necesarios” puede llegar a identificar lo material con la felicidad y el bien⁹⁶. Cuando cada clase, añade nuestro autor, ha recibido su virtud propia, “la tarea de la justicia (δικαιοσύνη) resulta patente”⁹⁷, consistirá en que cada clase asuma su papel, su lugar, y no intente usurpar el de la otra clase, de forma que “cada uno viva en el lugar que le ha sido asignado por la ciencia política.”⁹⁸ Además, cuando Proclo⁹⁹ coordina la exégesis del mito de las razas hesiódicas con Platón concluye que el fundador de la Academia ha atribuido el oro a los guardianes en tanto que no están contaminados por la materia, la plata a los auxiliares en tanto que están emparentados con los guardianes y reciben de ellos razón y educación, y el bronce e hierro a los mercenarios, ya que sufren pasiones materiales. Como se pone en evidencia lógicamente la sociedad de Proclo es clasista y cerrada. Él pertenecía, aun en medio de un mundo que no le placía, a la clase privilegiada y veía todo en función de él y los privilegios que compartía con unos pocos.

El hombre de Estado que imitará al Demiurgo (sea supremo o parcial)¹⁰⁰ llevará, pensaba, una vida ἀσπασίαςτων, habrá recibido *paideía* y poseerá todo en común, ocupaciones, bienes de fortuna y todo “lo intermedio”¹⁰¹. Esta *paideía* consistirá en la educación en la *mousiké* y en la gimnástica¹⁰², junto con la ciencia que versa sobre el orden universal y el buen momento de fecundidad o no¹⁰³, sacrificios, actos culturales, hieroscopia y cualquier otra disciplina concerniente al buen gobernar¹⁰⁴. Con un gobernante así el Estado se mantendrá. Pero si surge una disensión entre los jefes, el régimen político óptimo caerá¹⁰⁵, produciéndose la μεταβολή τῆς ἀρίστης πολιτείας. Por supuesto, aclara nuestro autor¹⁰⁶, no podemos pensar que el régimen va a caer merced a la clase inferior, al bajo pueblo, pues para eso existen los auxiliares, especies de démones en el plano cívico, que los reprimirán “del mismo modo que los démones del Todo reprimen las almas parciales cuando se ponen a gritar tumultuosamente”¹⁰⁷. Esta disensión, causante de la ruptura de la *politeía* ideal, se produce, siguiendo a Platón, por un error en el cálculo del buen momento de la unión sexual¹⁰⁸, razón la que se produce una mala concepción. De ahí que los jefes de la segunda generación, “a causa de su concepción inoportuna”¹⁰⁹, no sean ni εὐφύεις con vistas a la educación ni εὐτυχεῖς en el sentido de que no estarán unidos a la revolución apropiada, se despreocuparán de las Musas¹¹⁰ y “ya no proseguirán el programa completo educativo”¹¹¹, y, aun cumpliéndolo, lo harán con desidia, con negligencia (ἀμελῶς)¹¹², recibiendo, por tanto, una mala

⁹⁰ II 2.3-5 Kroll.

⁹¹ II 3.6-10 Kroll.

⁹² I 206.6-235.21 Kroll.

⁹³ I 215.28-217.5 Kroll.

⁹⁴ I 216.5 Kroll.

⁹⁵ I 216.8-10 Kroll.

⁹⁶ I 216.13-18 Kroll.

⁹⁷ I 26.23-24 Kroll.

⁹⁸ I 216.26-27 Kroll.

⁹⁹ II 74.26-78.11 Kroll.

¹⁰⁰ II 8.15-21 Kroll.

¹⁰¹ II 4.3-6 Kroll.

¹⁰² II 72.30-73.1 Kroll.

¹⁰³ II 73.2-7 Kroll.

¹⁰⁴ II 73.20-26 Kroll.

¹⁰⁵ II 3.4-5; II 3.11-12 Kroll.

¹⁰⁶ II 3.5-6 Kroll.

¹⁰⁷ II 3.13-16 Kroll.

¹⁰⁸ Cf. Plato, *R.* 546 c 7-d 3.

¹⁰⁹ II 5.6-7

¹¹⁰ Cf. Plato, *R.* 546 d 6.

¹¹¹ II 5.8-9 Kroll.

¹¹² II 5.10 Kroll.

formación e incapaces, además, de imponer a sus sucesores el conveniente programa educativo, al que irán reduciendo a la pura gimnástica¹¹³. “Necesariamente, pues, los jefes de la tercera generación, que son por lo demás incultos (ἀπαιδεύτως)”¹¹⁴, llevarán a una confusión de las clases políticas, de forma que los jefes de la cuarta generación serán “sediciosos”¹¹⁵, cada uno aspirando a ocupar el primer puesto,¹¹⁶ cuando lo mejor para ellos, para estos seres mal nacidos, sería “ser gobernados más que gobernar.”¹¹⁷ Por tanto, la única salvación del Estado es la existencia de un gobernante dotado de la formación suficiente y adecuada como para regir su destino. Podemos suponer, pues, lo que pensaría sobre los dirigentes coetáneos, ejemplos para él de todo lo que se debería tratar de evitar: mala formación y mal gobierno. Disensión, falta de cultura, incuria de los formadores, descuido de la formación en la μουσική y tendencia a formar sólo en la gimnástica¹¹⁸, males de malos gobernantes.

Aludamos, para concluir, a dos cuestiones. La primera de ella no nos debe extrañar procediendo de un neoplatónico en que todo está articulado como macrocosmos y microcosmos. Si la tendencia del hombre y del universo entero es formar una unidad con la divinidad, lo opuesto a la disensión, “el fin de la constitución mejor es, pues, la unión”, que evitaría la μεταβολή πολιτειῶν. La unión de los miembros con la cabeza regente, bien formada eso sí, no como en sus tiempos.

El segundo punto que quisiéramos abordar consiste en que Proclo pasa casi por alto, lo cual es sintomático, los distintos sistemas políticos que el fundador de la Academia estudiaba en su obra y, por supuesto, no los analiza independientemente. Como es lógico, por la época que le tocó vivir, pero con raíces más profundas, en su disertación XIV¹¹⁹, que versa sobre los tres argumentos que demuestran que es más feliz el justo que el injusto, parafraseando el primer argumento platónico¹²⁰, se extiende en la oposición βασιλεία/ τυραννίς. La primera es un régimen de prudencia, que ordena la ciudad entera, libre y en armonía consigo misma, mientras que el régimen tiránico carece de prudencia, de capacidad de placer, ya que el tirano tiene miedo, siente envidia y recela del súbdito, aparte de que es un régimen “hijo de un único deseo, ilegal, pues encadena todos los demás y a la razón misma, sede de la prudencia”¹²¹. La primera encarnada por Ciro y la segunda por Jerjes¹²². En cuanto a los otros dos regímenes, Proclo sigue manteniendo la oposición democracia/oclocracia como se muestra, por ejemplo, en textos del *In Rem publicam* e *In Alcibiadem*, en la medida en se oponen δῆμος y πλῆθος¹²³, pero, para él, resulta imposible que la democracia sea un poder válido, ya que el pueblo es por naturaleza incapaz de tener ἐπιστήμη¹²⁴. Las raíces aristocráticas ancestrales seguían vivas.

Por tanto, digamos que en el neoplatonismo encontramos unas líneas directrices que subyacen más o menos a los planteamientos individuales, por ejemplo, el anhelo de un gobernante-filósofo o un gobernante asesorado adecuadamente por filósofos, en la tradicional línea platónica, un mantenimiento en el alma de este anhelo, sin querer entrar en conflicto con el régimen establecido sobre todo a partir del Imperio cristiano, y una autocensura en el plano especulativo y, por supuesto, en el de la plasmación de su verdadero pensamiento por escrito. No se querían conflictos con el poder.

¹¹³ II 5.11-12 Kroll.

¹¹⁴ II 5.24-26 Kroll.

¹¹⁵ II 6.1 Kroll: στασιαστικούς.

¹¹⁶ II 6.2 Kroll: πρωτεύειν.

¹¹⁷ II 71.26-27 Kroll.

¹¹⁸ Cf. como resumen de esta posición *In R.* II 79.5-16 Kroll.

¹¹⁹ II 81.1-83.4 Kroll.

¹²⁰ *R.* 577 c 1-580 c 8.

¹²¹ II 81.24-27 Kroll.

¹²² *In Alc.* 150.24-151.1.

¹²³ *In Alc.* 57.2-4.

¹²⁴ *In Alc.* 255.9-14.