

mentir incluso por razones triviales (1, 38)²³. ¿Cómo caracterizar, entonces, a este orador pretendido por Quintiliano? ¿Coincide sin contradicciones con el sujeto que busca formar la filosofía estoica? De hecho, las cualidades de cortesía, amabilidad, moderación y benevolencia han de ser recomendadas encarecidamente al *orator*, pero a veces, según el orador de Calahorra, le sentarán muy bien los opuestos de estas mismas cualidades (*Inst. orat.* 11, 1). Esto debido, al parecer, a que Quintiliano está pensando en el sujeto político, el filósofo estadista, para el que son determinantes, como para todo buen orador, las circunstancias de tiempo y lugar (11, 1), en el horizonte desplegado, tal vez, por la enseñanza de Isócrates, quien concibe la retórica como *philosophía politiké*.

En definitiva, Quintiliano, además de ser un gran compilador de la tradición retórica en su *Institutio oratoria* (cosa que evidentemente nadie pone en duda, pues esta obra representa más de veinte años de meditación y docencia), ofrece también —aunque muchos comentaristas no lo reconozcan con suficiente claridad— una filosofía original para resolver los acuciantes problemas romanos del siglo I, lo que quedará como legado educativo a la posteridad en el ideal del *vir civilis vereque sapiens* (cf. XI, 1, 135), es decir, aquel ciudadano que es verdaderamente sabio, y que para esto ha de ser formado, atendiendo a su propia personalidad, por los mejores maestros, los que deben, además del arte retórico, enseñar la virtud política y ocupar sus más altas energías en la educación pública.

[23] Respecto a estas exigencias propuestas por Quintiliano y su relación con la formación del “buen romano”, cf. P.A. MEADOR, P.A.: “Quintiliano y la *Institutio oratoria*”, en *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Ed. J.J. Murphy, Madrid: Gredos, 1989, p. 242.

CAPITULO 2

La filosofía política de Proclo

Jesús de Garay
Universidad de Sevilla

1. Introducción

Se suele considerar erróneamente que el neoplatonismo, frente a las indicaciones de Platón, desatiende la reflexión política¹. Este reproche a los pensadores neoplatónicos se encuentra ya entre sus contemporáneos, como Temistio, quien les echa en cara que no se dignan a ocuparse de la vida pública, aislándose en sus contemplaciones².

[1] Cf. O'MEARA, D.: *Platonopolis. Platonic Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 198-9. Desde el punto de vista de la acción política, no parece que los escritores neoplatónicos se desentendiesen de la vida política: “political action and sometimes even political projects are not uncommon in the lives of the Neoplatonist philosophers” (p. 26).

[2] Cf. WATTS, E.J.: *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley: University of California Press, 2008, pp. 17-18. Sin embargo, “Themistius’s criticism is unrepresentative of the historical reality. Even those pagans philosophers most dedicated to a life of contemplation acted in accordance with the norms of conduct expected of men in their social position. For these men, the code of *paideia* represented nothing less than an outline of ideal and virtuous living. In fact, in their view, a truly virtuous life depended upon the possession and exercise of a set of personal, social and religious excellences”. La misma vida de Proclo confirma esta implicación en la política (pp. 100-118). A su vez Damascio rechaza expresamente una vida virtuosa que se desentienda de la vida pública (p.17). Y desde luego, no faltan maestros neoplatónicos que son personalidades influyentes en los gobiernos de las ciudades o del imperio, como p.ej. Plutarco de Atenas, que era “one of the more important figures in Athenian civil government” (p. 95). Se pueden aducir otros muchos ejemplos, como el mismo Plotino, y algunos especialmente obvios, como el emperador Juliano, o Boecio en el mundo latino. En cualquier caso, la participación en la

Sin embargo, ya en Plotino, las virtudes políticas están en la base de todas las demás virtudes. Porfirio, y después, sobre todo, Jámblico, desarrollarán ampliamente una consistente doctrina política, continuada en el neoplatonismo de Atenas y de Alejandría. Esta filosofía política se proclama fiel a las enseñanzas de Platón (al hilo de los diálogos *Gorgias*, *República* y *Leyes*). Desde Atenas y Alejandría se difundirán las doctrinas políticas de Platón en Bizancio y Bagdad, y desde allí al conjunto del pensamiento medieval.

En este contexto tiene especial interés la doctrina política de Proclo, porque —frente a otros autores, como Jámblico— disponemos de un largo escrito de carácter político (su *Comentario a la República*)¹. Además, la *Vida de Proclo*, escrita por Marino², recoge numerosas indicaciones

vida pública —especialmente a partir del s.IV— suponía con frecuencia entrar en controversias religiosas, especialmente entre el cristianismo y el paganismo; y en este debate participaron muy activamente quienes estaban vinculados al neoplatonismo, ya fuesen cristianos o paganos. Acerca de Alejandría, cf. Christopher Haas, *Hellenism and opposition to Christianity in Alexandria*, en: William V. Harris y Giovanni Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden, Brill, 2006, pp. 217-229. En el caso concreto de Proclo, su exilio a Lidia estuvo con toda probabilidad determinado por la transformación del culto del Partenón: “Proclus does not take this crisis passively. He protests, he intervenes with the authorities, he has to leave the city” (Robin Lane Fox, *Movers and Shakers*, p. 33, en: Andrew Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 19-50).

[1] Para una introducción general a este escrito, cf. M. Abbate, *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Milán, Bompiani, 2004, introducción, pp. 13 -138. Sobre las vicisitudes de la *República* en la Antigüedad, cf. M. Vegetti y M. Abbate, *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Nápoles, Bibliopolis, 1999.

[2] Cf. SAFFREY, H.D y SEGONDS, A.P.: (eds.), *Proclus ou sur le bonheur*, París: Les Belles Lettres, 2001. Hay edición en castellano: cf. MARINO DE NEÁPOLIS: *Proclo o de la felicidad*, Irún: Iralka, 1999. En la introducción a la edición de Saffrey-Segonds (pp. LXIX-C) se encuentra una detallada exposición de la división de las virtudes en la tradición neoplatónica, desde Plotino a Eustrato de Nicea. Aunque el esquema básico se repite en los diferentes autores, sin embargo hay algunas diferencias significativas: por ejemplo, las virtudes paradigmáticas aparecen sólo en Porfirio, Damascio y Olimpiodoro; a su vez, las virtudes teúrgicas son mencionadas por Marino, Damascio, Olimpiodoro, Pselo y Eustrato (pp. LXXI). En el nivel inferior de las virtudes, en primer lugar Proclo (*Comentario al Alcibiades*, 96, 7-16), y después Marino, Damascio y Olimpiodoro, añaden dos tipos de virtud por debajo de las virtudes políticas: las virtudes naturales (φυσικαί) y las virtudes morales (ἠθικαί): cf. pp. LXXXI. Además de los autores señalados, encontramos este esquema básico de clasificación de las virtudes en Macrobio, Silesio, Hierocles, Ammonio, Filopón, Simplicio, en los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, en Elías, en David y en Pseudo Elías (pp. LXX-LXXI): se trata por tanto de una caracterización de las virtudes que —en sus aspectos fundamentales— encontramos recogida en numerosos autores de filiación neoplatónica.

sobre el valor de las virtudes políticas en la biografía de Proclo³. Aparte hay numerosas observaciones políticas en muchos de los otros escritos conservados de Proclo (*Comentario al Alcibiades*, *Tria opuscula*, etc.). En todo caso, las doctrinas de Proclo influyen, directa e indirectamente, por distintas vías, y de modo diverso, en diferentes tradiciones medievales.

Me referiré en primer lugar a la filosofía política del neoplatonismo en general; a continuación, señalaré algunos aspectos específicos de la filosofía política de Proclo; y por último me referiré a algunos momentos de la recepción de la filosofía política neoplatónica —y en especial de Proclo— en el pensamiento medieval.

2. La filosofía política del neoplatonismo

Plotino distingue las virtudes políticas de las virtudes superiores⁴. Nos asemejamos a Dios principalmente por las virtudes superiores y no tanto por las virtudes cívicas:

«Al decir Platón que el asemejamiento a Dios es una huida de las cosas de acá, al no dar el nombre de virtudes sin más a las que entran en juego en la vida cívica, sino añadirles el calificativo preciso de ‘cívicas’⁵, y al llamar en otra parte ‘purificaciones’⁶ a todas ellas, está claro que distingue dos clases de virtud y que el asemejamiento no lo concibe como debido a la virtud cívica»⁷.

[3] La escala de virtudes que Marino considera en la vida de Proclo abarca siete grados: virtudes naturales, morales, políticas, purificadoras, contemplativas, teúrgicas y un séptimo grado de virtudes que están más allá de la condición humana (ὕπερ ἄνθρωπον): *Vida de Proclo*, 3, 1-7.

[4] Cf. *Enéadas* I-2 (19). Así pues, esta distinción entre dos grados diferentes de virtud viene exigida, según Plotino, para comprender dos modos distintos de referirse a la virtud por parte de Platón: de un lado, la doctrina de las virtudes políticas expuesta en *República*, IV, 427e - 444e; y del otro lado, la consideración de la virtud como purificación de lo corporal (*Fedón* 67b - 69c), virtud que posibilita la semejanza con Dios (*Teeteto* 176ac). Se trata de las mismas cuatro virtudes clásicas (*phrónesis*, *andria*, *sophrosýne* y *dikaiosýne*) pero consideradas en dos grados diferentes: como virtudes políticas y como virtudes purificadoras.

[5] Cf. *República*, IV, 430c.

[6] Cf. *Fedón* 69c.

[7] *En.*, I-2,3, 6-11: Λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἀπλῶς διδοῦς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικός γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθήροισι λέγων ἀπάσας δὴλὸς τὴν εἶναι διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθεὶς. Sigo la traducción de J. Igal (*Enéadas*, Madrid, Gredos, 1982).

No obstante, las virtudes políticas implican un perfeccionamiento, pues «nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y, en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo más eximio en todo punto»⁸.

En *Sentencias*, 32, Porfirio⁹ amplía y sistematiza las indicaciones de Plotino, clasificando las virtudes en cuatro niveles: 1) virtudes políticas (πολιτικαί); 2) virtudes purificadoras (καθαρτικαί); 3) virtudes contemplativas (θεωρητικαί); 4) virtudes paradigmáticas (παραδειγματικαί).

Porfirio caracteriza las virtudes políticas (φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη)¹⁰ como un estadio previo y necesario para alcanzar las virtudes superiores¹¹. Son virtudes de orden práctico, que se refieren a la acción (κατὰ τὰς πράξεις)¹², a la actividad (ἐνέργεια), conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν)¹³. Y suponen —a la manera estoica— el cumplimiento racional del deber (τὰ καθήκοντα)¹⁴.

Se trata de virtudes del alma que ha de vivir en un cuerpo¹⁵. Se refieren a la vida en grupo o en comunidad, y enseñan a no dañarse unos a otros¹⁶. Siguiendo a Plotino, Porfirio señala que las virtudes políticas imponen medida a las pasiones (μετριοπάθεια)¹⁷. En el nivel de

las virtudes políticas, el alma está desviada de su ser verdadero porque está orientada hacia el cuerpo y hacia la ciudad: son virtudes propias del hombre que vive sólo conforme a su naturaleza corporal. No obstante, quien posee las virtudes políticas es un hombre bueno (σπουδαῖος)¹⁸.

A diferencia de las virtudes políticas, las purificadoras no atienden a la dependencia corporal del alma, sino que reducen al mínimo la unión del alma con lo corporal y tienen como objetivo la ἀπάθεια estoica. Son todavía virtudes del alma unida al cuerpo, pero donde el alma está más atenta hacia lo inteligible¹⁹. Quien las posee es un δαίμων, un ser intermedio entre el hombre y dios. Más allá están las virtudes contemplativas, por las que el alma se hace un dios, y donde está ya enteramente vuelta hacia el intelecto²⁰. Por último, las virtudes paradigmáticas ya no son propias del alma sino del intelecto, y son los modelos eternos de las virtudes²¹. Quien las posee es padre de los dioses²².

De Jámblico no conservamos su tratado sobre las virtudes. No obstante, parece que Jámblico desarrolló aún más la clasificación de las virtudes²³, que será utilizada por autores neoplatónicos posteriores, como Proclo²⁴. Por encima de las virtudes paradigmáticas ponía las virtudes teúrgicas; y por debajo de las virtudes políticas incluía las virtudes naturales (por ejemplo, la valentía en el león) y las virtudes

[8] *En.*, I-2,2, 14-18: Αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἅς ἄνω που εἵπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὄλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς ἀφαιροῦσαι τῷ ὄλως ἀμείνονι.

[9] Cf. Porphyre, *Sentences*, Brissson, L. (ed.), Paris, Vrin, 2005. Cf. 32, 1-5: Ἄλλαι αἱ ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ πρὸς θεωρίαν ἀνιόντος καὶ διὰ τοῦτο λεγομένου θεωρητικοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ ἤδη τελείου θεωρητικοῦ καὶ ἤδη θεατοῦ, καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ νοῦ, καθ' ὃ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρός: "Unas son las virtudes del ciudadano, otras son las virtudes del que asciende hacia la teoría y por ello es denominado teórico, otras diferentes son las virtudes del que ya es perfectamente teórico y ya es contemplativo, y por último son distintas las virtudes de la inteligencia, en tanto que es inteligencia y que está separada del alma".

[10] Cf. 32, 10-14. Sobre el origen y la tradición del canon de estas cuatro virtudes, cf. Saffrey-Segonds, *o.c.*, pp. XLIV-XLV.

[11] Cf. 32, 20-21: καὶ πρόδρομοί γε αἱ πολιτικαὶ τῶν καθάρσεων.

[12] Cf. 32, 8.

[13] Cf. 32, 31.

[14] Cf. 32, 7-8.

[15] Cf. 32, 21-23.

[16] Cf. 32, 8-10: διὸ πρὸς κοινωνίαν βλέπουσαι τὴν ἀβλαβῆ τῶν πλησίων ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας πολιτικαὶ λέγονται.

[17] Αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι (32, 6). Cf. también 32, 29-32: Ἡ μὲν οὖν κατὰ

τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται, τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν, ἢ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἢ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. Cf. Brissson, L., *o.c.*, pp. 629 y 631: este término aparece ya en Diógenes Laercio (V, 31) para designar el ideal ético aristotélico (μετριοπαθής) frente al estoico (ἀπαθής).

[18] Cf. 32, 91.

[19] Cf. 32, 95-140.

[20] Cf. 32, 55-57: Ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς καὶ τὰς πολιτικὰς, νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης. Se trata siempre de las mismas cuatro virtudes (*phrónesis, andria, sophrosýne y dikaiosýne*) pero ahora como virtudes intelectivas, es decir, como virtudes de un alma enteramente atenta a lo inteligible: cf. 32, 57-62.

[21] Cf. 32, 63-70.

[22] Cf. 32, 90-94: Διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ. Acerca de la expresión "padre de los dioses", cf. Brissson, L., *o.c.*, pp. 639-640, y también Saffrey-Segonds, *o.c.*, pp. XCV-XCVI.

[23] Cf. O'MEARA, D., *o.c.*, pp. 46-48

[24] Cf. *In Alcib.*, 96, 7-22 (cf. Segonds, A.-Ph., ed., *Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2003). En Marino y en Damascio, p.ej., aparece la escala de virtudes propuesta por Jámblico, como modo de elaboración de las biografías de Proclo y de Isidoro.

éticas (adquiridas por algunos animales y por los niños), que son las que se adquieren por la educación de las costumbres y por la opinión recta, pero que no requieren del ejercicio de la razón²⁵. En esta escala de virtudes, las políticas son las primeras que exigen el uso de la razón para ordenar todo lo corporal, y son las primeras específicamente humanas²⁶.

El plan de estudios introducido por Jámblico y seguido después también en las escuelas de Atenas y Alejandría, hace corresponder una escala de las ciencias²⁷ con esta escala de virtudes, así como una escala de los textos que han de estudiarse en cada nivel.

Las virtudes políticas en el plan de estudios de Jámblico se corresponden con la adquisición de las ciencias prácticas, y los textos básicos eran el *Alcibiades Primero* de Platón para la ética, y el *Gorgias* para la política. No obstante, de forma preliminar se estudiaban también los escritos de Aristóteles (en especial las tres *Éticas* y la *Política*). Entre los comentarios al *Alcibiades* conservamos el de Proclo y el de Olimpiodoro; del *Gorgias* sólo conservamos el de Olimpiodoro.

Queda abierta la cuestión de por qué Jámblico no incluye *República* o *Leyes* en dicho curriculum. No parece que se deba a desinterés por la política, sino más bien a razones didácticas o de otro tipo, ya que Jámblico recurre a textos y doctrinas de la *República* para exponer su pensamiento²⁸. En cualquier caso, está convencido de que en ese diálogo

Platón expresa doctrinas pitagóricas²⁹, y de que la ciencia política fue enseñada por Pitágoras a sus discípulos. El régimen de vida de las comunidades pitagóricas sería precisamente el descrito en la *República*.

En el ascenso hacia la divinización, el primer estadio corresponde a las virtudes políticas. Tales virtudes se adquieren únicamente en un Estado regulado por leyes que imitan el modelo divino. Esta imitación es posible si se posee la sabiduría (φρόνησις), que dirige a las demás virtudes, y que procede de la hipóstasis trascendente de la Inteligencia, estableciendo así una comunidad entre los hombres y los dioses.

El descenso del alma ya divinizada a la sociedad —a la caverna— implica un nuevo contacto con lo corporal, y por consiguiente un renovado ejercicio de las virtudes políticas, que ahora se aplican en un doble sentido como actividad legislatora y como acción judicial³⁰. Por una parte, el sabio que ha alcanzado una alta comprensión de lo inteligible vuelve su mirada a la sociedad real en la que vive para intentar organizarla de acuerdo con la ciencia política que ha adquirido. Por otra parte, su sabiduría política le posibilita aplicar sentencias justas en los conflictos sociales y establecer penas justas a las faltas o delitos cometidos. De este modo, el descenso del alma divinizada a la acción política concreta se traduce en una divinización del Estado, en tanto que la vida pública se organiza de acuerdo con el modelo divino³¹. Las referencias platónicas a Minos, quien legislaba de acuerdo con las enseñanzas de Zeus, son igualmente recogidas por Plotino³², quien

[25] Probablemente la inclusión de las virtudes éticas y naturales en el esquema neoplatónico procede de las indicaciones de Aristóteles: cf. *Ética a Nicómaco*, II-1, 1103a 14-18, donde se distinguen las virtudes dianoéticas —que se adquieren principalmente por la enseñanza— y las éticas —que se adquieren por la costumbre; asimismo cf. VI-13, 1144b 1-9, 30-37, en lo relativo a las virtudes naturales. Vid. al respecto, Saffrey-Segonds, *o.c.*, pp. LXXXIII-LXXXV.

[26] Algunas de las cartas de Jámblico (a Dyscolios y a Agrippa) y otra de Sopatros a Himerios muestran las implicaciones políticas de la filosofía de Jámblico: cf. Dominic J. O'Meara, *A Neoplatonist Ethics for high-levels Officials: Sopatros' Letter to Himerios*, en: Andrew Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 91-100.

[27] Cf. O'MEARA, D.: *o.c.*, p.54: "it is at least clear that Iamblichus accepts the (Aristotelian) division of the theoretical and practical sciences, which means that ethics and politics must, in his view, have a place in philosophy and are subordinate to higher theoretical sciences, in particular mathematics, which appears to provide paradigms in politics for political constitutions, equality, harmony, moral improvement, and the good of citizens in general".

[28] Cf. O'MEARA, Dominic J.: «Plato's *Republic* in the School of Iamblichus», en *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Vegetti; M. y Abbate, M. (eds.), Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 193-205. Es el caso p.ej. de la imagen de la línea para desarrollar la doctrina de la gradación de la realidad y del conocimiento, así como la imagen de la caverna para mostrar

el itinerario de la divinización del alma (p. 205).

[29] "Iamblichus' belief that the *Republic* expressed Pythagorean philosophy, a belief confirmed, it seemed to him, by documents that we recognize today as pseudo-Pythagorean plagiaries of the *Republic*, would have given the dialogue considerable importance in his eyes, expressing an ancient wisdom inspiring Plato and relating to other ancient wisdoms, Greek and barbarian, in which Iamblichus was interested, that of the Egyptians, the Chaldeans, and others" (O'Meara, *o.c.*, pp. 204-205).

[30] Cf. O'MEARA, DOMINIC J.: *Platonopolis*, pp. 56-60: el punto de apoyo en Platón de algunos autores neoplatónicos (como Elías) es *Gorgias*, 464b, donde se compara la gimnástica y la medicina a dos formas de política: la legislativa y la judicial. Ésta sería la división esencial de la filosofía práctica, frente a la división aristotélica en ética, economía y política, criticada en la escuela de Alejandría por basarse únicamente en criterios cuantitativos.

[31] Cf. O'MEARA, *o.c.*, pp. 69ss. La neoplatónica divinización del Estado —en tanto se traduce en una ordenación racional de la vida pública, cargada a su vez de connotaciones religiosas— encontrará un perfecto referente en la ideología del imperio bizantino (y posteriormente en la teoría política islámica).

[32] Cf. *En.*, VI-9, 7, 20-28. Cf. O'Meara, *o.c.*, pp. 74-76.

subraya el nexo entre producción (ποίησις) y conocimiento³³.

Dicha ordenación del Estado es una consecuencia de la fecundidad del alma divinizada, según Platón. Quienes son fecundos según el alma, engendran «el conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y a las familias, cuyo nombre es medida y justicia»³⁴. El político ordena la actividad pública de un modo semejante a como el demiurgo del *Timeo* ordena el mundo físico³⁵. En particular, la Providencia divina es el aspecto de la vida divina que se corresponde con la acción política³⁶.

3. La filosofía política de Proclo

Proclo prosigue la doctrina sobre las virtudes políticas³⁷ de Porfirio y Jámblico, y asume el plan general de estudios establecido por Jámblico, también en lo referente a la política. Pero no conservamos su comentario al *Gorgias*, que sería el lugar propio para analizar su doctrina política.

A cambio disponemos de un comentario a la *República* de Platón, que no es un tratado unitario y ceñido al texto de *República* (como

[33] Cf. *En.*, III-8. “thus political action, as indeed all action, may arise as a result that accompanies the fulfilment of philosophical knowledge” (O’Meara, *o.c.*, p. 75).

[34] Cf. *Banquete*, 209a3-b1: φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν. Ὡν δὴ εἰσι, καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες, καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὐρετικοὶ εἶναι: πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακοσμήσεις, ἧ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη. Sigo la traducción de M. Martínez Hernández (Madrid, Gredos, 1986)

[35] Cf. LUC BRISSON: *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, pp. 50-54: “le terme δημιουργός désigne non seulement tout artisan spécialiste en métallurgie, en construction, en peinture, en modelage de cire et en tissage, mais aussi, en Grèce occidentale, un magistrat très important. Voilà pourquoi, dans le *Timée*, le δημιουργός apparaît d’une part comme un colonisateur ou un fondateur de cité, et d’autre part comme un maître de la persuasion” (p. 50); “le δημιουργός est le représentant juridique de l’ordre du tout qu’il doit enseigner à l’espèce immortelle de l’âme humaine, et auquel celle-ci a le devoir de se soumettre” (p. 51).

[36] “Political action, for the Neoplatonist, as an imitation of the providential aspect of divine life, is linked, as we have seen, to the higher level of divinization represented by the theoretical life, in the sense that it expresses and derives from the theoretical life: political action issues from knowledge, from the fecundity of knowledge in so far as knowledge shares in the fecundity of the absolute God” (O’Meara, *o.c.*, p. 78).

[37] Cf. *In Remp.*, VII.

suelen ser sus comentarios a otros diálogos de Platón), sino que consiste en el análisis de algunas cuestiones particulares (distribuidas en 17 Disertaciones) de dicho diálogo. No todas las Disertaciones tienen un claro carácter político, aunque siempre apuntan directa o indirectamente a cuestiones políticas. Por ejemplo, el análisis platónico de la poética ocupa enteramente las disertaciones V y VI, y en parte la XV; además en la disertación XVI se extiende ampliamente en una interpretación alegórica del mito de Er, que ocupa casi la mitad del texto total de su *Comentario a la República*.

Las consideraciones de carácter directamente político se encuentran principalmente en las disertaciones VII (acerca de las virtudes), en las VIII y IX (acerca de la educación común de hombres y mujeres) y en la XVII y última (una defensa de la doctrina política de Platón frente a las críticas de Aristóteles en el libro II de la *Política*).

Además de su *Comentario a la República*, se encuentran importantes indicaciones de carácter político en otros escritos de Proclo. En particular en su *Comentario al Alcibiades Primero*, en los *Tria Opuscula* y en el *Comentario al Timeo*. En cambio, las indicaciones de tipo político son escasas o nulas en los otros grandes tratados, como los *Elementos de Teología*, la *Teología Platónica* o el *Comentario al Parménides*.

En lo que sigue, me detendré especialmente en dos textos: la VIII Disertación del *Comentario a la República* (nn. 238 y 239 de la edición de Kroll³⁸); y el *Comentario al Alcibiades Primero* (nn. 182-186 de la edición de Segonds³⁹).

3.1. Fines de la ciencia política: lo posible y lo ventajoso

En el contexto de su argumentación a favor de la común educación, virtud y naturaleza de hombres y mujeres señala Proclo: Sócrates «instituye leyes posibles, que cuando son aplicadas, resultan ventajosas para quienes las siguen. Pues éstos son los dos fines de toda ciencia política: mostrar lo posible y lo ventajoso de las prescripciones»⁴⁰. Así

[38] Cf. ABBATE, Michele: (ed.), *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Milán, Bompiani, 2004 (cf. W. Kroll, *Procli Diadochi in Rem Publicam commentarii*, 2 vols., Leipzig, 1899-1901; reimpr. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1965).

[39] Cf. *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 2 vols. (las citas siguen la numeración de Creuzer, recogida por A.-Ph. Segonds).

[40] ὅτι δυνατόν νομοθετεῖ καὶ ὅτι, ἐπειδὴν κρατήσῃ, τοῖς πεισθεῖσιν ὠφέλιμα. δύο γὰρ οὗτοι

pues, la política para Proclo es ciencia, es decir, ofrece un orden racional riguroso que puede ser conocido. Y por tanto, debe seguir a la razón y no a la costumbre, como en este caso de la igualdad entre hombres y mujeres, que es una doctrina racional pero opuesta a las costumbres⁴¹.

Además ese orden político ha de ser posible: de nada valdría una ciencia política ideal si fuese imposible de llevar a cabo. Por eso, la racionalidad política ha de tener en cuenta las posibilidades, es decir, las circunstancias particulares que hacen realizable un ideal de una forma o de otra. Y en cualquier caso, la razón política debe orientarse hacia el bien, pero no hacia el bien en general sino hacia lo más ventajoso y conveniente en cada caso.

Proclo explica a continuación por qué lo posible y lo ventajoso son los fines de la ciencia política (y en particular, de la ciencia legislativa):

«pues la ciencia legislativa es una cierta inteligencia parcial, y por eso también Platón definió la ley como reparto (διανομήν) del intelecto. Pero si es inteligencia, ocupa un tercer nivel respecto al Bien, y un segundo nivel respecto a la Potencia. Pues todo intelecto necesita de potencia para cumplir enteramente lo que le propio. Pero no donde hay potencia, hay también inteligencia. Y es que por naturaleza, más allá de la inteligencia está la potencia».

Es decir, la política es ciencia porque da las razones de la acción política. Pero es una inteligencia parcial, en tanto que presenta sólo un aspecto de la realidad. No es una inteligencia con capacidad infinita para abarcar todos los aspectos de lo real, sino que sólo dispone de una potencia limitada para comprender la realidad en un único sentido. La inteligencia es parcial porque su capacidad es limitada. En consecuencia, la ciencia legislativa presenta la racionalidad de la ley no teniendo en cuenta posibilidades infinitas, sino sólo las posibilidades concretas delimitadas por las condiciones particulares de esa sociedad, de esos legisladores y de esos gobernantes. Han de ser leyes que se puedan cumplir en unas determinadas circunstancias.

Y lo mismo vale respecto al bien, que está por encima de la potencia⁴². Toda potencia es un bien, pero no todo bien es una potencia⁴³. Las leyes tampoco presentan bienes absolutos sino un aspecto parcial del bien, que es aquello bueno o ventajoso para los ciudadanos que están bajo esa ley.

En resumen, si la ciencia legislativa es una inteligencia particular y, como toda inteligencia, depende de la potencia y del bien, entonces habrá de orientarse hacia la potencia (con una potencia particular) y hacia el bien (buscando bienes particulares)⁴⁴. Así pues, la ciencia política debe examinar «qué es posible, con vistas a la elección y qué es ventajoso, con vistas a la obtención. Pues todos eligen cosas posibles y aspiran a obtener las cosas más ventajosas»⁴⁵.

El bien posible no es el Bien en sí mismo (αὐτοαγαθόν), ni tampoco la Forma ideal de todo bien (que se corresponde con lo bello en sí o lo justo en sí), sino el bien en nosotros (τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν)⁴⁶. La ciencia política se refiere al bien que podemos adquirir, no al Bien que nos trasciende; ese bien en nosotros es un bien que toda alma puede conocer y es el bien que toda alma aspira a conseguir en sus acciones.

Esta distancia entre el Bien primero y el bien en nosotros explica que se pueda presentar el orden político de un modo más perfecto e intemporal, o de una forma más imperfecta pero más atenta a los bienes particulares. Proclo⁴⁷ remite a *Leyes V* para mostrar la distinta finalidad de *República*, *Leyes* y un tercer tratado que Platón afirma que escribiría más adelante. El régimen diseñado en *República* es el mejor: en él todo es común porque todos persiguen el mismo bien; ese régimen es propio de los dioses o de seres particularmente divinos; en cambio, el régimen de *Leyes*, aunque participa de la inmortalidad, no tiene el mismo grado de unidad. Y el tercer régimen será uno todavía más alejado de la inmortalidad. Por eso, el régimen descrito en *Leyes* se adapta más a las circunstancias particulares

[42] Cf. 239, 7-8

[43] Cf. 239, 13-14

[44] Cf. 239, 17-24

[45] εἰ δὲ εἰς ἐκείνας βλέπει, τό τε δυνατόν ὀφείλει πανταχοῦ σκοπεῖν εἰς αἴρεσιν καὶ τὸ ὀφέλιμον εἰς τεύξιν· αἴρουνται γὰρ ἕκαστοι τὰ δυνατότα, τυγχάνειν δ' ἐφίενται τῶν ὀφελιμωτάτων (239, 24-27)

[46] Cf. *In Remp.*, I, 269, 16ss.

[47] Cf. *In Remp.*, I, 9, 17ss. Cf. *Leyes* 739.

σκοποῖ πάσης εἰσὶ τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης, ὃ μὲν τὸ δυνατόν, ὃ δὲ τὸ ὀφέλιμον δεικνύς τῶν προσταττομένων (Kroll, *In Remp.*, VIII, 238, 15-19).

[41] Cf. *In Remp.*, VIII, 242, 10ss. Cf. además la Disertación IX, dedicada principalmente a exponer los argumentos de Teodoro de Asine (neoplatónico discípulo de Jámblico) para confirmar y matizar la misma doctrina.

de cada pueblo: no establece una total comunidad de bienes y distingue entre las funciones de hombres y mujeres⁴⁸.

En todo caso, el legislador debe imitar el orden de la Naturaleza, tal como ha sido organizada por el Demiurgo⁴⁹. Por ello, el legislador y el gobernante han de conocer de la manera más científica y precisa el orden del universo y su influencia en las transformaciones de la Naturaleza. Así, por ejemplo, la disolución de la república perfecta⁵⁰ se explica por el error en el cálculo matemático de los tiempos oportunos (καιροί) de la fecundidad y de la esterilidad. El gobernante debe conocer cuáles son los tiempos propicios para las uniones sexuales, para la concepción y para los nacimientos. A causa de estos errores, la disposición corporal de quienes nacen para ser gobernantes no tienen las cualidades necesarias, y termina desapareciendo el régimen perfecto.

La ciencia política, de este modo, no es solamente una ciencia matemática, sino además una ciencia de las oportunidades y de los momentos favorables⁵¹. Todo lo que sucede en este universo físico sucede en el tiempo, pero no todo sucede en su momento favorable: acertar con ese momento oportuno es así la principal tarea del político para el éxito de todas sus acciones⁵². El bien para nosotros es un bien en el tiempo, y por consiguiente depende de su oportunidad.

[48] Cf. *In Remp.*, IX, 256, 23 - 257, 6. La posición de Proclo respecto a la igualdad de los hombres y mujeres es más acomodaticia que la de Teodoro de Asine, discípulo de Jámblico, cuya doctrina analiza detalladamente Proclo. Cf. O'Meara, *Platonopolis*, pp. 85-86: "Theodore's reading of Plato was more radical than that of Proclus, who gave more weight to the conservative and conventional aspects of Plato's attitude of women. If Theodore argued that it is local custom, specific ways of life that determine the distribution of social tasks, Proclus saw a natural difference, or rather a difference in degree in a common nature, corresponding to a universal difference between types of causes, monadic and dyadic". Aunque el Límite y lo Infinito son principios igualmente primeros para Proclo, sin embargo hay una cierta prioridad del Límite (por su cercanía al Uno) respecto al Infinito, y esa prioridad es la que tendría el hombre respecto a la mujer.

[49] Cf. *In Remp.*, VIII, 247, 15-27

[50] Cf. *In Remp.*, XIII.

[51] Cf. *In Remp.*, XIII, 73, 28

[52] Cf. *In Remp.*, XIII, 80, 1-2

3.2.- El político: consejeros y asambleas de deliberación

Para Proclo el modelo de político es el consejero (ὁ σύμβουλος)⁵³. En este sentido resultan especialmente claros los nn. 182-186 del *Comentario al Alcibiades*.

«Así como los seres más divinos poseen una esencia sin partes, así también poseen un bien unificado e indiviso. Por el contrario, los seres que progresan más lejos de los principios han recibido en reparto el bien de sí mismos desplegado en la extensión y la partición. Y por esta razón, los seres de esta clase tienen necesidad de reunirse y de buscar acuerdos entre ellos (δεῖται συνόδου καὶ τῆς πρὸς ἀλλήλα συμπνοίας) para poder suplir así por la comunidad entre ellos y por

[53] La figura del consejero –frente a la del rey filósofo– tenía ya una larga tradición en las escuelas neoplatónicas, por ejemplo en los círculos de Plotino, Jámblico y Proclo: "In all three cases, it is interesting to note that, while the great man himself is not involved in politics, someone in his immediate circle always is: in the case of Plotinus, the Arabian doctor Zhetus; in that of Iamblichus, his senior pupil and probable patron, Sopater (for whom his foray into imperial politics in Constantinople in the late 320's, after Iamblichus's death, proved fatal, as Eunapius tells us) –but there is also his anonymous friend at the court of Licinius, plainly a former pupil, and possibly [...] none other than Julius Julianus. In the entourage of Proclus, we have above all the figure of his close friend Archiadas, grandson of Plutarchus, but also Archiadas' son-in-law, Theagenes, who was plainly a prominent member of society, and a useful patron of the school. At *V. Procl.* 14, Marinus tells us that, while Proclus himself was too high-minded to enter actively into political life, he 'encouraged Archiadas to devote himself to it, instructing him, explaining to him the political virtues and methods, acting like coaches who pace runners, exhorting him to direct the affairs of his whole city, and at the same time to render services to individuals, in every kind of virtue, but especially in the area of justice'": John Dillon, *Philosophy as a profession in late Antiquity*, pp. 11-12, en: Andrew Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, pp. 1-17. Robbert van den Berg explica de un modo plausible el desplazamiento desde el rey-filósofo al consejero: "The relation between Neoplatonists and politics was an uneasy one. On the one hand, the Neoplatonic philosopher in imitation of the gods, felt the need to look after his fellow human beings, especially by promoting justice. Contemplation of the Good inspired the will to do good. On the other hand, the political life impeded his activities as a philosopher. There was always the temptation of honour that could easily distract someone from the pursuit of wisdom. Even more important, though, was the fact that in the case of human beings, contrary to the gods, contemplation and action do not mix well. It is for that reason that Neoplatonists were not much attracted by the example of the Platonic philosopher-king. Instead, they tried to exercise a beneficent influence on society in an indirect way, through the intermediary of others or by means of legislation. Their example was the Platonic Demiurge who cared for his creation in the material realm through the so-called younger gods and legislation, while he himself remained in the transcendent world" (*Live unnoticed! The invisible Neoplatonic politician*, pp. 111-112, en: Andrew Smith, (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, pp. 101-115.

su asociación (διὰ τῆς πρὸς ἄλληλα κοινωνίας καὶ συντάξεως) lo que les falta por naturaleza, ya que ninguno posee la suficiencia — que es un elemento del bien —; para poder remediar por el consenso (διὰ τῆς συμπνοίας) la debilidad y la carencia debidas a su partición; y para aspirar a lo posible y perfecto. Y por esta razón los hombres también, siendo ellos mismos débiles, se reúnen y, en común, deliberan sobre sus intereses (καὶ κοινῇ περὶ τῶν συμφερόντων αὐτοῖς βουλευόνται): ellos juntan así el intelecto dividido en fragmentos y se esfuerzan, como a partir de múltiples chispas, para encender una sola luz y buscan contribuir con el bien repartido en cada uno al éxito común (εἰς τὴν κοινὴν εὐπραγίαν). Y ésta es la causa por la que las asambleas de deliberación (βουλευτήριά τινα κοινά) han sido organizadas por los Estados. Y es que cada hombre participa de una medida diferente del bien (Ἐπειδὴ δὲ ἄλλος κατ' ἄλλο μέτρον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει)»⁵⁴.

Este texto relativamente largo es muy clarificador respecto a la teoría política de Proclo, y a su relación con el resto de su doctrina. Los seres humanos sólo disponemos de una inteligencia parcial, por lo que un individuo aislado carece de una visión completa de todos los asuntos que afectan a la comunidad. Hace falta en consecuencia la reunión de las diversas perspectivas parciales para intentar alcanzar una visión que reúna la totalidad de los puntos de vista particulares. Lo que aparece como bueno a un individuo particular no es nunca el Bien absoluto, por lo que necesita reunirse en asambleas para presentar y debatir las distintas perspectivas acerca del bien. La búsqueda de acuerdos acerca del bien común resulta así el objetivo de dichas asambleas. Los acuerdos resultantes serán también parciales, pero presentarán un horizonte mucho más amplio que el particular de cada individuo.

Sin duda, hay quienes poseen una medida del bien mayor y más perfecta, es decir, unos poseen una mayor o menor inteligencia de los bienes. Los consejeros y los que se reúnen en asambleas serán lógicamente aquellos que participen del bien en mayor medida. Más aún, «cuando nace entre la multitud, alguien que posee una inteligencia que trasciende a la multitud»⁵⁵, este consejero será el principal consejero de la multitud, reuniendo la multitud dispersa en una única comunidad⁵⁶. Ese consejero lleva a la asamblea deliberante (τὸ τῶν βουλευομένων πλῆθος)⁵⁷ hacia

[54] *In Alc.*, 182, 1-20

[55] *In Alc.*, 182, 23-24

[56] *In Alc.*, 182, 25-183, 18

[57] *In Alc.*, 183, 8-9

la unidad trascendente (ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην ἔνωσιν)⁵⁸. Él es «causa para los que deliberan de la conclusión y de la unidad»⁵⁹. Por eso, los antiguos llamaban al consejero «cosa sagrada (ἱερὸν χρῆμα)»⁶⁰.

Es decir, si excepcionalmente aparece algún consejero con una inteligencia superior, ese consejero podrá unificar mejor los distintos puntos de vista de los miembros de la asamblea deliberativa, porque su horizonte de comprensión será más universal.

El consejero y la asamblea deliberativa se ocupan de deliberar acerca de lo bueno, a diferencia de los jueces que se ocupan de la justicia, y de quienes ofrecen discursos bellos. Y en tanto que el bien está por encima de la belleza (que pertenece al intelecto) y de la justicia (que es propia del alma), en esa medida el consejero y quienes deliberan están por encima del resto⁶¹. El bien al que atienden es lo ventajoso (τὸ συμφέρον), es decir, una parte del bien (τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας)⁶².

Para seleccionar a un buen consejero, hay que atender en especial a su ciencia, a su sabiduría para distinguir el bien del mal⁶³, sobre todo en aquellas cuestiones que mejor conoce⁶⁴. Además, el que aspire a ser consejero, antes de organizar al pueblo, ha de poner en orden al pueblo que está dentro de él mismo⁶⁵. Es decir, ha de poseer no sólo la sabiduría (φρόνησις), sino también las virtudes políticas.

En otro lugar⁶⁶ Proclo explica cómo las partes del alma pueden ser consideradas en sí mismas o en relación a otros. Su perfección (esto es, su virtud) es diferente en un caso y en otro. Así la *phrónesis*, que perfecciona la razón, considerada en sí misma, aspira a la inteligencia y a desvincularse de lo corporal. Pero la virtud política exige a la razón no perfeccionarse sólo a sí misma sino ocuparse de todas las partes del alma que están en relación con ella. Pues la parte del alma que se perfecciona sólo a sí misma y se desvincula del todo, convierte la virtud en vicio.

[58] *In Alc.*, 183, 7

[59] *In Alc.*, 183, 12-13

[60] *In Alc.*, 183, 19

[61] *In Alc.*, 183, 20-184, 9

[62] *In Alc.*, 184, 8-9

[63] *In Alc.*, 184, 11-185, 20

[64] *In Alc.*, 185, 6-8

[65] *In Alc.*, 186, 14-15

[66] Cf. *In Remp.*, 207, 28ss

De una manera general, dice Proclo⁶⁷, «el primer bien no es la teoría (esto es, la contemplación), ni la vida inteligible, ni la prudencia, como alguien ha dicho en algún lugar»⁶⁸, porque «lo perfectamente bueno no tiene su perfección en salvarse a sí mismo, sino que —por generosidad hacia los otros y sin un movimiento de envidia (*et ea que ad alia datione et non invidioso operationis*)— desea hacer el bien a todos y hacerlos semejantes a él»⁶⁹. El argumento frente a Aristóteles resulta así: ni la autosuficiencia ni la identidad son el bien más perfecto. La fecundidad es mejor que la esterilidad.

4.- La recepción de Proclo en el pensamiento político medieval

Apuntaré brevemente algunos momentos en los que esta influencia puede ser apreciada.

Tal como señala Moutsopoulos⁷⁰, se pueden reconocer ecos de Proclo en el Pseudo-Dionisio, en tanto que Cristo es llamado Príncipe de la paz, y la paz es concebida como solución de los conflictos y aspiración última de los seres humanos.

En segundo lugar, el conjunto de las doctrinas políticas neoplatónicas —y por tanto, también de Proclo— aparecen sistematizadas en el tratado *Sobre la ciencia política*, anónimo de la época de Justiniano, usado como manual de teoría política en Bizancio⁷¹. Más aún, es razonable suponer que en la base de la teoría política de Alfarabi —y en particular en *La ciudad ideal*— esté la doctrina política neoplatónica sistematizada⁷².

En tercer lugar, la presencia de Proclo es notable en el debate político latino a comienzos del siglo XIV, sobre todo como argumentación

[67] Cf. *De malorum subsistentia*, 23

[68] *Ibid.*, 23,14-17

[69] *Ibid.*, 23,21-25: “perfecte bonum non in salvare se ipsum solum habet le plenum, sed iam et ea que ad alia datione et non invidioso operationis omnia bonificare desiderat et sibi similia facere”.

[70] Cf. MOUTSOPOULOS: «La conception dionysienne de la paix et son fondement ontologique chez Proclus», en *Platon*, 51 (1999-2000), pp. 17-24. En particular, cf. *De divinis nominibus*, cap. XI, 1-6. En Proclo, cf. *Th. Pl.*, VI-4.

[71] Cf. O'MEARA, D.: *Platonopolis. Platonic Philosophy in Late Antiquity*, pp. 171-184.

[72] Cf. O'MEARA, D., *ibid.*, pp. 185-197.

en defensa de la primacía del poder temporal del Papado, sobre la base de las proposiciones 21 y 5 de los *Elementos de Teología* de Proclo⁷³:

1.- Guillermo de Cremona, frente a la tesis conciliarista de Marsilio de Padua, cita a Proclo en favor de la primacía del Papa. El texto de Proclo es aplicado en un sentido general a toda comunidad humana y no sólo a la Iglesia, en favor de un poder de carácter monárquico. «Secundum Proclum omnis multitudo bene ordinata reducitur ad unum. Sed Ecclesia Christi est quaedam multitudo et bene ordinata [...]. Ergo oportet, quod habeat aliquod unum, ad quod reducatur»⁷⁴.

2.- Guido Vernani de Rimini⁷⁵, en el *Tractatus de potestate summi pontificis*, compuesto hacia 1327, utiliza también a Proclo para argumentar que la pluralidad se reduce a la unidad: «omnis enim multitudo reducitur ad unitatem, ut dicit Proclus. Et sic sequitur, quod imperium est unum solum, cui omnes secundum legem nature et secundum deum, qui est institutor nature, debent subesse et eius iustis legibus et preceptis obedire». En este caso, la argumentación de Proclo está ligada a argumentos de Aristóteles. En primer lugar, para afirmar que la «comunitas civitatis, secundum Aristotelem primo Politicorum, est etiam comunitas naturalis». Y en segundo lugar, para mostrar que «Iuste autem leges esse dicuntur, que a naturali ratione procedunt, ut patet per Aristotelem, 5. Ethicorum». La conclusión es que la primacía de la comunidad universal de todos los seres humanos ha de corresponder al papado: «Ergo patet, quod in isto tertio perfectiori rei publice principatu spiritualis potestas debet principaliter dominari, que principaliter est in summo pontifice divinitus constituta».

3.- También la *Glossa ad extravagantes communes*⁷⁶ sirve igualmente para argumentar en favor de la sujeción de toda comunidad humana al Papa, de nuevo con el apoyo del mismo texto de Proclo, y también

[73] Cf. CHENEVAL, F.: «Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen âge tardif», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (1996), pp. 11-26. En lo que sigue, me atengo al escrito de Cheneval.

[74] Cf. CHENEVAL, F.: p. 15: *Tractatus cuius titulus*, Q.3,1 (ed. Mac Fhionnbhairr, 68). El texto de referencia es la *Reprobatio errorum*, encargada por el papa Juan XXII contra el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, que culminó en la Bula de condena *Licet iuxta doctrinam*, el 23 de octubre de 1327.

[75] Cf. *Tractatus de potestate summi pontificis*, 3 (ed. Chevenal, *Die Rezeption der Monarchia*, 426ss).

[76] Cf. l.V, tit.9, *De poenit. et remiss.*, c. 1

con la autoridad de Aristóteles (*Met.*, X,1): «Nam secundum Proclum, omnis multitudo reducitur ad unitatem. Et secundum Philosophum, in unoquoque genere est reperire unum primum et supremum, quod sit mensura et regula omnium aliorum in illo genere contentorum»⁷⁷. El argumento se aplica al género humano, en el que ha de haber también «unum hominem primum» (o sea, el *romanus pontifex*), que sea medida y regla para todos los demás hombres, y al que todos obedezcan.

4.- El uso político de Proclo no se reduce a las proposiciones 21 y 5 de los *Elementos de teología*. Tal como muestra Francis Cheneval⁷⁸, se trata de una recepción más general de las doctrinas de Proclo, que incluye también al *Liber de causis*. Es el caso de la *Determinatio compendiosa*, atribuida a Ptolomeo de Lucca (1236-1327), donde se utiliza tanto los *Elementos de Teología* como el *Liber de causis* para argumentar en favor de la entera gradación de los seres y de la subordinación de todos a una primera y única causa⁷⁹. Nuevamente entra también en juego la autoridad de Aristóteles, ahora para establecer que en la serie de los movimientos y de las causas no se puede proceder al infinito, de acuerdo con *Física*, VIII y *Metafísica*, XII, y por tanto todo poder humano procede de Dios. Ahora además es el mismo San Agustín (*De Trinitate*, III) quien sanciona esta doctrina. De este modo, queda argumentada la continuidad y jerarquía de todos los poderes, desde el más alto al más ínfimo, y por tanto la plenitud de poder que corresponde al papa.

5.- También Gil de Roma, en *De ecclesiastica potestate*, se apoya en la proposición 16 del *Liber de causis*, para declarar que toda la diversidad de poderes deriva de un único primer principio, que es Dios. Y desde la primacía y unicidad del poder de Dios, deriva la primacía del poder del Papa. El acento aquí se pone en la gradación y subordinación de los poderes o potencias, de nuevo, bajo la autoridad de Aristóteles (en este caso el libro V de la *Metafísica*, sobre el género de las perfecciones): «Omnes alie virtutes sunt pendentes per virtutem primam et sunt derivatae a virtute prima. Ideo dicitur in decima sexta propositione De Causis, quod omnes virtutes sunt pendentes per infinitum primum, quod est virtus virtutem»⁸⁰. Así pues, todas las virtudes y potencias derivan de una sola fuente y de un solo principio, y por consiguiente «in

gubernacione totius mundi» Dios es el único principio, al que pertenece toda potencia. Pues bien, del mismo modo, «in gubernacione hominum et in tota ecclesia militante» es preciso que haya una única cabeza, en el que se encuentre toda la potencia.

6.- Por último, Pedro de Auvergne, en las *Questiones supra libros politicorum*, también utiliza las proposiciones 21 y 5 de los *Elementos de Teología* (también vinculadas a *Metafísica*, X-1, de Aristóteles) pero esta vez no para argumentar sobre la primacía del poder del Papa, sino para argumentar en favor del carácter natural de la dominación y la esclavitud en toda comunidad humana⁸¹.

En resumen, la recepción política de Proclo a comienzos del siglo XIV está centrada en su doctrina acerca de la subordinación de la pluralidad a la unidad, doctrina que es aplicada a la proclamación de la primacía del papado frente al poder civil, e incluso a la afirmación de la servidumbre por naturaleza. De este modo, la influencia de Proclo en materia política en estos años no tiene en cuenta sus textos políticos, sino su metafísica de la unidad, y la subordinación de la pluralidad a la unidad. Asimismo, resulta significativa la vinculación con diversos textos de Aristóteles en este mismo sentido.

Sin embargo, la recepción de Proclo en el siglo XV es enteramente distinta. Por una parte, el proyecto de reforma política de Bizancio propuesto por Plethon, inspirado en la tradición neoplatónica, según Scholarios, depende principalmente de Proclo⁸². No disponemos más que de una pequeña parte del extenso tratado *Sobre las Leyes* de Plethon, y además sin referencias directas a Proclo. Pero en todo caso, los

[77] Cf. *Met.*, X-1

[78] *o.c.*, pp. 18-20.

[79] Cf. KRAMMER, M.: (ed.), Hannover-Leipzig, 1909, 39ss.

[80] Cf. III,2 (ed. Scholz, R., Weimar, 1929, 151ss).

[81] "Omnis multitudo necessario reducitur ad unum, quia omnis multitudo secunda est ab uno, ut dicit Proclus. Item. Primum in unoquoque genere est causa omnium aliorum, sed hoc non potest fieri, nisi aliquid est princeps et subiectum" (cf. I,12, ed. Flüeler, C., Amsterdam, 1989, 186).

[82] Cf. WOODHOUSE, C. M.: *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 1986. Cf. asimismo PLETÓN (Jorge Gemisto), *Tratado sobre las leyes : Memorial a Teodoro*, Madrid: Tecnos, 1995, Estudio preliminar de Francisco L. Lisi y Juan Signes, p. XXXII: "Independientemente del hecho de que Escolario puede haber acusado a Pletón sin mayores fundamentos, puesto que Proclo representaba para él la quintaesencia del paganismo, es evidente que Pletón seguía muy de cerca la filosofía de Proclo, incluso en el uso de la misma terminología, como, por ejemplo, la preferencia del verbo παρὰγειν para designar la actividad creadora de los dioses". Cf. asimismo KRISTELLER, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: FCE, 1993, p. 215.

planteamientos de Plethon son directamente políticos⁸³, aunque basados en una doctrina de la unidad del principio primero (Zeus, al que se le atribuye la unidad, el ser y la bondad), al que se subordinan los demás dioses y toda la realidad. El orden político debe imitar el orden divino, y así como los dioses obedecen a un único principio, Zeus, así también las sociedades humanas han de ordenarse por la obediencia a un único señor. Y del mismo modo que la realidad está ordenada por un sistema de mediaciones, igualmente la sociedad debe estructurarse en clases: gobernantes, artesanos y comerciantes, y en tercer lugar, campesinos. En esta organización social, cada uno cumple la tarea que le corresponde, al modo como Platón había expuesto en la *República*⁸⁴.

Por otra parte, sin duda Proclo está presente en el concordatismo de Nicolás de Cusa, quien defiende la unidad en Dios de la pluralidad de las diferentes perspectivas particulares. Pero es una influencia genérica porque no parece que el Cusano conozca ni el *Comentario a la República* ni al *Alcibíades*⁸⁵, sino que la fuerte influencia recibida de Proclo, a partir de los años 30, está basada fundamentalmente en los *Elementos de teología*, el *Comentario al Parménides* y algunos largos fragmentos de la *Teología Platónica*. Junto a la influencia de Proclo, habría que destacar la de otros autores, y la de Raimon Llull en particular en lo relativo al diálogo y la unidad entre las diversas religiones⁸⁶. Pero en todo caso, el escrito *De pace fidei* (1453) refleja un firme compromiso a favor de la tolerancia y el diálogo⁸⁷, compatible con la unidad, pero respetando la diversidad de las religiones.

[83] LISI, F. L. y SIGNES, J.: *o.c.*, p. XXX: "El aspecto principal del pensamiento de Plethón lo constituyen sus teorías políticas".

[84] Cf. *o.c.*, p. XXXIV.

[85] Acerca del alcance y los detalles de la influencia de Proclo en Nicolás de Cusa, cf. mi artículo *La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa* (Actas del Congreso Internacional de la SIEPM, Palermo, 2007, en prensa).

[86] Cf. DE CUSA, Nicolás: *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Introducción de Sanz Santacruz, V., Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996, pp. 18-22.

[87] Cf. CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé editores, 1951, trad. Bixio, A., p. 48: "La verdad, que en su ser en sí permanece inaccesible e incomprensible, sólo puede ser conocida en su alteridad: cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali (De conjecturis, I,2). En esta concepción radica la tolerancia verdaderamente magna de Nicolás de Cusa que, por cierto, no debemos interpretar como indiferencia pues no admite la pluralidad de las formas religiosas como mera coexistencia en el mundo de lo empírico; tal convivencia es exigida por la especulación y fundamentada por la teoría del conocimiento".

Génesis teórica del Estado

Jorge Martínez Barrera
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Tal como señala Alexandre Passerin d'Entrèves, desde la hora de nuestro nacimiento hasta la de nuestra muerte, nuestra vida está marcada por la influencia de varias fuerzas que la dificultan o protegen. Hay fuerzas de tipo natural, pero también hay otras que han sido creadas por nosotros. Entre estas últimas, están las asociadas a una entidad misteriosa pero omnipresente, poseedora de un poder indefinido pero al mismo tiempo irresistible: el Estado¹.

El primero en emplear el término «Estado» en una acepción que es prácticamente idéntica a la contemporánea, fue Maquiavelo en la primera línea de *El Príncipe*: «Todos los Estados, todos los Dominios que tuvieron y tienen autoridad sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados»². Por cierto, sería demasiado pretender exigir a un escritor tan poco sistemático como Maquiavelo una definición precisa del Estado; sin embargo, ya vemos en él un tratamiento del Estado con los caracteres que hoy mismo reconocemos en él, es decir, como una organización pública dotada de la capacidad de ejercer y controlar el uso de la fuerza sobre una población determinada y en un territorio definido, conforme a un específico cuerpo de derecho soberano.

[1] PASSERIN D'ENTRÈVES, Alexandre: *La notion de l'État*. Paris: Sirey, 1969, p. 3.

[2] MAQUIAVELO: *Obras*. Versión, prólogo y notas de Juan A. G. Larraya. Barcelona: Editorial Vergara, 1965, p.95.