

Proclo y el secreto de un texto

Resumen: En el neoplatonismo tardío la profunda imbricación que hay entre filosofía y religión es una cuestión incontrovertible o, expresado con otras palabras, la estructura religiosa de la filosofía neoplatónica plantea un horizonte especulativo muy singular que a todo lector moderno de esos textos, tanto en el género del comentario a los diálogos platónicos como en las obras más personales donde reluce la reflexión metafísico-teológica, no se le hace fácil comprender. En efecto, el modo singular de leer el diálogo platónico *Parménides*, la manera de interpretar este texto fundacional del pensar neoplatónico, implica tener presente la influencia del vocabulario de los cultos antiguos de misterios y el modo en el cual dicho vocabulario se convierte en una parte orgánica o mejor dicho axial de tal estrategia exegetica. En el presente trabajo se intentará mostrar tal estrategia exegetica recurriendo a Proclo, el cual al discutir la irrelevancia de la interpretación lógica del *Parménides* se hace heredero de las claves de lectura aprendidas de su maestro, Siriano.

Palabras clave: Neoplatonismo, religión, textos, estrategia exegetica, Proclo.

Abstract: The deep interweaving between philosophy and religion is an indisputable matter in late Neoplatonism. In other words, the religious structure of Neoplatonic philosophy sets out a unique speculative horizon that is not easily understood by the modern reader of these texts, either in the genre of the comments to the Platonic dialogues or in the more personal works where the metaphysical-theological reflection outstands. In fact, the peculiar way of reading the platonic dialogue *Parmenides*, the mode of interpreting this founding text of the Neoplatonic thought involves considering the influence of the vocabulary of ancient cults and the way in which such a vocabulary becomes an organic part or better an axial part of such an exegetic strategy. The present paper aims at showing such exegetic strategy by resorting to Proclus who, by discussing the irrelevance of the logical interpretation of the *Parmenides*, becomes heir to the reading clues learnt from his master, Syrianus.

Keywords: Neoplatonism, Religion, Texts, Exegetic Strategy, Proclus.

En un significativo e interesante artículo, ese profundo y perspicaz conocedor de la tradición platónica como es Jean Trouillard señala que “el neoplatonismo sucede al platonismo medio el día en que los platónicos se ponen a buscar en el *Parménides* el secreto de la filosofía de Platón”¹.

¹ J. TROUILLARD, “Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne”, en *Études Néoplatoniciennes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973, p. 9. En *L’Un et l’âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, pp. 134-136 el mismo autor plantea las dos coordenadas de la interpretación neoplatónica: el diálogo no es una gimnástica lógica vacía, sino un juego cargado de realidad y las negaciones de la primera hipótesis son constituyentes de las afirmaciones de la segunda. En efecto, Proclo da a la frase de *Parménides*, 137, b 2: *pragmateiōde paidían paízein* un significado más profundo, por opo-

¿Qué se oculta en esas páginas que hace debatir a tantas generaciones de diádocos, es decir, sucesores de Platón? ¿Qué misterio hay en sus palabras que se hace necesario desentrañarlas para comprender la filosofía de Platón? ¿Por qué este texto guarda un secreto que exige ser develado si se quiere verdaderamente ser intérprete de la filosofía de Platón? ¿Qué singularidad puede poseer este diálogo para subyugar a una mente tan ordenada como la de Proclo? Con otras palabras, ¿qué dijo Platón en este texto que genera tanto debate entre los que lo interpretan y que da lugar a tantas posiciones encontradas?

Si se acuerda que un texto es todo discurso fijado en la escritura se hace necesario señalar que el movimiento del *lógos* platónico, ejercitado constantemente en el ámbito del preguntar y responder y más allá de su desconfianza en la escritura, es atrapado, por expresarlo de algún modo, por el neoplatonismo en un espacio textual configurado no tanto en la escritura cuanto por la escritura. Es decir, la filosofía de Platón se encuentra circunscrita en textos que exigen no sólo el acercamiento a través de la lectura, sino también a través de la realización de ciertos dispositivos hermenéuticos fundamentales para desentrañar el sentido de esos textos. De modo tal que puede decirse que el neoplatonismo se configura como una singular forma de exégesis filosófica, o sea, de hacer filosofía en cuanto hacer filosofía significa el estudio de temas filosóficos a través de la interpretación de textos². Interpretar un texto no sólo implica comentarlo en aras de comprender tan profundamente como sea posible lo que el mismo autor afirma en sus palabras, sino también forjar por medio de ellas un universo original de pensamiento, es decir, un comentario neoplatónico se configura como tal en cuanto es mucho más que la interpretación fiel de un texto autorizado de Platón. El texto platónico se revela como la oportunidad, para aquél que lo comenta, de profundizar y desarrollar cuestiones filosóficas en las cuales se vierte su mirada sobre lo real.

sición a lo conceptual se trata de una referencia a las realidades metafísicas, divinas y trascendentes. E. GRITTI ha dado de este pasaje un interesante análisis en "La scienza teológica di Proclo: (Platone, Parmenide 137b2)", en M. Bonazzi, F. Trabattoni, *Platone e la tradizione platónica*. Studi di filosofia antica, Milano, Cisalpino, 2003, pp.265-299. Para el sentido del término "prágma" en el neoplatonismo, puede verse P. HADOT, *Études de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 72-73. Para las interpretaciones antiguas y modernas del diálogo platónico, ver L. BRISSON, *Platon. Parménide*, Présentation et traduction, Paris, G-F Flammarion, 1999, Annexes I-II, pp. 283-306.

² Cf. J. MANSFELD, *Prolegomena*. Questions to be settled before the study of an author or a text, Leiden, Brill, 1994, p. 1; P. HADOT, *Études de Philosophie Ancienne*, pp. 3-27; P. HOFFMAN, "What was commentary in late antiquity? The example of Neoplatonic commentators", en M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 597-662.

Interpretar, por tanto, exige para el neoplatonismo desentrañar lo que en un autor permanece velado o no dicho, ya que precisamente en el significado más recóndito se oculta la verdad de un texto.

Ahora bien, dicha interpretación implica en el neoplatonismo tardío seguir especialmente un determinado orden de lectura de los diálogos platónicos, pero no de una manera fortuita, sino con un fundamental objetivo³. De lo que se trata es de preparar al futuro diádoco en un camino de perfección bajo la guía de un maestro, camino que consiste en purificar el alma para recibir al fin de dicho proceso las enseñanzas más verdaderas; de lo que se trata al fin de cuentas es de un progreso espiritual porque estos textos están escritos para transmitir una sabiduría que se descubre más allá de la textualidad. Dicho con otras palabras, estos textos no informan, sino que transforman al que los lee; son textos iniciadores porque procuran realizar un metamorfosis en el lector y de ese modo conducirlo hacia una tradición primordial, puesto que “el comentario a Platón es resolutivo y casi siempre orientado a problemáticas teóricas y de elevación moral, en todo caso absolutamente predominante sobre el plano metafísico (teológico)”⁴.

Proclo reconoce la deuda contraída, en este camino, con su maestro Siriano cuando afirma en *Teología Platónica*, III, 23 que siguiendo de cerca sus divinas inspiraciones,

“precisamente junto a este hombre divino hemos participado en el éxtasis báquico en torno a la investigación del *Parménides*, la cual revela los sagrados caminos que nos elevan a su inefable *mistagogía* despertándonos del sueño en el cual estábamos naturalmente inmersos”⁵.

Deuda que también es confirmada en las primeras páginas de su *Comentario al Parménides*, I, 617.23-618.8, cuando dice:

“Yo ruego a todas las clases de dioses sin excepción de poner en mí una disposición perfecta para participar en la doctrina muy *epóptica*

³ Para el orden de lectura de los diálogos de Platón en la época de Proclo puede verse *Prolegómenes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. Westerink et traduit par J. Trouillard, Paris, Les Belles Lettres, 1980; A. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 535-550; M. DUNN, “Iamblichus, Trasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues”, en R. Harris, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, ISNS, 1976, pp. 59-80; A. SMITH, *Philosophy in Late Antiquity*, London, Routledge, 2004, pp. 94-95.

⁴ F. ROMANO, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli, Guida Editori, 1983, p. 52. Cf. M. ABBATE, *Tra Egesesi e teología*. Studi sul neoplatonismo, Milano, Mimesis, 2012, pp. 23-37.

⁵ Cito la *Teología Platónica* según mi propia traducción a aparecer en Editorial Losada, Buenos Aires.

y muy secreta (*mystikotátēs*) que Platón nos revela en el *Parménides* con la profundidad apropiada a las realidades y que ha desplegado por sus muy puras intuiciones aquél que se ha imbuido con Platón de la ebriedad dionisiaca, que ha tenido parte en el banquete de la verdad divina y que se ha hecho para nosotros el maestro en esta doctrina y realmente el hierofante de esas enseñanzas divinas”⁶.

Estos pasajes permiten señalar que en el neoplatonismo tardío la profunda imbricación que hay entre filosofía y religión es una cuestión incontrovertible o, expresado con otras palabras, la estructura religiosa de la filosofía neoplatónica plantea un horizonte especulativo muy singular que a todo lector moderno de esos textos, tanto en el género del comentario a los diálogos platónicos como en las obras más personales donde reluce la reflexión metafísico-teológica, no se le hace fácil comprender.

En efecto, el modo singular de leer este diálogo platónico, esta manera de acercarse a e interpretar este texto fundacional del pensar neoplatónico, implica tener presente la influencia del vocabulario de los cultos antiguos de misterios y el modo en el cual dicho vocabulario se convierte en una parte orgánica o mejor dicho axial de tal estrategia exegética.

Ahora bien, cuando Proclo se refiere precisamente al *Parménides* en su magna obra, *Teología Platónica* (I, 10), como el más *epóptico* de los diálogos platónicos, nada impide inferir que esta singular clave de lectura del mencionado diálogo él la ha aprendido de su maestro, el cual es denominado en el *Comentario al Timeo*, III, 14.19 como el “más teólogo de los exégetas”.

Esta referencia superlativa a su maestro sin duda está plasmada en relación con otros exégetas del pensamiento platónico. En efecto, en el comienzo de la primera obra anteriormente mencionada, luego de referirse a Plotino, Porfirio y Jámblico como “exégetas de la *epopteía* platónica”⁷, Proclo se refiere a Siriano como:

“nuestro guía de todas las cosas bellas y buenas, después de los dioses, <el cual> recibió inmaculadamente la luz muy auténtica y muy pura de la verdad en las entrañas de su alma, de todas las otras <lucos> que participan de la filosofía de Platón y nos hace común las

⁶ Cito según la edición de A. Segonds, C. Luna, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platón*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

⁷ Los textos de estos pensadores referidos a la interpretación del *Parménides* son analizados por F. ROMANO, “L’esegesi neoplatónica del *Parmenide*”, en *L’Uno come fondamento. La crisi dell’ontologia classica*, Catania, CUECM, 2004, pp. 161.178.

cosas que en secreto participó junto a los más antiguos que él, y por cierto nos asoció a los que danzan en torno a la oculta verdad de los dioses" (*TP*, I, 1).

De lo que se trata aquí es de una clara conciencia de pertenecer a una tradición. Sin embargo, la pertenencia a una tradición no implica necesariamente una continuidad. Por el contrario, cabe resaltar que la tradición platónica está impregnada por una diversidad de lenguajes filosóficos que muestran las diferentes maneras en las cuales cada filósofo se apropia, hace suya la palabra de otro tiempo, es decir, los textos que pertenecen al pasado. Por tanto, comprender a un autor como perteneciendo a una tradición significa reconocer que él ha aprendido de otros, que ha hecho suyo algo que en sus comienzos le parecía extraño⁸.

En tal sentido observa atinadamente, a mi juicio, A. Sheppard que:

"tradición para Proclo no es algo que escritores y pensadores pueden manipular sino algo fijo y estable que escritores y pensadores diferentes pueden expresar sólo de modo diferente. No es en absoluto el concepto moderno de una tradición literaria o filosófica. Está más cerca de la noción religiosa de una verdad eterna que puede reinterpretarse en sucesivas edades pero que permanece esencialmente la misma"⁹.

Tradición por tanto implica una apropiación o una adaptación de ideas producidas por otros a través de una serie de recursos hermenéuticos o culturales por los cuales un autor o pensador pretende vincularse al pasado. En este caso, la vinculación a Platón por medio del comentario a sus diálogos así como la creación de obras personales frutos de la exégesis operada sobre esos textos.

Ahora bien, en el *Comentario al Timeo*, IV, 12.28-9, Proclo se refiere a la tradición secreta del *Parménides* (*he tou Parmenidou mystikè parádosis*) en cuanto ella tiene que ver con cuestiones metafísicas, es decir, con las realidades verdaderas, fundamentales, con los principios primeros divinos de tal indagación.

Esta tradición secreta es la que está presente en los capítulos 10-11 del libro I de *Teología Platónica*. En efecto, luego de oponerse a la interpretación lógica del mencionado diálogo platónico en el capítulo 9 –en el cual Proclo

⁸ Cf. A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 9-22.

⁹ *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, p. 138.

“se complace en ridiculizar esta interpretación”¹⁰ al simplificar su posición atribuyéndole a sus sostenedores el quedarse en una pura técnica formal basada en el por y el contra, es decir, en razonamientos basados en la opinión a semejanza de los *Tópicos* de Aristóteles, sin ninguna preocupación verdadera por encontrar el propósito de este diálogo, o sea, sin atención a la verdad, en puros juegos de lenguaje vacíos de realidad, sin ningún objeto real de referencia-, él muestra muy bien poniendo en relieve el valor de la dialéctica platónica el genuino sentido teológico del diálogo. De ese modo, como observa Steel, se refuta esta interpretación en cuanto es posible encontrar en ella ciertas tendencias escépticas que serían propias del platonismo medio. En efecto, Proclo termina esta refutación señalando que el uso que hace Parménides del método dialéctico reconoce que él se ocupa del ser en sí y no de *tó phainómenon*, es decir, del mero aparecer. Si esto es así, puede entenderse mejor la afirmación con la cual han comenzado estas páginas.

Pero el combate que Proclo lleva a cabo es doble, y los segundos adversarios en esta confrontación son más respetables porque ellos pertenecen a la tradición platónica y admiten que el diálogo trata de los primeros principios de los seres, es decir, de lo Uno, el Intelecto y el Alma. Una clara referencia a Plotino y su escuela. Pero el disenso de Proclo pasa por lo que él ha aprendido de su maestro. En efecto, afirma que:

“acerca de la primera de las hipótesis casi todos han estado de acuerdo entre ellos y consideran que a través de esta hipótesis Platón celebra el carácter inefable, incognoscible y más allá de todo lo que es del Principio más que esencial de la totalidad de lo real. Pero acerca de la hipótesis siguiente, no todos la enseñan del mismo modo. Los antiguos que han adherido a la filosofía de Plotino dicen que aquí se manifestó la naturaleza intelectual, que subsiste a partir del Principio más que esencial de los seres, y ellos se esfuerzan en armonizar cuantas conclusiones sacan de esta hipótesis con la única y totalmente perfecta potencia del intelecto; pero nuestro guía en la verdad acerca de los dioses y amigo íntimo de Platón, para decirlo como Homero, ha determinado lo que quedaba indeterminado en la investigación de los antiguos y ha llevado lo confuso de los órdenes diversos hacia la distinción realizada por el intelecto en sus lecciones no escritas y en sus tratados acerca de

¹⁰ C. STEEL, “Proclus et la interprétation logique du Parménide”, en L. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Leuven, Brepols, 1997, p. 83.

esto, él exhortaba a referir la división de las conclusiones, comprendiéndolas en sus articulaciones naturales, a las ordenaciones divinas, y a ajustar las primeras y más simples de las conclusiones demostradas a los primeros de los seres, mientras las intermedias a los seres intermedios, según recibió el orden entre los seres, y las últimas y multiformes a las últimas” (TP, I, 10).

Por tanto, el horizonte especulativo en el cual Proclo traza su interpretación del *Parménides* está configurado por la lectura teológica que heredó de Siriano. Éste le enseñó que el objetivo o propósito de este diálogo versa sobre las realidades; por ello Proclo resalta muy bien frente a los que le objetan que construye una teología con textos fragmentados de los diálogos platónicos, que precisamente sólo los que son miembros de su comunidad espiritual comprenderán que la totalidad e integralidad de la teología está contenida “en los pensamientos secretos de este diálogo” (*tà mystikà tou dialógou toude noémata*) (TP, I, 7); y su maestro le enseñó además que las diferentes conclusiones que conforman la segunda hipótesis de este diálogo (142 b-155 d) están referidas a lo uno-que-es, al ser realmente ser. Con otras palabras, las diferentes conclusiones que componen la segunda hipótesis muestran una cartografía de lo divino, un mapa de lo real, una jerarquía de lo divino.

Precisamente en el capítulo 23 del libro III de *Teología Platónica*, retomando lo establecido en estos dos capítulos del libro I, afirma que:

“es necesario dividir la segunda hipótesis en todas las procesiones de lo uno-que-es y que esta hipótesis no es ninguna otra cosa sino generación y procesión de los dioses que proceden desde lo alto, desde la suprema unión de los inteligibles hasta la esencia divinizada”.

Ahora bien, esta procesión y generación de los dioses depende radicalmente del Primer Dios o Dios originario, de lo Uno puro y simple. Por tanto, se trata de una divinización y unificación de lo real en cuanto todo depende de este Principio. Lo Uno es el primer dios y los seres que proceden desde él son los dioses¹¹.

Puede comprenderse así, por tanto, que:

“el carácter específicamente teológico del diálogo *Parménides*, según Proclo, está fundado en la identificación de los niveles de realidad indicados por las hipótesis con grados de intensidad de lo divino. La interpretación de la primera hipótesis identifica así lo Uno absoluto

¹¹ Cf. *In Parm.*, I, 640.17-643.5.

exclusivamente con el primer Dios o con Dios mismo (*autótheos*). El desplegarse de lo Uno en conformidad a la segunda hipótesis equivale a un desplegarse total de lo divino, o sea de las singulares especies u órdenes de los dioses. Los singulares dioses son, en consecuencia, entendidos como formas de *manifestación* subordinadas de lo divino-absoluto¹².

Lo uno-que-es es una manifestación de este Principio que se despliega en diversas modalidades u ordenamientos divinos. En la lectura de Proclo, las catorce conclusiones que componen la segunda hipótesis se articulan en dos grupos de siete que muestran las particularidades de lo divino. El ámbito del ser es múltiple y unitario. Dicha multiplicidad es posible porque las negaciones de la primera hipótesis son generadoras de las afirmaciones de la segunda. Esto también es una herencia de su maestro¹³.

En este ámbito del intelecto, del *noûs*, cuya naturaleza no es numéricamente simple sino diferenciada, la interpretación de Siriano –a la cual adhiere Proclo– según Dillon, no hubiera sido posible sin las consideraciones desarrolladas antes por Jámblico, el cual postula no una tríada noética de Ser, Vida e Intelecto, tal como fue propuesta por Porfirio, y quizá reconocida por Plotino aunque no sistemáticamente, sino un sistema de tres tríadas de dioses inteligibles¹⁴.

Sea lo que sea de la veracidad de esta referencia, puesto que Dillon no la fundamenta suficientemente a mi juicio, es importante resaltar dos puntos: primero, Proclo critica la interpretación de Jámblico de la primera hipótesis como concerniendo a Dios y a los dioses; por tanto, la segunda hipótesis como refiriéndose a los dioses inteligibles y siguiendo las articulaciones naturales que la componen en cuanto una conclusión da paso a la siguiente en orden de continuidad al mostrar los diversos ordenamientos divinos, no tendría nin-

¹² W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*. Studi sulla filosofia neoplatónica e sulla storia dei suoi influssi, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 187. Las cursivas son del autor.

¹³ Respecto de Siriano, puede verse S. KLITENIC WEAR, "The One in Syrianus' Teachings on the *Parmenides*: Syrianus on *Parm.*, 137d and 139a", en *The International Journal of the Platonic Tradition* 5 (2011) 58-84 y A. SHEPPARD, "Monad and Dyad as Comic Principles in Syrianus", en H. Blumenthal, A. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool, LUP, 1982, pp. 1-14.

¹⁴ Cf. J. DILLON, "Syrianus's Exegesis of the Second Hypothesis of the *Parmenides*: The Architecture of the Intelligible Universe Revealed", en J. Turner, K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenide and Its Heritage*, vol. 2: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts, Atlanta, SBL, 2010, pp. 135-136 y C. STEEL, "Le Parménide est-il le fondement de la Théologie Platonicienne?", en A. Segonds, C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 384.

gún sentido según el Licio, y segundo, como se señaló anteriormente, una tradición no implica continuidad.

En efecto, la disputa o controversia acerca del sentido del *Parménides* se centra fundamentalmente en el modo de comprender la segunda hipótesis.

Proclo entiende que la refutación o corrección a sus antecesores pasa por esta consideración y que a través de ella se hará más clara la *mistagogía* de Platón acerca de los principios divinos (cf. *TP*, I, 10-11).

Estos principios divinos están ordenados jerárquicamente siguiendo el orden de las conclusiones que la componen puesto que:

“se deben referir las primerísimas determinaciones a los primerísimos niveles del ser, mientras las intermedias según la misma proporción, a las intermedias, la última es claro que a las últimas, ya que es necesario, como el discurso ha demostrado, distribuir las conclusiones según los órdenes del ser y comenzar esta distribución desde lo más elevado” (*TP*, I, 10-11).

La exégesis del diálogo que reposa en una teologización de la totalidad de lo real es verdaderamente una *mistagogía*, es decir, una iniciación en lo secreto, porque se trata de una profundización de los movimientos dialécticos que componen las hipótesis del diálogo platónico.

Tal profundización no es otra cosa que una experiencia de lo divino. En efecto, el secreto de este texto yace en una interpretación sutil, profunda, y por qué no decirlo, interiorizada de los detalles del mismo. Los movimientos dialécticos no significan otra cosa que el paso del alma de la *léxis* a la *theoría*, es decir, de la letra del texto a la comprensión del sentido recóndito, oculto de sus palabras y ello es posible porque la misma dialéctica es un proceso iniciático¹⁵.

Tal profundización es el delirio báquico, la manía teléstica de una conciencia transfigurada, dilatada por la comprensión de un texto. La manía, la locura es una experiencia divina, una satisfacción y un fin en sí misma que conduce al éxtasis, al entusiasmo, a la presencia divina en el alma del

¹⁵ Cf. H. DUMERY, “Proclus et la puissance de produire”, en *Les Cahiers de Fontenay* N.º 19-22, *Neoplatonisme. Melanges offerts a Jean Trouillard*, ENS, 1981, pp. 159-190. Para el modo en el cual Proclo entiende la dialéctica puede verse A. LERNOULD, “La dialectique comme science première chez Proclus”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71/4 (1987) 509-536; W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1979. Para léxis y teoría, ver A. FESTUGIÈRE, “Modes de composition des Commentaires de Proclus”, en *Études de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 551-574.

intérprete que se expresa significativamente en la figura de la danza coral alrededor de un centro luminoso: todo proviene del Dios originario¹⁶.

Puede decirse, por tanto, que:

“la inteligibilidad a la cual apunta Proclo es diferente de aquella que busca ordinariamente la razón occidental. Esta oscila entre una especulación abstracta y una eficacia técnica, las dos impotentes para alimentar y transfigurar al hombre. El ideal de la razón neoplatónica es mistagógico”¹⁷.

Esta iniciación en lo secreto, en la comprensión del secreto de un texto, sugiere por tanto una sabiduría que no es sólo especulativa sino realmente transformadora, y esta transformación del alma se cumple finalmente en el modo divinamente inspirado de la exégesis del texto y ello no es otra cosa que participar de la sabiduría divinamente inspirada de Platón.

Leer e interpretar el *Parménides* deviene el acto religioso por excelencia ya que para los neoplatónicos tardíos, y muy especialmente para Proclo, los diálogos platónicos son semejantes a textos sagrados, y en esto consiste la verdadera vida espiritual, la verdadera actividad filosófica que “ha devenido una oración y una liturgia continuas”¹⁸. En efecto, estos pensadores creen que son capaces de descubrir el significado oculto, no contradictorio y prístino que yace detrás de sus palabras; y ello es así porque en estos textos, y mucho más en el *Parménides*, se oculta la verdad divina, la presencia divina que el ejercicio dialéctico hace cada vez más clara para poder finalmente unirse al coro divino de los que cantan los pensamientos secretos de la teología platónica en cuanto la meditación sobre este texto sagrado da acceso a las teofanías experimentadas por Platón¹⁹.

José María NIEVA

Recibido: 15/11/2015 - Aceptado: 10/01/2016

¹⁶ Cf. J. TROUILLARD, “La figure du chœur de danse dans l’oeuvre de Proclus”, en *Permanence de la philosophie*. Mélanges offerts à Joseph Moreau, Neuchatel, La Baconnière, 1977, pp.162-174 y E. KUTASCH, “Proclus on the Figure of Circular Movement and the Dance of the Soul around the One”, en *Journal of Neoplatonic Studies*, vol. II, 1994, pp. 103-121.

¹⁷ J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 234.

¹⁸ H. D. SAFFREY, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 235.

¹⁹ Cf. J. BUSSANICH, “Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus’ *Platonic Theology*”, en A. Segonds, C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 298. Cf. S. RAPPE, *Reading Neoplatonism*. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius, Cambridge, CUP, 2000, p. 185.