

El estupor ante la Belleza inteligible. Proclo o lo que nos constituye como seres humanos



José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán

Resumen

La tercera tríada inteligible es definida por Proclo como el “Viviente en sí” remitiéndose al *Timeo* de Platón. Este es entendido también como Intellecto que, como último término de la tríada Ser-Vida-Intellecto, delimita el nivel inferior de la realidad inteligible en cuyo interior se encuentra la multiplicidad unitaria de las Formas Intelligibles. En el capítulo 18 del libro III de su *Teología Platónica* el “Viviente en sí” es considerado como el más bello objeto de intelección en cuanto está determinado por la Belleza inteligible y esta es considerada como la Forma de las Formas. Ella tiene el poder de penetrar en el alma, producirla estupor y convertirla toda hacia ella misma.

La presente comunicación sugerirá que este estupor y conversión de alma es la conciencia de lo que nos constituye como seres humanos, o dicho en otros términos, la autoconstitución del alma en su autoreflexividad.

Palabras claves

estupor
belleza inteligible
conversión

Abstract

The third intelligible triad is defined by Proclus as “Alive in herself” referred to in Plato’s *Timaeus*. This is also understood as Intellect that, as it is the last term of the triad Being-Life-Intellect, delimits the lower level of the intelligible reality where the inside of the unitary mutiplicity of the intelligible Forms is found. In chapter 18 of book III his *Platonic Theology* “Alive in herself” is considered as the most beautiful object of intellection as it is determined by the intelligible Beauty which is considered as the Form of Forms. She has the power of penetrating in the soul, shaking it profoundly and turning it towards herself.

This paper sets out that this stupor and the conversión of the soul is the conscience of what makes us human being, or in the other words, the self constitution of the soul in her self reflexivity.

Key words

stupor
intelligible beauty
conversion

Después de haber delineado el carácter absolutamente trascendente de lo Uno, Proclo en el libro III de su *Teología Platónica* considera la multiplicidad inteligible que se

despliega cada vez más en la medida en que se aleja de la simplicidad absoluta del Primer Principio. Proclo define la primera manifestación de la realidad inteligible como “Uno-que-es”, es decir, lo Uno que está caracterizado por el ser, al retomar una expresión proveniente del *Parménides* de Platón.

A partir de esta realidad determinada aunque unitaria se constituye todo lo inteligible en su totalidad a través de una serie progresiva de niveles superiores de diferenciación por medio de la determinación de la tríada inteligible formada por Ser-Vida-Intelecto. Ella delimita y define la naturaleza misma de todo lo inteligible en sus diversas articulaciones, las cuales constituyen a su vez tres niveles distintos dentro de la realidad inteligible. Cada uno de estos tres niveles constituye por su parte una específica tríada.

La tercera tríada inteligible es definida por Proclo como el “Viviente en sí” remitiéndose al *Timeo* de Platón. Este es entendido también como Intelecto que, como último término de la tríada Ser-Vida-Intelecto delimita el nivel inferior de la realidad inteligible en cuyo interior se encuentra la multiplicidad unitaria de las Formas Inteligibles. En el capítulo 18 del libro III el “Viviente en sí” es considerado como el más bello objeto de intelección en cuanto está determinado por la Belleza inteligible y esta es considerada como la Forma de las Formas. Ella tiene el poder de penetrar en el alma, producirle estupor, conmocionarla y convertirla toda hacia ella misma.

Las páginas que siguen intentan demostrar que este estupor y esta conversión del alma es la conciencia de lo que nos constituye como seres humanos, o dicho en otros términos, de lo que se trata es de la autoconstitución del alma en su autoreflexividad. En efecto, Proclo señala en este capítulo que mientras todas las cosas tienen un deseo silencioso del Bien, nosotros nos despertamos (*egeirómetha*) para la Belleza gracias a su esplendor o luminosidad. Se analizará aquí, por tanto, el sentido efectivo que posee este despertar tomando como base precisamente un pasaje del capítulo antes mencionado aunque se recurrirá también a la proposición 39 de los *Elementos de Teología* en cuanto aquí se muestra inequívocamente que toda conversión es en el orden del ser, de la vida y del intelecto, y que aquellos seres que se convierten intelectivamente tienen la conciencia de la bondad de sus causas, es decir, tienen la capacidad de reflexionar sobre lo que los hace seres humanos, así como también a otros textos procleanos en aras de arrojar una mayor luz a este tema.

Leamos en su totalidad el último párrafo de este capítulo: “Porque todo tiene un deseo silencioso e inefable por el Bien, mientras que nosotros nos despertamos para la Belleza con *estupor* y *conmoción* (*prós dé tón kalón met'ekpléxeos kai kinéseos egeirometha*). El esplendor y la eficacia de la Belleza se propagan y penetran de modo penetrante por toda el alma y la convierten toda cuando contempla lo bello como lo más semejante al Bien; y cuando ve su inefabilidad por así decir manifestada, se alegra y se admira por lo que se le ha manifestado y permanece turbada por ello. Y al igual que en las más santas iniciaciones antes de las visiones místicas hay para los iniciados estupor, así también en lo inteligible, antes de la participación del Bien, la Belleza cuando se manifiesta colma de estupor a aquellos que <la> ven, convierte su alma y muestra, al estar establecida en los vestíbulos, cómo es lo que permanece en lo inaccesible, es decir, el oculto Bien” (TP III 18 p. 63, 27-p. 64, 12).¹

El valor de la preposición *prós* con un claro sentido de finalidad, y por ello, con una direccionalidad que transforma se muestra significativo en la versión francesa de este pasaje: “nosotros nos despertamos para lo que es bello” (*nous nous éveillons à ce qui est beau*) (Saffrey-Westerink),² pero no parece tan nítido en la versión italiana que dice: “mientras es a lo Bello que nosotros nos elevamos” (*mentre è al Bello che noi ci innalziamo*) (Abbate).³

1. Τοῦ μὲν <γάρ> ἀγαθοῦ πάντα σιγῶμένην ἔχει καὶ ἀπόρρητον τὴν ἔφεσι, πρὸς δὲ τὸ καλὸν μετ' ἐκπλήξεως καὶ κινήσεως ἐγειρόμεθα. Τὸ γὰρ ἐκλάμπρον αὐτοῦ καὶ δραστήριον ὄξέως διὰ πάσης χωρεῖ τῆς ψυχῆς καὶ πάσαν ἐπιστρέφει θεωμένην τὸ καλὸν ὡς τὸ ἀγαθὸν πάντων ὁμοιότατον· καὶ τὸ ἀπόρρητον οἷον ἐκφανὲν ἰδοῦσα χαίρει καὶ ἀγαταὶ τὸ φανὲν καὶ ἐπτόηται περὶ αὐτό. Καὶ ὡς περ ἐν ταῖς ἀγιωτάταις τελεταῖς πρὸ τῶν μυστικῶν θεαμάτων ἐκπλήξις τῶν μουμένων, οὕτω δὴ κἀν τοῖς νοητοῖς πρὸ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας τὸ κάλλος προφαινόμενον ἐκπλήττει τοὺς ὁρώντας καὶ ἐπιστρέφει τὴν ψυχὴν καὶ δείκνυσιν ἐν τοῖς <προθύροις> ἰδρυμένον οἷον ἔστιν ἄρα τὸ ἐν τοῖς ἀδύτοις καὶ τὸ κρύφιον ἀγαθόν. Cito TP según mi traducción a aparecer en Editorial Losada. El texto griego corresponde a la edición de Saffrey-Westerink

2. Proclus. *Théologie Platonicienne* Livre III. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey-L.Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p.64

3. Proclo. *Teologia Platonica*. A cura di Michele Abbate, Milano, Bompiani, 2005, p.391

El verbo *egeiro*, despertar, levantar pero también mover, suscitar, despertarse o estar despierto, velar, levantarse pone al descubierto su estrecha relación con la conversión del alma, por tanto, con un movimiento hacia un cierto objetivo o destino. No obstante, cabe la pregunta: ¿cuál es o cuáles son las razones que hacen que el alma esté dormida? ¿Qué es lo que no permite que el alma pueda despertarse o levantarse y convertirse?

Si se hace necesario despertarse es porque estamos en un estado de sueño, de somnolencia o letargo, en un estado que parece no ser el adecuado para la vida o condición del alma. Con otras palabras, el no estar despiertos pareciera significar aquí un estado de carencia de conciencia, de conocimiento de sí o del fin de la vida. Por otro lado, el no estar despiertos puede aludir también al olvido, o al alejamiento de todo aquello que en un estado de vigilia concede sentido, significación o valor.

El siguiente pasaje del *Comentario al Alcibiades I de Platón* arroja mucha luz para comprender mejor el sentido de este verbo. En efecto, dice allí el Licio: “Sin duda, por consiguiente, el alma es por esencia automotora, pero como ella ha entrado en unión con el cuerpo, ella tiene parte también en una cierta medida en un movimiento provocado por un agente externo.....Ahora bien, es en razón de su potencia automotora que el alma es inventiva y que ella descubre y engendra razones y ciencias, mientras que a causa de la apariencia de movimiento provocado por un agente externo ella tiene necesidad algunas veces de ser puesta en movimiento por otras almas, ya que las almas más perfectas son más inventivas, mientras que las más imperfectas tienen más necesidad de ayuda exterior. Unas, en efecto, son más automotoras y menos infectadas del elemento inferior, otras, al contrario, son menos automotoras y más afectadas por la naturaleza corporal, ellas no proceden menos, sin embargo, hacia la perfección y, cuando ellas se despiertan (*anegeirómenai*) del cuerpo y reúnen sus propias potencias prescindiendo de la materia devienen más fecundas y más inventivas acerca de lo que antes eran infecundas y desprovistas de recursos a causa de la inercia que les viene de la materia, de la no-vida, y del sueño profundo (*ek tês genéseos káron*) que deriva del mundo de la generación” (225,14-226,8).⁴

La unión del alma con el cuerpo o el estado de vinculación, de ligamiento ocasiona entonces su estar somnolienta, aletargada y por tanto inactiva. Dicha unión además aparece en este pasaje puesta en estrecha relación con la materia, la no-vida o privación de la verdadera vida, el sueño profundo o entorpecimiento debido al mundo de la generación.

No puede soslayarse aquí que esta última expresión es sinónima en Proclo del mar de la generación, y que en el neoplatonismo tardío el mar es el símbolo de la desemejanza. Idea que hunde sus raíces en una interpretación, no exenta de discusión, del pasaje platónico de *Político* 272 d-273 c.⁵

Se trata entonces de una confrontación entre semejanza-desemejanza, o de vida auténtica-vida inauténtica, de sueño-vigilia, de inactividad-actividad. Se trata, en fin, de la vida verdadera del alma que no es aquella de su unión o de su relación con el cuerpo.

En efecto, dice Proclo en el mismo *Comentario*: “Porque para las almas la existencia con el cuerpo no es natural, como tampoco la vida ligada a la generación; al contrario, es la vida separada, inmaterial e incorporea la que les conviene más. Y cuando las almas están en el mundo de la generación ellas semejan a aquellos que permanecen en un lugar contaminado por la peste, pero cuando están fuera del mundo de la generación, ellas semejan a aquellos que viven, según la expresión de Platón, en la pradera....porque olvido, errancia, ignorancia semejan efectivamente a algún veneno que atrae las almas hacia la región de la desemejanza” (256,12-257,12. Cf. 224, 5).⁶

4. κατ' οὐσίαν μὲν γὰρ ἔστιν αὐτοκίνητος ἡ ψυχὴ, κοινωμένησα δὲ τῷ σώματι μετέσχε πως τῆς ἑτεροκινήσιας, ὡς γὰρ τῷ σώματι δέδωκεν αὐτοκινήσιας ἔσχατον ἰνδαλμα, οὕτω καὶ τῆς ἑτεροκινήσιας ἔμφραση διὰ τὴν περὶ τοῦτο σκέψιν ἀντέλαβε. διὰ μὲν οὖν τὴν τῆς αὐτοκινήσιας δύναμιν πόρμος ἔστιν ἡ ψυχὴ καὶ εὐρετικὴ καὶ γόνιμος τῶν λόγων καὶ ἐπιστημῶν· διὰ δὲ τὴν τῆς ἑτεροκινήσιας ἔμφρασην δεῖται ποτε τῆς παρ' ἄλλων ἀνακινήσεως, ὅτε δὴ καὶ αἱ μὲν τελειότεραι τῶν ψυχῶν εὐρετικώτεροι μᾶλλον εἰσιν, αἱ δὲ ἀτελέστεραι πλειόνως ἐνδεεῖς τῆς ἐξωθεν βοήθειας, αἱ μὲν γὰρ μᾶλλον εἰσιν αὐτοκίνητοι καὶ ἤττον ἀναπεπλησμένοι τοῦ χείρονος, αἱ δὲ ἤττον αὐτοκίνητοι καὶ μᾶλλον ἐκ τῆς σωματικῆς φύσεως παθοῦσαι, προϊούσαι δ' ὅμως ἐν τῷ τελειοῦσθαι καὶ αὐταὶ καὶ τοῦ σώματος ἀνεγειρόμεναι καὶ συλλέγουσαι τὰς ἑαυτῶν δυνάμεις ἀπὸ τῆς ὕλης γονιμώτεροι γίνονται καὶ εὐρετικώτεροι τούτων περὶ ἃ πρότερον ἦσαν ἄνοιχοι καὶ ἄνοιχοι διὰ τὴν ἐκ τῆς ὕλης ἐφῆκουσαν ἀργίαν καὶ τὴν ἀζῶϊαν καὶ τὸν ἐκ τῆς γενέσεως κάρπον.

5. Puede verse a este respecto Dillon (1997)

6. οὐ γὰρ ἔστι ταῖς ψυχαῖς κατὰ φύσιν ὁ μετὰ τῶν σωμάτων βίος οὐδὲ ἡ γενεσιουργὸς ζωὴ, τούναντιον δὲ ἡ χωριστὴ καὶ ἄυλος καὶ ἀσώματος αὐταῖς μᾶλλον προσήκει. καὶ ὅταν μὲν ὦσιν ἐν τῇ γενέσει, τοῖς ἐν λοιμώτῳ τινι χωρίῳ ποιούμενοι τὰς διατριβὰς εὐοικασιν, ὅταν δὲ ἐξῶ τῆς γενέσεως, αὐτὸ τοῦτο <δ> φησὶν ὁ Πλάτων, τοῖς ἐν <λειμώνι> διαιτωμένοις, ὡσπερ οὖν οὐδὲν θαυμαστόν ἐν λοιμώδεσι τόποις πλείους εἶναι τοὺς νοσοῦντας τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῇ γενέσει πλείους εἶναι ψυχὰς τὰς ἐμπαθεῖς καὶ μοχθηρὰς οὐδὲν θαυμαστόν. τούναντιον μὲντ' ἂν εἴη θαυμαστόν, εἴ τινες ἡμψιφεσμένοι τοιαῦτα σώματα καὶ περιβεβλημένοι τοιούτους δεσμούς καὶ περιστοιχισμένοι τῷ αὐτῷ μεταβολῇ νήφουσι καὶ καθαρὰ καὶ ἀπαθεῖς διαμένουσι. καὶ εἶποι ἂν καὶ πρὸς τὰς τοιαύτας ψυχὰς, οἶμαι, ἀφρων κριτῆς καὶ τὸν οὕτω ζῶντα, ἐν τοῖς ἐνύλοις ἄλλως καὶ ἐν τοῖς θνητοῖς ἀφράντως· θαυμά μ' ἔχει πῶς οὐ τι πῶν τὰδε φάρμακ' ἐθέληθητ', ὄντως γὰρ εἴκοιεν ἡ λήθη καὶ ἡ πλάνη καὶ ἡ ἄνοια φαρμακεία τινὶ κατασπύση τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος τόπον.

Despertar el alma o despertarnos a nosotros mismos es alejarla y distanciarla de la vida corpórea, de la vida sumida no sólo en el tumulto de las pasiones y deseos corpóreos o terrestres sino mucho más ponerla en el camino de una liberación, de una purificación para alcanzar aquello que le es más propio. De este modo cobra suma relevancia el valor que hemos concedido a la preposición *prós* en el texto que daba comienzo a estas páginas. No es sólo un mero movimiento de dirección hacia algún lugar, situación o estado que puede darse o no, se trata de una trayectoria o direccionalidad que podríamos llamar vital, fundamental, esencial o auténticamente humana. Se trata de llegar a un punto o destino que configura toda esta trayectoria o derrotero vital, y cabe decir que no es necesario señalar o marcar que dicho trayecto no es sencillo. No es fácil la liberación de la vida corpórea, de la vida pasional o revestida de túnicas que el alma obtiene en su proceso de descenso.

La impronta ética que subyace en estos pasajes no puede dejarse de señalarse tampoco por dos razones: primera, la discusión en la que se insertan estos pasajes tiene que ver con la polémica antiplotiniana del alma indescensa, que no se abordará aquí. Estos pasajes aluden a la perfección del alma en su proceso de conversión hacia una vida verdadera o de felicidad luego de su descenso hacia el cuerpo, razón por la cual podría decirse que se hace imperioso para el alma despertarse si quiere ser verdaderamente sí misma. “Porque su esencia está toda plena de estas razones (las razones eternas de los seres), dice Proclo, pero todo esto está oculto por el olvido debido al mundo de la generación y cuando el alma busca la verdad ella mira hacia otras cosas mientras que ella las posee por esencia, y ella busca en los otros seres el bien olvidándose de ella misma. Por consecuencia es por allí que debe comenzar para nosotros el conocimiento de nosotros mismos..... porque lo múltiple se opone a la conversión hacia nosotros mismos” (250,21-250,15).⁷

Como bien observa Gritti, Proclo ha insertado el debate sobre la doctrina del alma no descensa en la discusión de su perfección ética, pero sobretudo le ha conferido una clara impronta cognoscitiva.⁸ Aunque la autora muestra bien el camino procleano por las diversas facultades cognoscitivas del alma, es decir, en la jerarquía que va de la percepción a la intelección pasando por la imaginación, la opinión, y la razón discursiva, quisiera poner de relieve la relación entre despertar el alma a sí misma y conocimiento de sí misma, y encuentro aquí la segunda razón que mencionaba.

Razón que, a mi entender, tiene ciertos ecos plotinianos. En una nota a su edición del *Comentario al Alcibiades I* Alain Segonds observa que este despertar del alma alejándose de la vida corpórea es un eco del célebre pasaje de *Enéada IV 8 (6), 1,1*,⁹ y se pregunta si no es necesario escribir en el texto procleano, como en Plotino, *kai <ek> tou sómatos anegeirómenai*.¹⁰ Quisiera apoyar esta interesante sugerencia, aunque no con razones de crítica textual, sino llamando la atención al valor de este verbo en *Enéada I 6 (1), 8, 25-9*,¹¹ cuando Plotino exhortando a huir a la amada patria señala que esta huida es “trocar esta vista por otra y despertar (*anegeirai*) la que todos tienen pero pocos usan” y que “recién despierta (*egeiroméne*), no puede mirar del todo las cosas brillantes”. Huida que como se sabe es hacia el Bien pero pasando por la Belleza Inteligible a través de un claro proceso de transformación interior.¹² Así como en *Enéada III 6 (26), 6, 70-74*¹³ cuando dice que “todo cuanto del alma está en el cuerpo está durmiendo. Pero el despertar verdadero consiste en la elevación verdadera: sin el cuerpo, no con el cuerpo. Porque el despertar con el cuerpo es un pasar de un sueño a otro, como quien pasa de un lecho a otro”. La vida sin el cuerpo en cuanto desligamiento y purificación da acceso a la verdadera vida del alma, la vida noética para acceder al Bien inefable. Despertar sin el cuerpo es entonces una transformación interior que hace al alma bella para entrar en la Belleza Inteligible.

7. πλήρης γάρ ἐστιν αὐτῆς ἡ οὐσία τούτων, ἐπικρύπτεται δὲ ἐκ τῆς γενεσιουργοῦ λήθης καὶ πρὸς ἄλλα βλέπει ζητούσα τᾶληθές, ἔχουσα αὐτὸ κατ' οὐσίαν, καὶ ἐν ἄλλοις σκοπεῖ τὸ ἀγαθὸν ἀφείσα ἑαυτήν. ἐντεῦθεν ἄρα καὶ τῆς ἑαυτῶν γνώσεως ἡμῖν ἀρχὴ παραγίνεται. ἐὰν μὲν γὰρ εἰς τὸ πλήθος τῶν ἀνθρώπων ἀνοβλέπωμεν, οὐκ ἂν ποτε ἴδοιμεν τὸ ἐν εἶδος αὐτῶν, ἐπισκιάζομεν ἐκ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ μερισμοῦ καὶ τῆς διαστάσεως καὶ τῆς μεταβολῆς τῆς παντοίας τῶν μετεληφόντων· ἐὰν δὲ εἰς ἑαυτοὺς ἐπιστραφῶμεν, ἐκεῖ καὶ τὸν λόγον τὸν ἕνα καὶ τὴν φύσιν τὴν μίαν τῶν ἀνθρώπων θεωρήσομεν ἀνεπιθόλωτον. εἰκότως ἄρα ὁ Σωκράτης πόρρωθεν ἀναστέλλει τὴν ψυχὴν τῆς εἰς τὸ πλήθος ἀφοράσεως τὴν μέλουσαν γνώσεσθαι, τίς ὁ ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, καὶ τὰς ἐμποδίου δόξας προανακαθαίρει τῆς τοιαύτης θεωρίας. ἐμπόδιον γὰρ ἐστὶ τὸ πλήθος πρὸς τὴν εἰς αὐτοὺς ἡμᾶς ἐπιστροφήν
8. Gritti (2008: 81)

9. “Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible” (trad. J. Igal).

10. Segonds (1985: 412)

11. ...ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλόδαξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἦν ἔχει μὲν πᾶς, κρῶνται δὲ ὀλίγοι. Τί οὖν ἐκείνη ἡ ἔνδον βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πᾶν τὰ λαμπρὰ δύνανται βλέπειν.

12. Puede verse un interesante comentario de estos pasajes en Laurent (2011), así como en Narbonne (2002).

13. ...ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὔδει· ἡ δ' ἀληθινὴ ἐργήγορις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις· ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μετάστασις ἐστὶν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ἕννον, οἷον ἐξ ἐτέρων δεμνίων...

En Proclo parecen repercutir estas ideas de un llamado a la transformación interior por la Belleza y una elevación hacia la verdadera vida del alma, que no es otra que la vida conforme al Intelecto, es decir, vida noética también. Transformación interior que es toda una concentración del alma en sí desde la vida múltiple en la generación, ya que “la conversión hacia lo Bello reúne todo, lo unifica <todo> porque lo cierra en un único centro” (*Comentario al Parménides IV 951,8*). ¿De qué centro se trata?

En *Teología Platónica I 24 p. 108, 7-11*¹⁴ pasaje que podría considerarse como paralelo a este, dice el Licio: “Porque lo Bello convierte todas las cosas hacia sí mismo, las mueve, hace que ellas sean poseídas por lo divino y las llama hacia él...sosteniéndose en la punta de los pies *despierta* todas las cosas hacia él mismo por medio del deseo y el *estupor*” (...*pánta dià póthou kai ekpléxeos anegeîron*).

14. Διότι μὲν οὖν ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸ καὶ κινεῖ καὶ ἐνθουσιᾶν ποιεῖ καὶ ἀνακαλεῖται δι' ἔρωτος, ἐραστὸν ἔστι τὸ κάλλος, πάσης ἡγεμονοῦν τῆς ἐρωτικῆς σειρᾶς καὶ ἐπ' ἄκροις τοῖς ποσὶ βεβηκὸς καὶ ἐφ' ἑαυτὸ πάντα διὰ νόθου καὶ ἐκπλήξεως ἀνεγείρον.

Precisamente en este capítulo Proclo pone de relieve como uno de los signos de la Belleza divina o inteligible su carácter luminoso, brillante y resplandeciente refiriéndose al *Fedro* de Platón (250 b-d; 256 d). Diálogo en el que aparece significativamente la forma verbal *expléttontai* (250 a) para describir el estupor ante el recuerdo de las verdaderas realidades, como si se tratara de un temor y de un temblor ante la súbita aparición de algo sagrado.

Ideas que repercuten en nuestro autor puesto que considera la Belleza como el esplendor luminoso del Bien porque manifiesta, revela, expresa por así decirlo su naturaleza oculta o secreta y hace aparecer la luz de la verdad, la luz inteligible. Ciertamente esta luminosidad deja estupefacta las almas, las conmociona por su resplendor convirtiéndolas hacia ella misma como a su centro, a la vez que al centro propio de las almas, es decir, a su intelecto ya que “la Belleza inteligible se manifiesta al intelecto del alma resplandeciendo de modo inteligible” (TP III 21).

Ahora bien, hay diferentes niveles de conversión. Según la proposición 39 de los *Elementos de teología* “todo lo que existe se convierte o solo de modo esencial, o de modo vital, o también de modo cognoscitivo”.¹⁵

15. Πάν τὸ ὄν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον, ἢ ζωτικῶς, ἢ καὶ γνωστικῶς. Proclus, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 2004. (con modificaciones en la traducción)

Desde una perspectiva ontológica puede decirse que los hombres o los seres humanos se convierten hacia el Intelecto tanto en su ser como en su vivir porque de otro modo no les sería posible ni existir ni vivir, pero no así en cuanto al conocimiento porque no todos lo hacen, solamente algunos de ellos son capaces de convertirse o revertir o volver a su causa a través del modo de conocer. ¿Qué significa realmente esta última afirmación? ¿Qué valor concederle? ¿Se trata de afirmar que hay como una jerarquía de seres humanos capaces o incapaces de conversión? ¿O se trata más bien de una afirmación que implica profundas consideraciones éticas?

En una obra como los *Elementos de teología* que se considera normalmente o comúnmente tan formal, tan lógica, tan deductiva por no decir árida e insípida, ¿cabe encontrar reflexiones que nos lleven a lo que me arriesgaría a denominar el sentido de la vida o el fin de la existencia?

Si esta obra es en realidad una obra de metafísica, “la metafísica es aquí un suerte de introspección conceptual cuya objetividad depende de los presupuestos siguientes: que nosotros disponemos en el fondo de nuestra alma de verdades conceptuales, que estas verdades son comunes a todos los hombres, que ellas están enraizadas en la realidad trascendente de donde proviene el alma. Esta forma de ver la naturaleza y la función del pensamiento científico remonta a Plotino, a su investigación del conocimiento de sí, luego del alma, que llega al descubrimiento de lo Uno”.¹⁶

16. O'Meara (2000: 290). Cabe señalar que metafísica y ética no están de ningún modo reñidas en el neoplatonismo, sino todo lo contrario. Como bien observa Chlup la metafísica no solamente era pensada sino también vivida y practicada. Chlup (2012: 234)

Esta introspección conceptual no es otra que la conversión por modo de conocimiento, y se puede decir que es la más importante por cuanto gracias a ella nosotros podemos llegar a ser verdaderamente hombres, es decir, seres que no solo viven sino que reflexionan sobre su vida también, o mejor aún, sobre su modo de vida.

Esta introspección conceptual es entonces una autoreflexión y es por medio de ella que nos constituimos como verdaderos seres humanos.

En los términos metafísicos de los *Elementos de teología* se trata de haber recibido desde la causa una facultad cognoscitiva que se expresa en el deseo, el cual no es más que la conciencia de la bondad de las causas, o según la traducción de Trouillard: “la aspiración es del orden del conocimiento, y ella es el sentimiento que ellos tienen de la bondad de sus causas”.¹⁷

17. Proclus. *Éléments de Théologie*.
Traduction, introduction et notes par
J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965

Todo ser aspira a recibir el bien de la causa gracias a la cual obtiene su ser. Ahora bien, hay seres, como el alma que se convierten hacia ellos mismos, y ello significa entonces que aspiran, desean o anhelan recibir el bien que les es apropiado, conveniente, verdadero y esencial volviéndose hacia sí mismos, convirtiéndose hacia sí mismos. Y este bien esencial no es otro que la causa que es el principio de su ser. Con otras palabras, la autoreflexión o autoconversión implica de este modo la autoconstitución de un ser que se da el bien a él mismo, es decir que se perfecciona a sí mismo.¹⁸ Porque todo progreso humano, es decir, toda perfección humana no consiste sino en una conversión, y en cuanto seres humanos cuya naturaleza es racional no podemos convertirnos sino bajo el modo del conocer, o sea, una conversión cognoscitiva y ello es una autoconversión, es una actividad que nos constituye significativamente en lo que verdaderamente somos, seres que aspiran a una vida conforme al Intelecto, y esta vida funda nuestra exigencia de autorealización, porque de lo que se trata es la conversión o retorno del alma a su propio fundamento y “ello adquiere particular relevancia en el realizarse de la existencia más propiamente humana”.¹⁹ Más nos constituimos en lo que verdaderamente somos, más despertamos a una auténtica vida que nos pone a las puertas del Bien oculto, Principio de todo conocimiento y de toda acción.

18. Steel (1998: 171); Smith (2004: 101); Taormina (2012: 497).

19. Beierwaltes (1990: 239)

Bibliografía

Fuentes

- » *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre III.* Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1978
- » *Proclo. Teologia Platonica.* A cura de M. Abatte. Testo greco a fronte. Prefazione de W. Beierwaltes. Introduzione di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005
- » *Proclo. Teología Platónica I-III.* Introducción, traducción y notas de J.M. Nieva, Bs. As, Losada, 2016
- » *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon I-II,* Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986. Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds.
- » *Proclus, The Elements of Theology.* A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- » *Proclus. Éléments de Théologie.* Traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965

Bibliografía secundaria

- » Beierwaltes, W. (1990), *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero.
- » Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge, CUP.
- » Dillon, J. (1997), "The Neoplatonic Exegesis of the Statesman Myth" en *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, London, Ashgate.
- » Gritti, E. (2008), *Proclo. Dialettica Anima Esegese*, Milano, LED.
- » Laurent, J. (2011), *L'éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du Beau*, Paris, Les Éditions de la Transparence.
- » Narbonne, J.M. (2002), "Action, Contemplation and Interiority in the Thinking of Beauty in Plotinus" en A. Alexandrakis (ed.), *Neoplatonism and Western Aesthetics*, New York, SUNY.
- » O'Meara, D. (2000), "La Science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel" en A. Segonds-C.Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres.
- » Smith, A. (2004), *Philosophy in Late Antiquity*, London, Routledge.
- » Steel, C. (1998), "Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus" en A. Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin.
- » Taormina, D. (2012), "Filosofia e filosofi di lingua greca nei sec. III-VI d.C. Da Plotino agli ultimi commentatori di Alessandria" en L.Perilli-D. Taormina (a cura di), *La Filosofia Antica. Itinerario Storico e Testuale*, Torino, UTET.

