

La noción de *areté* en el Comentario de Proclo sobre el *Primer Alcibíades* de Platón

Evanghéllos Moutsopoulos
Université d'Athènes

La influencia de Platón sobre el pensamiento de Proclo es innegable¹. Si con agrado éste reanuda, en principio, temas que Plotino estimó, no sigue menos de cerca las exposiciones que a ellos corresponden en los diálogos platónicos que comenta. Y su aparato nocional es, asimismo, directamente tributario del de Platón. Ahora bien, la noción de *areté*, cuya presencia es copiosa en los diálogos denominados “socráticos”, aparece con menor frecuencia en los *Comentarios*, salvo en ciertos libros del *Comentario* sobre la *República* (I, III, VI, IX) y, desde luego, salvo en el *Comentario* sobre el *Primer Alcibíades*, donde es objeto de referencias frecuentes. Precisamente sobre este texto procliano concentraremos nuestra atención. A decir verdad, Proclo casi no se desvía de la concepción platónica de la noción de *areté*; ello no obstante, proporciona al tema precisiones que enriquecen su tenor

¹ Cf. Moutsopoulos, E., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, París: Les Belles Lettres, 1985; *Parcours de Proclus*, Atenas: CIEPA, 1994; “Un instrument divin: la navette, de Platon à Proclus”, en: *Kernos*, 10 (1997), pp. 241-247; “D'Aristote à Proclus. Mouvement et désir de l'Un dans la Théologie platonicienne de Proclus”, en: Moutsopoulos, E., *Philosophie de la culture grecque*, Atenas: Académie d'Athènes, 1998, pp. 257-262; y “L'idée de multiplicité croissante dans la Théologie platonicienne de Proclus”, *ibid.*, pp. 263-269. Cf. *ibid.* “The Participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic Theology”, en: *Elementa*, 69 (1997), pp. 83-93; “Le modèle platonicien du système ontologique plotinien”, en: *Diotima*, 19 (1991), pp. 9-12; “L'un et la fonction architectonique et épistémologique des hénades dans le système de Proclus” (en prensa).

y resaltan su importancia. Lejos de pretender ser exhaustiva, nuestra investigación se limitará al examen de ciertos pasajes considerados esenciales para la comprensión y apreciación del aporte procliano en la materia.

Señalemos para comenzar que Proclo concibe la noción de *areté* o *virtud*² en relación con una realidad caracterológica de tres dimensiones, y la establece así sobre tres dominios más o menos contiguos del comportamiento³: natural, moral y político⁴. Sin embargo, nuestra investigación seguirá un plan algo distinto e independiente de esta división, y sus tres etapas estarán relacionadas con la naturaleza de la virtud, su enseñanza y la axiología que ella engendra.

1. *La naturaleza de la virtud.* La virtud es una cualidad innata a la cual debe uno saber “poner de relieve”, y es allí donde reside la responsabilidad de la persona. Ahora bien, en Sócrates la virtud innata natural que ha de ser valorada, ya presente en todo ser humano, se encuentra reforzada por la acción de un demonio: “que el alma humana se muestre capaz de una actividad, ella que está de una vez unida, con y sin relación, a los objetos de su providencia, y *permanece en su manera de ser según su carácter*, ¿cómo no sería ello absolutamente digno de admiración? —Pero [Sócrates] sorprende [a Alcibíades] aún más al atribuir la causa de las acciones humanas a lo demoníaco”⁵. En efecto, Sócrates “actúa conforme a un demonio y posee

² Sobre las diversas acepciones del término “*areté*”: virtud (tradicional o filosófica), calidad, perfección, mérito, valor, cf. Schaerer, R., ‘*Επιστήμη et Τέχνη*, Mâcon: Protat, 1930, p. 96 y la nota 2.

³ Cf. Moutsopoulos, E., “Kairos et comportement humain chez Aristote”, en: Aristóteles, *Métophysique* (en prensa); “Nature et comportement humains selon Aristote; une dialectique” (en prensa).

⁴ Cf. *Alcib.* I, 96, 9-18, p. 79 Segonds (citamos en principio la traducción de A.-Ph. Segonds, *Proclus, sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. 1, París: Les Belles Lettres, 1985; t. 2, 1986, salvo en muy contadas excepciones que no dejaremos de señalar): ἡ φυσικὴ ἀρετὴ... τῆ ὕλη συμμηγεῖς ὑπάρχον (cf. *ibid.*, 19, p. 79 S.: τῆ ὕλη συμμηγεῖς; 101, 10-16, p. 83 S.: ἡ φυσικὴ ἀρετὴ... ἀτελής... καὶ ἔνυλος καὶ σωματοειδής...; 133, 5-7, p. 110 S.: ἡ... φυσικὴ ἀρετὴ ὅμμα ἀτελὲς καὶ ἦθος ἔχει; cf. *Eucl.*, 21, 18-19 Friedlein; cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Z13, 1144b 3ss.) ...τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν... μᾶλλον ἔχειν τὸ βέλαιον... τὴν πολιτικὴν μετ’ ἐπιστήμης οὐσαν... τὴν ἀμυδρότητα τῶν φυσικῶν ἀρετῶν.

⁵ Cf. *Alcib.* I, 60, 9-15, p. 50 S.: τὸ τοίνυν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν δεκτὴν ἀποφανῆναι τούτων ἄσχετον ἅμα καὶ ἐν σχέσει συνοῦσαν τῆς προηγουμένης καὶ μένουσαν ἐν τῷ ἑαυτῆς κατὰ τρόπον ἦθει, πῶς οὐ παντελῶς ἐστὶ θαύματος

algo superior a la virtud humana”⁶, que lo vuelve superior a los otros pretendientes de Alcibiades. Éstos, “vulgares” en su mayor parte⁷, intentan arrastrarlo hacia la irracionalidad; Sócrates lo “eleva hacia la razón”⁸. Es una de esas personas particularmente “bien dispuestas para con la virtud”⁹ a causa de la potencia de su naturaleza¹⁰, la cual viene a prestarle ayuda en su esfuerzo por resistir avances poco afortunados, hecho que comprueba “la mejor preparación”¹¹, no en la adquisición¹², sino en el “realce” de una virtud que ya existe en forma latente.

En cuanto al demonio de Sócrates, lejos de serle propiamente trascendente, emerge del fondo de su ser para ejercer sobre él una acción de moderación: “El buen demonio que lo dirigía lo moderaba”¹³. Ahora bien, esta acción es equivalente a la de la prudencia, φρόνησις, que es una de las manifestaciones de la virtud, y la más importante entre ellas. En Proclo, estas mismas manifestaciones de la virtud se confirman bajo la forma de virtudes parciales: “Y, de hecho, todas las virtudes dependen de la φρόνησις¹⁴ en tanto ella les es soberana, existen en relación con ella y proceden de ella”¹⁵. La pru-

ἄξιον; —ἔτι δὲ μειζόνως αὐτὸν καταπλήττει τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιτηδευμάτων τὴν αἰτίαν τοῦ δαιμονίου ἐξάπτων.

⁶ *Ibid.*, 16-17, p. 50 S.: ὡς κατὰ δαίμονα ἐνεργῶν καὶ κρείττον τι τῆς ἀνθρωπίνης ἔχων ἀρετῆς.

⁷ *Ibid.*, 59, 2, p. 48 S.: φορτικῶν. El término significa: “impertinentes”. Se trataría de la ocurrencia de un “acoso sexual”, según el vocabulario contemporáneo.

⁸ *Ibid.*, 61, 1-4, p. 50 S.: ἐκείνοι μὲν γὰρ καθέλκον αὐτὸν εἰς ἀλογίαν... ὁ δὲ ἀνατεῖ νει αὐτόν.

⁹ *Ibid.*, 59, 2-3, p. 48 S.: τοῖς εὐ πεφυκόσι πρὸς τὴν ὄλην ἀρετὴν.

¹⁰ *Ibid.*, 3, p. 48 S.: φύσεως ἰσχύς.

¹¹ *Ibid.*, 1, p. 48 S.: γυμνάσιον... μέγιστον.

¹² *Ibid.*, 2, p. 48 S. donde se traduce πρὸς πορ “por adquirir”.

¹³ *Ibid.*, 81, 11, p. 66 S.: ἀνεχαίτιζεν αὐτὸν ὁ ἐπιτροπεύων ἀγαθὸς δαίμων.

¹⁴ *Segonds* traduce φρόνησις por “sabiduría”; cf. Platón, *Fedón*, 69b: ἀληθῆς ἀρετῆ μετὰ φρονήσεως; *Banquete*, 184d: φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν; *Timeo*., 71d: λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. Cf. Moutsopoulos, E., “De la quadruple racine de la raison pratique chez Platon”, en: *Athéna* (1965), pp. 12-16; Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, 2ª ed., París: P.U.F., 1976. De hecho, “sabiduría” no significaría otra cosa que σοφία, una de las virtudes cardinales.

¹⁵ *Alcib.*, I, 185, 13-15, p. 246 S.: καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι τῆς φρονήσεως ὡς ἡγεμονευούσης ἐξήρτηνται καὶ περὶ ταύτην ὑφιστήκασιν καὶ ἀπὸ ταύτης ὤρμηται. Cf. Platón, *Banquete*, 209e: καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ... σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη. Cf. *infra*, y la n. 39.

dencia es la única que procura el criterio de la distinción entre el bien y el mal¹⁶. Esta preponderancia de la prudencia respecto de las otras virtudes implica una estructura jerárquica y supone la identificación de tal virtud con la noción de demonio.

El carácter inmanente, y en cierta forma inherente, del demonio socrático es así confirmado por vía indirecta: el demonio es la φρόνησις misma. Y Proclo apela, para ilustrar este papel, a una imagen por demás pintoresca, probablemente poco común en su época, marcada por el autoritarismo romano trasladado a Bizancio: la de una asamblea del pueblo en donde “[mientras] uno... se apresura a ocupar la posición de consejero, el otro pone la mano sobre él y usa la razón como un freno para su ímpetu”¹⁷. De allí el papel jugado por el demonio que “jamás incita a Sócrates, pero siempre lo disuade”¹⁸.

2. *La enseñanza de la virtud.* Semejante actividad en el marco de la conciencia corresponde a la actualización de una virtud latente, una de aquéllas que, en Sócrates, provocan la admiración de Alcibíades, tales “estatuas interiores, ... dignas de veneración y de honores”¹⁹. Precisamente esto consigue que la *areté* se imponga como excelencia que implica una buena constitución²⁰ y una solidez conferidas por el bien, considerado a una vez en tanto grado de cualidad y cualidad sustancial²¹. Observador perspicaz, Sócrates discierne en Alcibíades los

¹⁶ *Alcib.*, I, 185, 15-16, p. 246 S.: τὸ διαγιγνώσκειν τὰ τε ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ μόνης ἐπὶ τῆς φρονήσεως ἔργον. Cf. Platón, *Cármides*, 1741a-d; *Menón*, 88b-d.

¹⁷ *Alcib.*, I, 186, 5-8, p. 246 S.: τὸν μὲν σπεύδοντα τὴν τοῦ συμβούλου χώραν καταλαβεῖν. τὸν δὲ λαμβανόμενον αὐτοῦ καὶ οἷον χαλινὸν ἐπάγοντα τῆ ὀρμῇ τὸν λόγον; *ibid.*, 11, p. 246 S.: λόγος οὖν ἡγεμῶν. La analogía misma entre la naturaleza de la φρόνησις y la del *logos*, ambas virtudes soberanas que sirven para gobernar las pasiones, remite a la función del demonio socrático.

¹⁸ *Ibid.*, p. 66 S.

¹⁹ *Ibid.*, 89, 10-12, p. 73 S.: ἀποθαυμάζειν... αὐτοῦ τὰ ἔνδον ἀγάλατα τῶν ἀρετῶν ὡς σμνᾶ. καὶ τίμια. Cf. *infra* y la nota 30.

²⁰ *Ibid.*, 93, 4, p. 76 S.: διὰ τὴν ἀρετὴν ἔχει τὸ εὖ. El contexto de este pasaje se relaciona con los “seres providentes” (τῶν προνοούτων) que son movidos por una “buena esperanza” (εὐελπιστία); *ibid.*, 92, 19-20, p. 76 S.: εὐελπισ... εὐελπιστία; *ibid.*, 92, 22-23, p. 76 S.: τὸ τῆς ἐλπίδος πρᾶγμα στοχασμοῦ δεόμενον. Cf. Moutsopoulos, E., “Kairos et attente. Vers une sémantique de l’espérance selon Proclus”, en: *La notion d’espérance dans la pensée néoplatonicienne*, Atenas: Académie d’Athènes, 1998, pp. 39-44.

²¹ Cf. *Alcib.*, I, 93, 2, p. 76 S.: τὸ... εὖ καὶ τὸ ἀγαθόν.

indicios de una cierta *καλοκαγαθία*²², y se convierte en juez de sus palabras y de sus actos para ver cómo se [conduce] en su vida, ... en sus relaciones con los otros, y si [aprueba] las ocupaciones de la virtud y se aparta de las de vicio o si se [abandona] al elemento de su alma amigo del placer, [deslizándose] hacia lo peor y [dejándose] reducir a la esclavitud por sus pasiones”²³.

Vicio y virtud son manifestaciones naturales en el ser humano. Seguir la vía de uno u otra ¿será un asunto de libre arbitrio o simplemente de propensión? Sócrates se ocupa de prodigar sus consejos a Alcibíades: “él purifica a fondo sus pensamientos, perfecciona sus virtudes naturales para elevarlo a la cima de la vida verdaderamente libre”²⁴. Ello equivale a sacar a la virtud de su estado latente, cuando no de su modorra. Sócrates no actúa de modo distinto cuando, en el *Menón* (81e - 84a), hace que el joven esclavo inculto descubra una relación matemática complicada. Existe una reminiscencia de la virtud comparable a la de las ideas. Es a través de este proceso educativo que la inclinación natural a la virtud se halla sostenida, reforzada, hecha explícita y racional. Por su parte, “Alcibíades piensa que Sócrates se entretiene con él en acuerdo con su demonio”, lo que lo vuelve “todavía más vigoroso en la práctica de la virtud”²⁵. Después

²² Cf. *ibid.*, 94, 1-3, p. 77 S.: πολλὰ μὲν ἑώρα καὶ θαυμαστὰ ὁ Σωκράτης ἐν τῷ Ἀλκιβιάδῃ φυσικὰ συνθήματα τῆς πρὸς ἀρετὴν ἐπιτηδεϊότητος. Cf. Moutsopoulos, E., “L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident”, en: *Poïésis et technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 2: *Instauration et vibration*, Montreal: Montmorency, 1994, pp. 219-238.

²³ *Alcib. I*, 95, 2-8, p. 78 S.: Κριτῆς γινόμενος, πῶς μὲν ἐν τῷ ἰδίῳ βίῳ, πῶς δὲ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἄλλους ὁμιλίαις διαγίγνεται, καὶ πότερον ἀποδέχεται τὰ τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα. τὰ δὲ τῆς κακίας ἀποστρέφεται, ἢ τῷ φιληδόνῳ τῆς ψυχῆς ἐνδίδῳσι καὶ ῥέπει πρὸς τὸ χεῖρον καὶ ὑπὸ τῶν παθῶν ἀνδραποδίζεται.

²⁴ *Ibid.*, 95, 13-16, p. 78 S.: ἀνακαθαίρων μὲν αὐτοῦ τὰς ἐννοίας, τελειῶν δὲ αὐτοῦ τὰς φυσικὰς ἀρετάς, ἀνάγων δὲ εἰς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἐλευθέρως ὄντως ζωῆς; cf. *ibid.*, 132, 11-13, p. 110 S.: ὁ δὲ γε Σωκράτης πλήρης μὲν ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν καλῶν καὶ προτείνει τῷ νεανίσκῳ τὴν μετάδοσιν τῶν ἀρετῶν. No se trata de inculcar estas virtudes ni de conseguir que sean admitidas, sino de hacerlas resurgir y “darles valor”. Cf. Moutsopoulos, E., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, o.c., p. 85: “... la posibilidad que tiene la imagen significante de designar... las estructuras... figurasas...” (Cf. *Eucl.*, 63, 2-4 Friedlein: πρὸς τοῖς λόγοις... τῶν ἀρετῶν τὰς εἰκόνας περιέχει τῶν τε νοερῶν καὶ τῶν ψυχικῶν καὶ τῶν φυσικῶν).

²⁵ *Alcib. I*, 93, 17-20, p. 77 S.: τὸ κατὰ δαίμονα αὐτὸν ὑπολαμβάνειν τὸν Σωκράτην τοὺς πρὸς αὐτὸν ποιεῖσθαι λόγους, ἐρρωμέστερον αὐτὸν ἀπειργάζετο πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν.

de Platón²⁶, Proclo admite que la disposición a la virtud es un elemento de la naturaleza filosófica²⁷, manifestada, entre otras cosas, por el desdén hacia las riquezas y hacia todo lo que, en general, mantiene relación con el cuerpo, para encaminarse hacia el bien del alma²⁸.

Existen tres categorías de personas: unas, por completo extrovertidas, casi no se preocupan de su universo interior²⁹, y por consiguiente no tienen posibilidad alguna de mejorarse; otras, al escrutar en su espíritu, consiguen hallar en él virtudes ocultas y algo así como “estatuas divinas resplandecientes”³⁰ que les procuran un profundo conocimiento de sí³¹; otras, finalmente, al constatar que no son capaces por sí mismas de extraer mediante este procedimiento sus bienes ocultos, se ven obligadas a dirigirse a maestros para hacerse “guiar por ellos”³². De ahí la importancia de la enseñanza de la virtud. Sócrates debe sentirse feliz por haber sabido revelarse a sí mismo. En cuanto a Alcibíades, éste posee todas las facultades para confiarse a Sócrates, quien le inculcará la virtud al ayudarlo a descubrirse mediante su enseñanza. Aquí se encuentra el *leitmotiv* del *Protágoras* platónico, relativo al cuestionamiento sobre el carácter “enseñable” de la virtud³³. La respuesta de Proclo a esta pregunta es decididamente afirmativa; supone, sin embargo, que el alumno sea movido por un impulso

²⁶ Cf. Platón, *Rep.*, VI, 485e; *Teet.*, 144d.

²⁷ Cf. *Alcib. I*, 110, 21-22, p. 91 S.: στοιχείον τῆς φιλοσόφου φύσεως.

²⁸ Cf. *ibid.*, 2-6, p. 91 S.: ὅπου γὰρ καὶ τοῦ σώματος ὑπερορᾶν δεῖ τὸν τῆς ἀρετῆς γνησίως ἀντεχόμενον. πῶς οὐ πολλοῦ μᾶλλον τῶν τοῦ σώματος ὑπερφρονεῖν δεῖ τὸν τῶν ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς ἐξηρητημένον;

²⁹ Cf. *ibid.*, 190, 10-11, p. 250 S.: ὁ μὲν ἀνεπίστροφός ἐστι πάντη πρὸς ἑατὸν.

³⁰ Cf. *ibid.*, 11-13, p. 250 S.: ὁ δὲ καὶ ἐπιστρέφεται καὶ ἐπιστραφεῖς ἀρετὰς ἔνδον εὐρίσκει... οἷον ἀγάλματα θεῖα προλάμποντα. Cf. *supra*, y la nota 19.

³¹ Cf. *Alcib. I*, 190, 13, p. 250 S.: ἐπιστήμης; *ibid.*, 185, 11-12, pp. 245-246 S.: ...μῆδ' ὅτι αἱ ἀρεταὶ οὐκ εἰσιν ἐπιστήμαι μόνον ὡς δεόμεναι τῆς ὁμολογίας τῶν ἀλόγων δυνάμεων; cf. *ibid.*, 330, 12 p. 362 S.: ἐπιστήμαις καὶ ἀρεταῖς κάλλος; *ibid.*, 16-17, p. 362 S.: τί γὰρ ἀρετῆς ἢ ἐπιστήμης κάλλιον ἐν ἡμῖν, τί δὲ τῶν ἐναντίων αἴσχιον;

³² Cf. *ibid.*, 190, 13-17, p. 250 S.: ὁ δὲ ἐπιστρέφεται μὲν, ὁρᾷ δὲ ἀμαθίαν ἔνδον, καὶ ἀνεπιστημοσύνην καὶ οὕτω εἰς ἀρχὴν καθίσταται μαθησεὶς τε καὶ εὐρέσεως, ἢ ζητῶν ἑαυτὸν καὶ τὸν ἑαυτοῦ πλοῦτον, ὃν ἔχων οὐκ οἶδεν, ἢ διδασκάλους προσιῶν καὶ παρ' ἐκείνων ποδηγούμενος.

³³ Cf. Platón, *Protág.*, 319b: οὐ διδασκόν; 320c: διδασκόν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ (cf. *Menón*, 70a; *Eutíd.*, 274e); 319c: μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ; 323c: οὐ φύσει, ἀλλὰ διδασκόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας.

de conocer. Sea como fuere, la importancia atribuida a una enseñanza tal lo identifica, además, con un proceso de autorrevelación asistida.

3. *Axiología de la virtud.* Según Proclo, existe un paralelismo lógico-práctico comparable al paralelismo lógico-gramatical que supone la lógica de Aristóteles³⁴. En términos de ese paralelismo, “del hecho de que, con respecto a la totalidad de alma, la razón desempeñe el papel de forma..., la enfermedad de la razón es también la fealdad del alma, así como la virtud es su belleza”³⁵. Está claro que, en dicho contexto, la virtud se opone a la sinrazón, y que, como aquélla, pero en sentido inverso, ésta última adquiere el carácter de un valor negativo, a saber, de un “centro de repulsión”, al encuentro del “centro de atracción” que constituye todo valor positivo³⁶. El Diádoco procede a un análisis profundo de esta oposición, antes de concluir que “la belleza aparente es superflua cuando el alma es fea”³⁷, y de afirmar que, sobre un plano más concreto, “la justicia es la virtud del alma total³⁸, la injusticia, el mal de la totalidad de las tres partes [del alma]”³⁹. Existe una armonía interna del alma, condicionada por la armonía interna de cada una de sus tres partes. Si un trastorno de armonía interviene en un nivel cualquiera, de él resulta un mal que la entidad humana sufre en conjunto. Habrá de ser conjurado por el recurso a la música⁴⁰. La armonía del alma es garantía de su virtud⁴¹.

³⁴ Cf. Moutsopoulos, E., *La pensée et l'erreur*, Atenas: Vayonakis, 1961, p. 4.

³⁵ *Alcib. I*, 210, 8-10, p. 265 S.: Διότι γὰρ εἶδους ἐπέχει τάξιν ὁ λόγος ἐν τῇ συμπάσῃ ψυχῇ, διὰ τοῦτο καὶ ἡ κακία τοῦ λόγου τῆς ψυχῆς ἐστὶν αἰσχος, ὡσπερ ἡ ἀρετὴ κάλλος. La idea de esta correspondencia se remontaría a Platón, *Rep.*, IV, 444d-e.

³⁶ Cf. Moutsopoulos, E., *Phénoménologie des valeurs*, Atenas: Éd. de l'Université, 1985, 2ª ed., pp. 48-55. Sobre el mecanismo previo de distanciaci3n axiol3gica “espacial”, cf. *infra*, y la nota 44.

³⁷ Cf. *Alcib. I*, 211, 4-5, p. 265 S.: περιττὸν τὸ φαινόμενον κάλλος, τῆς ψυχῆς οὐσης αἰσχροῦς.

³⁸ En el sentido que Plat3n, *Rep.*, IV., 443d-e, atribuye al alma independientemente de su tripartici3n.

³⁹ Cf. *supra*, y la nota 15. Cf. asimismo *Alcib. I*, 319, 11-14, p. 353 S.: οὐ γὰρ ἐστι σωφρονεῖν μὲν, ἀδίκως δὲ ζῆν, οὐδὲ ἀνδρίζεσθαι μὲν, στέρεσθαι δὲ ποτε δικαιοσύνης, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἐκ πασῶν ὑφέστηκε τῶν ἀρετῶν. En este pasaje Proclo (a) identifica las nociones de valor y de virtud; y (b) subraya la comunicabilidad de las virtudes y su unidad esencial (cf. Plat3n, *Men3n*, 71e - 75b). Cf. *infra*, y la nota 46.

⁴⁰ La m3sica decente actúa a trav3s de los movimientos regulares engendrados por ella.

Es conocida la importancia que el tiempo juega en la teoría aristotélica del movimiento⁴². Proclo la adopta en general para explicar, mediante ella, el tránsito de la virtud al vicio, y a la inversa: “Puesto... que el alma es en ciertos momentos imperfecta y a continuación deviene perfecta, dado que en ciertos momentos olvida a los seres divinos y a continuación vuelve a recordarlos, queda claro que el tiempo también contribuye a su perfección. Pues, ¿cómo pasaría ella de la ignorancia a la ciencia y, de un modo general, del vicio a la virtud, sin efectuar sus cambios en el tiempo? Todo cambio, en efecto, es llevado a cabo en el tiempo”⁴³. En este punto preciso interviene una explicación comparable a la que supone una distanciaci3n espacial⁴⁴, y que reposa sobre la idea de una interposici3n temporal entre dos estados extremos. Esta interposici3n supone, a su vez, un cambio gradual hacia el cual, por lo dem1s, se opone el aristotelismo epistemol3gico del que la ciencia cl1sica deriva y que, al desinteresarse del proceso interno que da lugar al cambio, se detiene s3lo en los puntos extremos del inicio y el final del cambio⁴⁵. Independientemente de este debate, y en lo que concierne a la concepci3n procliana de la virtud, el bien mismo, valor supremo, existe 3nicamente en ella. La virtud se erige as3 en criterio del bien, de la belleza y de cualquier otro valor⁴⁶. Se

Para Plat3n, *Leyes*, VII, 790e, los movimientos musicales regulares se oponen, no al reposo, sino a los movimientos irregulares que perturban el alma y dividen as3 la existencia; cf. Moutsopoulos, E., “Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon”, en: *Musique et philosophie, Actes du Colloque de Dijon* (1983), Dijon: Soc. Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14.

⁴¹ Cf. *Alcib. I*, 210, 10, p. 265 S.: Cf. *supra*, y la nota 35.

⁴² Cf. Arist3teles, *Fis.*, Δ 14, 223a 14 y ss.

⁴³ Cf. *Alcib. I*, 315, 10-11, p. 349 S.: Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ἀτελής ἐστὶν ἡ ψυχὴ ποτε καὶ αὐτὴς τελειοῦται καὶ λήθην ἰσχυ τῶν θεῶν καὶ αὐτὴς ἀναμιμνήσκειται, δῆλον δὴ ὅτι καὶ ὁ χρόνος συντελεῖ πρὸς τὴν τελείωσιν αὐτῆς. Πῶς γάρ ἂν ἐξ ἀφροσύνης μετέβαλεν εἰς φρόνησιν καὶ ὄλως εἰς ἀρετὴν ἀπὸ κακίας, μὴ κατὰ χρόνον ποιουμένη τὰς μεταβάσεις; Πᾶσα γὰρ μεταβολὴ κατὰ χρόνον ὑφέστηκε. Esto significa que todo cambio se produce gradualmente. Cf., no obstante, Moutsopoulos, E., “La fonction catalytique de l’ἐξᾰίφνης chez Denys”, en: *Diotima*, 23 (1995), pp. 9-16.

⁴⁴ Cf. *supra*, y la nota 36.

⁴⁵ Cf. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris: Alcan, 1934, pp. 60-64; Moutsopoulos, E., “Science and Spirit. The Platonic Model”, en: *The Reality of Creation*, New York: Paragon, 1991, pp. 31-44, en especial la p. 32 y la nota 2 (p. 42).

⁴⁶ Cf. *Alcib. I*, 315, 10-11, p. 349 S.: ἐν ἀρετῇ μόνῃ τὸ ἀγαθὸν ὑφέστηκε; *ibid.*, 319, 6-10, p. 353 S.: οὔτε γὰρ τὸ ἀγαθὸν τῆς ψυχῆς ἐν ἄλλῳ τινὶ ἢ ἐν τῇ ἀρετῇ

notará aquí un desplazamiento desde el objetivismo platónico relativo al bien⁴⁷ hacia un cierto subjetivismo.

*

Sean virtudes o valores⁴⁸, las cualidades del alma son de una misma naturaleza; de tal modo se hallan ancladas las unas en las otras que no se sabría practicarlas por separado: “así como las definiciones de las virtudes son diferentes, pero único lo que [participa de]⁴⁹ todas, y así como no es posible [participar de] ambas sin [participar de las] virtudes restantes, así esta tríada está íntimamente unida consigo misma; y todo lo que es bueno está colmado a la vez de lo bello y lo justo, y cada uno de éstos dos viene al mismo tiempo que el tercero”⁵⁰. La virtud, concebida en conjunto, es elevada así a un valor a la vez comprensivo y esencial que sirve de regla vivida a quienes participan de ella, y que se encuentra “actualizada”⁵¹, es decir ilustrada, a través de los actos de los hombres.

(Traducción de Martín Oyata, revisión de Ciro Alegría V.)

ὕφθεστηκεν οὔτε τὸ καλόν, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἀγαθὸν κατ' ἀρετὴν ἀφώρισται καὶ τὸ αὐτὸ καλὸν ἐστὶν ὅπερ καὶ ἀγαθόν, καὶ ταῦτα ἀμφότερα δίκαια ἐστὶν. Cf. *supra*, y la nota 39.

⁴⁷ Cf. Schuhl, P.-M., Δεσμός, en: *Mélanges A. Diès*, París: Vrin, 1956.

⁴⁸ Cf. *supra*, y la nota 39.

⁴⁹ Segonds traduce μετέχειν por “tomar parte en”. Cf. la diferencia entre “participar de” (connotación ontológica) y “participar en” (connotación práctica), que L. Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 1: *La présence totale*, París: Alcan, 1934, p. 41; t. 2: *De l'acte*, 1937, p. 165; t. 3: *Du temps et de l'éternité*, 1945, pp. 17-18, no toma absolutamente en cuenta, y que es importante sin embargo.

⁵⁰ *Alcib. I*, 322, 7-14, p. 355 S.: ὡσπερ γὰρ οἱ μὲν λόγοι τῶν ἀρετῶν εἰσὶ διαφέροντες ἐν δὲ τὸ πασῶν ἐστὶ μετεिल्φός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται δικαιοσύνης μὲν μετέχειν, σωφροσύνης δὲ ἀμοιρεῖν, ἢ τούτων μὲν μετέχειν, ἀνευ δὲ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, οὔτω δὴ καὶ ἡ τριάς αὐτὴ συνήνεται ἑαυτῇ· καὶ πᾶν τὸ ἀγαθὸν ὁμοῦ καὶ τοῦ καλοῦ πλήρες ἐστὶ καὶ τοῦ δικαίου καὶ τούτων ἐκάτερον μετ' ἐκείνου συνεισέρχεται.

⁵¹ Cf. *supra*, § 1, *init.*