

José M. Zamora

## Porfirio y la *polyphonia* platónica

### RESUMEN

Porfirio se mantiene con frecuencia más próximo que Plotino a la corriente del platonismo medio. En este estudio tratamos de analizar las relaciones que entabla con esta corriente, especialmente con el *Didaskalikos* de Alcínoo, recorriendo tres etapas: 1) la organización sistemática de la filosofía platónica, 2) la virtud como «ciencia divina», y 3) el regreso del discípulo. La *polyphonia* queda puesta de manifiesto por la presencia en los diálogos de una doctrina que, aunque no sea del todo diferente, no se expresa del mismo modo en el *Tímico* que en el *Parménides*. Pero la multiplicidad de perspectivas no ha de ser interpretada como discordia (*diaphonia*), sino como armonía polifónica (*polyphonia*), una multiplicidad de modos de abordar la filosofía platónica.

*Palabras clave:* PLATONISMO MEDIO, FILOSOFÍA PLATÓNICA, VIRTUD, DISCORDIA, ARMONÍA POLIFÓNICA.

### ABSTRACT

Porphyrius is usually closer than Plotinus to middle Platonism. We analyze Porphyrius relations with middle Platonism focusing on Alcinoos's *Didaskalikós*, in three stages: 1) the systematic structure of platonic philosophy, 2) virtue as "divine science", and 3) the return of the disciple. The *πολυφωνία* is manifest in the presence in the dialogues of a doctrine which, not being completely different, is not stated in the same way in *Timaeus* and *Parmenides*. The multiplicity in perspectives ought not to be interpreted as discord (*διαφωνία*) but as polyphonic harmony (*πολυφωνία*), as a manifold of approaches to platonic philosophy.

*Keywords:* MIDDLE PLATONISM, PLATONIC PHILOSOPHY, VIRTUE, DISCORD, POLYPHONIC HARMONY.

---

Universidad Autónoma de Madrid.

Los investigadores coinciden en señalar a Porfirio como la figura que asegura la transmisión de la herencia neoplatónica a la Edad Media, especialmente gracias a la mediación de Agustín, Boccio y Macrobio. Nuestro estudio no trata de analizar esta influencia, sino más bien detenernos en un aspecto específico del platonismo porfiriano, llevando a cabo un examen de las relaciones que entabla con la corriente medioplatónica, representada particularmente por el *Didaskalikos* de Alcínoo.

J.-H. Waszink divide la actividad intelectual de Porfirio en tres períodos: preplotiniano (época de la *Filosofía de los oráculos*), plotiniano y postplotiniano (período del *De regressu animae*)<sup>1</sup>. Si aceptamos esta tripartición biográfica y tomamos como referencia la estancia del discípulo en la escuela de Plotino en Roma, podemos preguntarnos ahora en qué medida las ideas de Porfirio difieren entre el primer y el tercer período.

En efecto, aceptamos que Porfirio aborda el estudio de los *Oráculos caldeos* durante el primer período, lo que puede llevarnos a considerar la *Filosofía de los oráculos* como una obra de juventud<sup>2</sup>. Sin embargo, hemos de admitir también que la exégesis de los *Oráculos caldeos* representa un elemento de continuidad a lo largo de toda su carrera. Esta continuidad se debe a que Porfirio permanece con frecuencia más próximo que Plotino al platonismo medio, concretamente confundiendo a menudo la Inteligencia y el Uno, hasta el punto que podemos considerarlo, incluso después de su estancia en la escuela de Plotino, como “el último platónico medio”<sup>3</sup>.

## 1. La organización sistemática de la filosofía platónica

En la *Vida de Plotino* Porfirio se considera a sí mismo el legítimo heredero de Plotino. Con ello pretende acreditar como auténtica la interpretación personal del pensamiento de su maestro que se hace explícita en la edición, en modo alguno neutra, de las *Enéadas*. En la biografía que consagra a su maestro, la imagen de Plotino coincide con el ideal del filósofo integrado en el contexto religioso de fines de la Antigüedad: el “hombre divino” (θεῖος ἄνθρωπος), último representante legítimo de la línea de sucesión Homero-Pitágoras-Plotón. De este modo, la concepción historiográfica de Porfirio da cuenta del despliegue de la filosofía en Grecia a partir del pensamiento arcaico, poemas homéricos, pasando por la vertiente *akousmatica* del pitagorismo, y culminado en Platón, con Porfirio como último eslabón.

El proceso que conduce a la organización sistemática de la doctrina platónica fue, en cierto sentido, más simple que el proceso aristotélico. Para Porfirio, la disposición de los tratados lógicos de Aristóteles se subordina a un programa de complejidad progresiva, donde lo precedente sirve para la comprensión de lo consecuente. Así, las *Categorías* son consideradas un escrito elemental que sirve para introducir toda la filosofía de Aristóteles y, particularmente, la física. El procedimiento de sistematización comprende la identificación de un *corpus* de fuentes, su organización y la elaboración de unos criterios exegéticos que permitan su interpretación. Pero tanto el proceso de organización del *corpus* aristotélico, como la subdivisión de las disciplinas filosóficas, se lleva a cabo según criterios didácticos. Precisamente, este mismo proceso se aplica también a la organización de los diálogos platónicos, aunque sea más difícil reconstruir esta sistematización a partir de los fragmentos porfirianos que nos han llegado.

Si el pensamiento platónico y aristotélico puede condensarse en fórmulas doctrinales (δόγματα), susceptibles a su vez de ser organizadas en un cuadro sistemático, nos enfrentamos al riesgo de que la filosofía quede reducida a una práctica erudita accesible a todo aquel que aprendiera una serie de conocimientos adecuados. Porfirio es consciente de este riesgo al comienzo del *Sobre la*

---

confluencia de dos corrientes, nos permite discernir los rasgos originales de su pensamiento y los fundamentos doctrinales que le llevaron a modificar determinadas tesis plotinianas, aunque manifieste siempre su deseo de permanecer fiel a las enseñanzas de su maestro.

<sup>1</sup> Cf. J.-H. Waszink: “Porphyrios und Numenius”, en AA. VV.: *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*. (Entretiens sur l’Antiquité classique, t. XII), Ginebra, Fondation Hardt, 1965, p. 45.

<sup>2</sup> Véase la reconstrucción de G. Wolff: *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* (Berlín, 1856; reimpresión en Hildesheim, G. Olms, 1962); y H. Lewy [1956]: *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nueva edición a cargo de M. Tardieu, París, Études Augustiniennes, 1978.

<sup>3</sup> H. Dörrie: “Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios”, en AA. VV.: *Porphyre*, ed. cit., p. 158. Sobre la influencia de los autores del platonismo del s. II en Porfirio, puede consultarse el actual estudio de M. Zambon: *Porphyre et le moyen-platonisme*, París, Vrin, 2002. En la construcción de tesis arquitectónicas del pensamiento de Porfirio independientes de la herencia plotiniana P. Hadot asigna una función determinante a la exégesis de los *Oráculos caldeos*. Porfirio somete al pensamiento de su maestro a una profunda transformación que trata de mantenerse lo más fiel posible a la tradición platónica anterior. Este ajuste, en la

*abstinencia*, y hace hincapié en la necesidad de una compenetración necesaria entre la adquisición de conocimientos y la conducta de vida adecuada para ello. “La cuestión es así: la contemplación que nos hace felices no consiste en un cúmulo de razonamientos ni en un conjunto de conocimientos, como se podría creer, ni tampoco en base a la cantidad de razonamientos consigue su desarrollo, porque en ese caso nada impediría que los que abarcaran todas las disciplinas fueran felices”<sup>4</sup>. Si la finalidad de la filosofía radica en la liberación del cuerpo y el repliegue a la realidad inteligible, el pleno conocimiento de esta realidad inteligible y, por tanto, su disfrute, corresponde a la condición del sabio. Alcínoo señala que para dedicarse a la filosofía se requieren una serie de disposiciones naturales reforzadas por una educación apropiada: disposiciones para las ciencias, amor a la verdad, capacidad de dominar las pasiones, magnanimidad, inclinación a la justicia<sup>5</sup>. La filosofía no es una actividad destinada a todo el mundo, sino sólo a aquellos que estén dispuestos a abordarla a partir de unos presupuestos éticos y culturales determinados. A este carácter fundamentalmente elitista de la filosofía hace referencia una terminología precisa relacionada con la iniciación a los misterios, que Alcínoo emplea cuando comenta un pasaje del *Tim.* 28 c desde una perspectiva esotérica<sup>6</sup>.

La división de la filosofía corresponde a la división de un progreso espiritual, por lo que la ética —cuyo aprendizaje se adquiere por medio de la lectura de la *República* de Platón— ha de preceder a la filosofía teórica, a la que sólo puede acceder convenientemente aquel que ha llegado a ser semejante al objeto de su estudio. Asimismo, el estudio de la física —comprendida en el *Timeo*— ha de preceder al estudio de la teología —obtenido por la lectura del *Parménides*—.

Plotino había encomendado a su discípulo la “corrección” y la “ordenación” de sus escritos<sup>7</sup>. La “corrección” alude a la caligrafía y a la ortografía, temas en los que, al parecer, Plotino no mostraba mucha atención. Sin embargo, resulta más difícil explicar el problema de la “ordenación”, ya que implica la transformación del orden cronológico de composición en un orden sistemá-

<sup>4</sup> Porfirio: *Abst.*, I, 29, 1-2. (Trad. de M. Pericajo Lorente, Madrid, Gredos, 1984).

<sup>5</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.*, I, p. 152, 8-29.

<sup>6</sup> *Idem*, 27, p. 179, 34-42.

<sup>7</sup> Porfirio: *VP*, 7, 51; 24, 2-3.

tico. De este modo, Porfirio organiza los escritos en cincuenta y cuatro tratados, un número resultado del producto de dos ideales: el seis y el nueve<sup>8</sup>. Para obtener este número exacto de tratados dividió algunos escritos en dos, tres o cuatro tratados y, a la inversa, reunió otros en uno solo<sup>9</sup>. Tras obtener de este modo los cincuenta y cuatro tratados, los estructura temáticamente en seis grupos de nueve, es decir, en seis *Enéadas*, abarcando la primera los temas éticos; la segunda y tercera, los cosmológicos; en la cuarta, los psicológicos; en la quinta, los referentes a la Inteligencia; y en la sexta, los referentes a los géneros del ser y el Uno. De este modo, las tres últimas *Enéadas* tratan las cuestiones teológicas según un programa ascendente: Alma, Inteligencia y Uno. Este trabajo de “corrección” y “ordenación” de los escritos del maestro lo completa con la redacción de la *Vida de Plotino* a modo de introducción, la titulación de cada uno de los tratados<sup>10</sup>, y la anexión de elementos aclaratorios (sumarios de cada tratado, es decir, índices de contenido, argumentaciones y, en ciertas ocasiones, comentarios a pasajes difíciles).

Aunque el *Didaskalikós* de Alcínoo no sea tanto la programación de un *curriculum* de estudios como la elaboración de un esquema exhaustivo, su perspectiva coincide con la *Vida de Plotino* de Porfirio en lo que respecta a la distinción entre teoría y práctica y su articulación interna. Por lo que respecta a la lógica, Alcínoo la considera premisa de las otras dos partes, no porque su objeto sea superior, sino por el carácter preliminar que compete al estudio del *lóγος* respecto a las otras dos partes a las que se aplica como instrumento. Esta misma perspectiva la hallamos en la justificación del título y la posición de las *Categorías* dentro del *corpus* aristotélico en el comentario porfiriano. El tratado aristotélico es el más elemental e introductorio a la filosofía en su conjunto y, en particular, a su parte física<sup>11</sup>. Esto explica la ausencia en el edición porfiriana de los tratados de Plotino de una sección específica consagrada a la lógica. El

<sup>8</sup> Porfirio: *VP*, 24, 13-14. 6 y 9 son, respectivamente, el duplo y el cuadrado de 3, el número de lo perfecto (cf. Aristóteles: *Cael.*, 268 a 10-24).

<sup>9</sup> Dividió en dos III 2-3 y VI 4-5; en tres IV 3-5 y VI 1-3, y en cuatro el tratado contra los gnósticos: III 8, V 8, V 5 y II 9. Asimismo, el tratado III 9 es el resultado de la argupación de notas en su origen dispersas. Cf. R. Harder: “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes*, 71, 1956, p. 1-10.

<sup>10</sup> Cf. Porfirio: *VP*, 4-6, y 24-26.

<sup>11</sup> Porfirio: *In Cat.*, p. 56, 26-30.

carácter instrumental de la lógica acompaña al discurso tanto en ética como en física y teología. En el neoplatonismo posterior, Siriano y Proclo aceptan la lógica aristotélica, considerándola compatible con la ontología platónica, pero rechazan la compatibilidad o concordancia entre la metafísica aristotélica y la platónica. Por el contrario, Simplicio recoge la herencia hermenéutica de Porfirio, y defiende la necesidad de estudiar la concordancia (συμφωνία) que se esconde bajo la aparente discordancia (διαφωνία)<sup>12</sup>.

En la interpretación dogmática y sistemática del pensamiento de Platón que llevan a cabo Alcino y Porfirio se hace un uso extensivo de elementos extraídos del pensamiento de Aristóteles y de la Estoa. Asimismo, el platonismo porfiriano coincide con el platonismo medio de Alcino y Albino en la elaboración de un orden de lectura de los diálogos que posibilite abordar de un modo progresivo la doctrina platónica siguiendo una exégesis sistemática. Aunque en el *Didaskalikos* no hallemos un apartado que aborde directamente la cuestión del orden de lectura de los diálogos, hay elementos que nos permiten poner en conexión el manual con extractos del *Prólogo* de Albino y algunos párrafos del tercer libro de las *Vidas* de Diógenes Laercio, consagrado a Platón, que tratan de manera explícita esta cuestión.

En el cap. 6 del *Prólogo* Albino describe “el orden conveniente de los diálogos para la enseñanza según Platón”<sup>13</sup>, según un criterio de progresión espiritual. La ordenación de los diálogos platónicos que nos transmite Albino parte de la lectura del *Alcibiades*, enfocando el problema del conocimiento de sí mismo, y sigue con el estudio del tema de la inmortalidad del alma expuesto en el *Fedón*. A continuación, el estudio de la *República* garantiza el progreso en la adquisición de las virtudes, logrando posteriormente el conocimiento del origen y disposición del universo por la lectura del *Timeo*. La etapa final se centra en el *Parménides*, un diálogo al que Albino atribuye un interés lógico, y no teológico.

Este esquema de ordenación de los diálogos propio del platonismo medio lo encontramos de nuevo en Porfirio, aunque sometido a algunas

<sup>12</sup> Cf. Simplicio: *In Cat.*, p. 7, 29-32.

<sup>13</sup> Albino: *Prol.*, 6, 150, 13-14. El autor del *Prólogo*, Albino, considera la doctrina platónica como una totalidad acabada que compara con una circunferencia. Sobre la πολυφωνία platónica, que no es una πολυδοξία (Eudoro, fr. 25 = Estobeo. II 7.3).

modificaciones. De este modo, dedica al conocimiento de sí mismo un tratado en cuatro libros: Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν. Paralelamente, considera el *Alcibiades* el punto de partida adecuado para la formación de un discípulo en el estudio de la filosofía<sup>14</sup>. Tomando como referencia argumentos semejantes a los de Albino, Porfirio considera que la lectura de la *República* ha de ser previa a la exégesis del *Timeo*. De este modo, el filósofo de Tiro asimila e incorpora a su pensamiento la arquitectura general del esquema de lectura medioplatónico, pero transformando la interpretación lógica del *Parménides* en una exégesis teológica de origen probablemente neopitagórico. Porfirio transmite a Jámblico esta ordenación de los diálogos que predominará en la corriente neoplatónica posterior.

Para el medioplatónico Albino, lo mismo que para Porfirio, el comienzo de la lectura de los diálogos de Platón no puede ser fortuito, sino que ha de estar en conexión con la disposición (σχέσις) del lector, que clasifica en cinco categorías: naturaleza, elección de vida, condición intelectual y material<sup>15</sup>. Además de estar bien dotado naturalmente, el aspirante a lector de Platón ha de contar con la edad y la cultura conveniente, no verse perturbado por ocupaciones políticas y, fundamentalmente, ha de escoger la filosofía “para ejercitarse en la virtud (ἔνεκα τοῦ ἀρετὴν ἀσκήσαι)”<sup>16</sup>.

## 2. La virtud como “cosa divina”

Desde el siglo I d.C., tuvo lugar en los platónicos un renacimiento de una “filosofía más religiosa”, como reacción a un escepticismo que cultiva un platonismo más influido por el estoicismo y el aristotelismo<sup>17</sup>. En la corriente denominada platonismo medio el pensamiento de Platón reaparece como instrumento de acceso al orden de las Formas y de lo divino. Para Alcino<sup>18</sup>,

<sup>14</sup> Olimpiodoro compara el *Alcibiades* con los propileos y el *Parménides*, a su vez, con el santuario (cf. *In Alc.*, p. 11, 4-6).

<sup>15</sup> Cf. Albino: *Prol.*, 5, p. 149, 21-31.

<sup>16</sup> Albino: *Prol.*, 5, p. 149, 31-35.

<sup>17</sup> Cf. L. Brisson: “Le Platonisme”, en M. Canto-Sperber (ed.): *Philosophie grecque*, París, P.U.F., 1997, p. 613-614; y su artículo: “Qualche aspetto della storia del platonismo”, *Elenchos* 20, 1999, p. 156-161.

<sup>18</sup> Desde la publicación de K. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, el autor del *Didaskalikos* fue identificado con el platónico medio Albino. Recientemente, J.

Dios se identifica con el Bien de la *República* y con el demiurgo del *Timeo*. En estos dos diálogos los platónicos medios tratan de encontrar concepciones acerca de la divinidad y del hombre, a partir de una arquitectura estructurada en torno a tres principios: Dios, el Modelo y la Materia<sup>19</sup>.

No podemos considerar a Alcínoo como uno de los mayores representantes de la corriente denominada platonismo medio. En la lista de los comentaristas que Plotino leía en su escuela de Roma ni el nombre de Alcínoo, ni el título de su obra figuran, y podemos decir lo mismo de toda la literatura neoplatónica posterior. Esta ausencia puede permitirnos explicar que el texto del *Didaskalikos* no sea ni un manual destinado a los principiantes al estudio de la filosofía, ni una exhortación a la lectura de los diálogos de Platón, sino sobre todo una exposición concisa de las doctrinas de Platón con la clara intención de descubrir en ellas una sistematización. Por ello, el método utilizado por Alcínoo es común a toda una época, como Filón de Alejandría, Apuleyo, Timeo de Locros, Ario Dídimo, Clemente de Alejandría, y no un método particular para leer los diálogos de Platón. El método del autor del *Didaskalikós*, aplicado en particular a la búsqueda de una definición de virtud, nos permitirá valorar el influjo de los platónicos preplotinianos en la constitución de la *πολυφωνία* de Porfirio.

Alcínoo nos ofrece en el capítulo 29 una definición de la virtud (*areté*), y una distinción de sus diversos géneros, en relación con la parte racional o irracional del alma: “Al ser la virtud una cosa divina (*θειου δε; χρηματοή*), es la disposición del alma perfecta y mejor: aporta al hombre la belleza moral, la armonía, la consistencia en el hablar tanto consigo mismo como con otros”<sup>20</sup>. El autor del manual caracteriza la *ἀρετή* como una “cosa divina” (*θεῖον*)

Whittaker, apoyado en la autoridad de los manuscritos, restituyó a Alcínoo como el verdadero autor del *Didaskalikos*. En efecto, el texto de Alcínoo llegó hasta nosotros con dos títulos diferentes: al comienzo de la obra, así como en el *pinax* del *Parisiinus* gr. 1962: *Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, y al final del texto: *Ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος δογμάτων*.

<sup>19</sup> Véase M. Baltes: *Der Platonismus in der Antike. Einige grundlegende Axiome. Platonische Physik (in antiken Verständnis)*, texto, traducción y comentario, Stuttgart, 1996.

<sup>20</sup> Alcínoo: *Didask.* 29.182. 15-19 (J. Whittaker: *Alcínoo, Enseignement des doctrines de Platon*, Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 58).

*χρῆμα*)<sup>21</sup>. Esta definición proviene de una observación un tanto irónica que hace Sócrates al final de *Menón*<sup>22</sup>, la virtud no se da por naturaleza, no puede enseñarse, y sólo puede adquirirse por un “favor divino” (*θεῖα μοῖρα*)<sup>23</sup>; no obstante, Alcínoo purifica a esta definición de su contexto irónico. Hay una distinción implícita entre “por naturaleza” y “por un favor divino”. Si en las últimas líneas del *Menón* los hombres políticos no son virtuosos ni por naturaleza ni por instrucción, si, según Platón, no hay contribución de la inteligencia a su virtud, es el favor divino el que da la opinión correcta que les permite obrar bien.

El peripatético Aspasio aplica esta misma caracterización de la virtud en su comentario a la *Ética a Nicómaco*. La virtud constituye “cierta semejanza (*ὁμοιωσις τις*) con los dioses”<sup>24</sup>. Por tanto, podemos deducir que la caracterización de la virtud como “cosa divina” era una formulación común en el período en que se inscribe la corriente del platonismo medio.

La definición de la *ἀρετή* como “la disposición del alma perfecta y mejor (*διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη*)”<sup>25</sup> puede ponerse en paralelo con la definición de *virtud* que Apuleyo introduce en el cap. II.5 de *Platón y su doctrina*: “una disposición moral de estructura excelente y noble (*habitus...optime et nobiliter figuratum*); proporciona a quien se ha arraigado solidamente la armonía interior, la paz, y también la constancia, una concordia en palabras pero también en actos consigo mismo y con otros”<sup>26</sup>. La virtud como “disposición del alma perfecta” remite a un pasaje de la *Física*, donde Aristóteles caracteriza la virtud

<sup>21</sup> Sobre *θεῖον χρῆμα*, cf. Plotino: *Enéada* IV, 2 [4] 1, 68 y IV, 7 [2] 10, 26-27; y Ps.-Aristóteles: *De mundo* 1, 391 a 1-2.

<sup>22</sup> Cf. Platón: *Men.* 99 e-110 a. Sobre este pasaje, puede consultarse el comentario de E. López Castellón: *Platón. Menón*, Madrid, Istmo, 1999, p. 44-45 et 198-200; y M. Canto-Sperber: *Platón. Ménon*, París, GF-Flammarión, 1993<sup>2</sup>, p. 107-108. Para el *Didaskalikos*, véase J. Dillon: *Alcinous. The handbook of Platonism*, Oxford, 1993, p. 177-183.

<sup>23</sup> *Men.* 99 e 5-100 a 1. Cf. *Pr.* 322 a, *Phd.* 230 a, *Ap.* 33 c, *Ion* 534 c-536 d, 542 a, *Phd.* 58 c, 3R. 1 366 c, VI 492 e, *Lg.* 1 642 c, IX 875 c. Sobre la expresión *θεῖα μοῖρα*, véase J. Souilhé: “La *theia moira* chez Platon”, en G. E. Geysler (ed.): *Philosophia perennis*, Ratisbona, 1930, t. 1, p. 13-25; W. C. Greene: *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek philosophy*, Harvard, 1944, chap. 8 et 9, App. 47/48; y E. des Places: *Pindare et Platon*, Beauchesne, 1949, p. 149-162.

<sup>24</sup> Aspasio: *in EN.* 99, 4-5 (Heylbut).

<sup>25</sup> Alcínoo: *Didask.* 29.182.16.

<sup>26</sup> Apuleyo: *in de Plat.* II.5.227, 115.15-18 M. Sobre este paralelismo, véase J. Dillon: *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977, p. 331, y su comentario

como “cierta perfección (τελείωσις τις)<sup>27</sup>”, empleando una definición que podemos encontrar también en Ario Dídimo<sup>28</sup>, Galeno<sup>29</sup> y Clemente de Alejandría<sup>30</sup>. Pero la expresión, “la disposición mejor” (διάθεσις βέλτιστη), podemos ponerla en conexión con un pasaje de la *República*, donde Platón indica que el dominio de los deseos por la inteligencia sólo se dan “en unos pocos, los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados (τοῖς βέλτιστα μὲν φύσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν)”<sup>31</sup>.

Alcinoos parte de esta definición de virtud como “cosa divina” y “disposición del alma perfecta y mejor”, para establecer la diferencia entre dos géneros de virtud: 1) las virtudes racionales, que guardan relación con la parte racional del alma (τὸ λογιστικόν), como la prudencia (φρόνησις); y 2) las virtudes que conciernen a la parte del alma privada de razón, que guardan relación con la parte irracional del alma como la valentía (ἀνδρεία) —que pertenece a la parte irascible (θυμικόν)— y la templanza (σωφροσύνη) —que pertenece a la parte apetecible (ἐπιθυμητικόν)—.

Por el modo de definir la virtud podemos descubrir el rastro de una ligera incoherencia de fondo<sup>32</sup>. Alcinoos se dirige a la virtud ética o sabiduría práctica, y no a la virtud intelectual o teórica. En el contexto de la teoría platónica, esta última es la virtud más específica de la parte racional del alma. ¿Podemos deducir de esta separación una falta de coherencia en la exposición? En la época de Alcinoos las definiciones que hallamos de las cuatro virtudes en un contexto ético sólo guardan una relación con la φρόνησις como sabiduría práctica. En *Platón y su doctrina*, Apuleyo nos ofrece un pasaje que podemos poner en paralelo con la definición de virtud en Alcinoos. El platónico de Madaura distingue dos niveles de sabiduría: σοφία (*sapientia*), que concierne a

las cosas divinas y humanas, y φρόνησις (*prudentia*), que concierne al conocimiento del bien y del mal, y también al conocimiento de lo que se califica de “intermediario” entre los dos<sup>33</sup>.

Para su definición de sabiduría práctica (φρόνησις), Alcinoos parte de un pasaje del *Teeteto*: “Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad”<sup>34</sup>, en paralelo con un texto de la *República*<sup>35</sup>, donde Platón afirma que la práctica de la virtud hace parecerse el hombre a la divinidad, en la medida de lo posible para él, y con otro pasaje del *Fedón*<sup>36</sup>. La inteligencia (νοῦς en el *Timeo* y φρόνησις en el *Teeteto* y el *Fedro*) constituye el atributo exclusivo de los dioses y, entre los hombres, “de una clase de reducida extensión”<sup>37</sup>.

En su terminología ética los platónicos medios intentaron acomodar las doctrinas de Platón a las concepciones aristotélicas. En Alcinoos esta tendencia a modificar se manifiesta de muchas formas. Así, retoma la definición de valentía de la *República*<sup>38</sup> de Platón, “la valentía consiste en salvaguardar una opinión conforme a la ley, en tanto a lo que se refiere a lo que se ha de temer como a lo que no: se trata por tanto del poder de salvaguardar una opinión conforme a la ley”<sup>39</sup>. Asimismo, para la definición de justicia Alcinoos parte de otro pasaje de la *República*<sup>40</sup>, como una “clase de armonía” (συμφωνία τις) de las tres partes del alma, que hace que cada una cumpla con la función que le es

en *Alcinoos, The handbook of Platonism*, p. 177-178; T. Göransson: *Albinus, Alcinoos, Arius Didymus*, Göteborg, 1995, 165-166. Los dos pasajes pueden provenir de una fuente inmediata común. J. Whittaker aporta la siguiente lista de pasajes paralelos a esta definición de virtud: *STF* III, 197-200 et 262; Ps.-Aristoteles, *De virt.* 8, 1251 b 26-28 (Cf. J. Whittaker: *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, p. 58, n. 468).

<sup>27</sup> Aristóteles: *Pb.* VII, 3, 246 a 13.

<sup>28</sup> Ario Dídimo: *ap. Estobeo, Anth.* II, 51, 1-2 y II, 128, 11 W.

<sup>29</sup> Galeno: *De plac. Hipp. et Plat.*, p. 326, 3-8, et 432, 32-434, 9 L.

<sup>30</sup> Clemente de Alejandría: *Paed.* I, 13, 101, 2.

<sup>31</sup> Platón: *R.* IV, 431 c 5-7. (trad. de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986).

<sup>32</sup> Cf. J. Dillon: *op. cit.*, 178-180.

<sup>33</sup> Cf. Apuleyo: *De Plat. dogm.* II, 6, 228: “...sapientiam disciplinam multo uideri diuinarum humanarumque rerum, prudentiam uero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum, eorum etiam, quae media dicuntur”. Cf. *Didask.* 29.182.27-29 y 183.7-8. Sobre la definición de la sabiduría teórica (*sapientia-sophia*) como ciencia de las cosas divinas y humanas, véanse *STF* II, 35 ss; Cicerón: *De fin.* II, 12, 37; *De off.* I, 43, 153; II, 2, 5; y Albino: *Ep.* I, 1, 1, 4 (cf. Platón: *R.* VI, 486 a 5. Sobre la definición de la sabiduría práctica o prudencia (*prudentia-pronesis*) como ciencia del bien y del mal, véanse, voir *SVF* III, 262; Cicerón: *N. D.* III, 15, 38; *De fin.* V, 23, 67; *De off.* III, 17, 71. Cf. S. R. C. Lilla: *Clement of Alexandria: a study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, p. 70-76.

<sup>34</sup> Platón: *Tht.* 176 b 1-3.

<sup>35</sup> Platón: *R.* X, 613 b.

<sup>36</sup> Platón: *Phd.* 69 b.

<sup>37</sup> Platón: *Tt.* 51e.

<sup>38</sup> Cf. Platón: *R.* IV, 429 c 5-9 et 442 c.

<sup>39</sup> Alcinoos: *Didask.* 29.182.35-37. Cf. Cicerón: *Tusc.* IV, 24, 53 (=SVF I, 628)

<sup>40</sup> Platón: *R.* IV, 443 c-d. Cf. S. R. C. Lilla: *op. cit.*, p. 79-80.

propia<sup>41</sup>.

Para los platónicos medios las virtudes se implican unas con otras<sup>42</sup>. Esta “implicación mutua” (ἀντακολουθία) de las virtudes, que está ya presente en Platón y los estoicos, se fundamenta en un intelectualismo ético. La concepción de la virtud como un conocimiento implica que todas las virtudes están en concordancia con el juicio racional. En el tratado de Crisipo *Sobre las virtudes*<sup>43</sup>, pero también el *Protágoras* de Platón: algunos hombres poseen la *areté*, y otros no, pero si poseen algunas virtudes, es necesario también que tengan las otras<sup>44</sup>. Los platónicos medios defienden, con diferencias específicas, esta teoría de la implicación mutua de las virtudes. De este modo, Apuleyo sólo aplica esta teoría a las virtudes “perfectas”<sup>45</sup>, como Alcínoo, y la rechaza para las virtudes imperfectas, como el autor del *Comentario anónimo del Teeteto*<sup>46</sup>. La doctrina de la implicación mutua de las virtudes la recogerá Plotino<sup>47</sup> y Porfirio<sup>48</sup>.

Alcínoo distingue virtudes perfectas e imperfectas, y afirma que las virtudes perfectas no son separables las unas de las otras<sup>49</sup>, mientras que las virtudes imperfectas son separables —aunque Alcínoo no incluya esta segunda proposición, podemos deducirla—. El autor del *Didaskalikos* recoge términos estoicos para definir las virtudes: así, las virtudes son como “buenas disposiciones naturales” (ἐφύσια)<sup>50</sup> y “progresos (προκοπαί) a la virtud perfecta”<sup>51</sup>.

Alcínoo recibe la teoría aristotélica por mediación de Ario Dídimo y de Aspasio. Sin embargo, es posible que se desvíe de la exégesis que llevan a cabo los comentaristas peripatéticos de la ética aristotélica. En un pasaje de su obra

doxográfica Diógenes Laercio alude a la teoría aristotélica de la incontinencia (ἀκρασία), y señala el carácter no recíproco de las virtudes: un hombre puede ser prudente y justo y, al mismo tiempo, intemperante e incontinente<sup>52</sup>. El peripatético Aspasio afirma que “*algunas* virtudes son recíprocas”<sup>53</sup>, pero no especifica cuáles lo son y cuáles no.

Al abordar la teoría de la virtud en el *Didaskalikos* parece que se descubre un intento de interpretación del platonismo *more stoico*. Llevado a cabo por un estoico que interpreta los diálogos platónicos, o por un platónico que trata de establecer un puente entre los diálogos y la doctrina de la Estoa<sup>54</sup>. Una conclusión semejante se halla en la definición de virtud que Alcínoo expone al comienzo del cap. 29 como “la disposición del alma perfecta y mejor”<sup>55</sup>.

Para Alcínoo sólo las “virtudes perfectas (ἀρεταὶ τέλειαι) son inseparables (ἀχώριστοι) unas de otras”<sup>56</sup>. Para llegar a esta conclusión, Alcínoo parte de la distinción aristotélica entre: 1) “virtudes naturales” (φυσικαὶ ἀρεταί), que podemos poseer de manera separada (por ejemplo, un hombre puede poseer la templanza, pero no la valentía); y 2) “las virtudes propiamente dichas” (κύρια ἀρεταί), las que no pueden separarse de la sabiduría práctica.

La virtud es voluntaria, y el vicio involuntario. En el cap. 31, Alcínoo expone “si hay algo que depende de nosotros y que no tenga dueño, es la virtud la que responde a esta condición”<sup>57</sup>. En contraste con el carácter involuntario del vicio, la virtud tiene un carácter autónomo y voluntario. Si alguien se precipita a un vicio, se precipitará no como hacia el vicio mismo, sino como si fuera un bien; y, asimismo, si alguien cae en el vicio, es sólo por error, de modo involuntario se dirige al vicio, porque piensa, a costa de un mal menor, evitar un mal mayor<sup>58</sup>. Por tanto, las acciones injustas son involuntarias.

Por tanto, Alcínoo parte de esta doctrina socrático-platónica: la virtud

<sup>52</sup> Cf. Diógenes Laercio: *Vitae Philosophorum*, V, 31: “Declaró también que las virtudes no se implican las unas con las otras; que es posible, en efecto, que alguien que sea inteligente y, al mismo tiempo, justo, sea licencioso e intemperante”.

<sup>53</sup> Aspasio: *in EN*, 80, 140.

<sup>54</sup> Cf. E. Becchi: *art. cit.*, p. 246.

<sup>55</sup> Alcínoo: *Didask.* 29.182.16.

<sup>56</sup> Alcínoo: *Didask.* 29.183.15-16.

<sup>57</sup> Alcínoo: *Didask.* 31.184.37-38.

<sup>58</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.* 31.185.1-6. Cf. Apuleyo: *De Plat. dogm.* II, 11 236; y Plotino: *Enn.* I, 4 [46] 6, 16 et V, 9 [5] 1, 6.

<sup>41</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.* 29.182.37-39.

<sup>42</sup> Alcínoo: *Didask.* 29.183.2. Véase Apuleyo: *De Plat. dogm.* II, 6. 228. Cf. *SVF* III, 275 y 295-302.

<sup>43</sup> Sobre la *antakolouqiva* en los estoicos, cf. *SVF* III, 295 ss.

<sup>44</sup> Cf. Platón: *Prt.* 329 e. Ver J. Dillon: *op. cit.*, p. 180-181.

<sup>45</sup> Apuleyo: *De Plat. dogm.* II, 6. 228: “*Imperfectas virtutes semet comitari negat; eas vero, quae perfectae sint, individuas sibi et inter se conexas esse ideo maxime arbitratur*”.

<sup>46</sup> Cf. Anónimo: *In Theaet.*, 9, 40; 11, 16.

<sup>47</sup> Cf. Plotino: *Enn.* I, 2 [19] 7.

<sup>48</sup> Cf. Porfirio: *Sent.* 32.

<sup>49</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.* 29, 183.15-16. Véase el texto paralelo de Apuleyo: *De Plat. dogm.* II.6.228, 116.18-117.1 M.

<sup>50</sup> Alcínoo: *Didask.* 30.183.17.

<sup>51</sup> Alcínoo: *Didask.* 30.183.18..

se relaciona sólo con la libre voluntad, y sólo puede adquirirse por la naturaleza o la enseñanza, sino por el favor divino (θεία μοῖρα). En este mismo contexto, hace referencia a la virtud descrita como “cosa divina”, partiendo del final del *Menón*, en que Sócrates concluye irónicamente: como la virtud no es ni natural ni puede ser enseñada, es necesario que sea adquirida por “favor divino”<sup>59</sup>.

“El alma que contempla la divinidad (θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον) y los pensamientos de la divinidad (τὰς νοήσεις τοῦ θεῖου) se dice que disfruta de buena vida, y ese estado del alma se denomina ‘sabiduría’ (φρόνησις), que no es otra cosa, se podría decir, que asemejarse a la divinidad (πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως)”<sup>60</sup>. Los “pensamientos de la divinidad” son las Ideas de Platón. Asimismo, J. Whittaker señala que hay buenas razones para creer que la divinidad (τὸ θεῖον) se identifica con sus pensamientos<sup>61</sup>. De un pasaje del *Timeo*, en que el demiurgo pone “los ojos sobre lo que siempre permanece idéntico”<sup>62</sup>, Alcínoo extrae la conclusión de que, en cierta manera, las formas inteligibles constituyen los “pensamientos” de un primer dios. Si bien, sus formas inteligibles (objetos de pensamiento de la inteligencia-primer dios) poseen una existencia en sí, exterior e inferior a su sujeto<sup>63</sup>.

En Alcínoo es preciso interpretar la asimilación a dios no como una asimilación al dios “supraceleste” (ὑπερουράνιος), “que no tiene virtud, sino que es mejor que ella”<sup>64</sup>, sino al dios “que está en el cielo” (ἐπουράνιος)<sup>65</sup>. Alcínoo parte de los libros VI y VII de la *República*, para situar el bien en “la ciencia y la contemplación del primer bien, al que se podría llamar también dios

o inteligencia primera”<sup>66</sup>. Si aceptamos esta diferenciación entre una contemplación del primer bien, entendida como dios o inteligencia primera, y la asimilación al dios que está en el cielo, o dios segundo, el fin supremo del hombre es la asimilación a Dios: pero para llegar a este fin, es necesario utilizar la razón que, con el estudio de la tradición y de las doctrinas, nos hace distanciarnos de los asuntos humanos y así poder preparar el alma para la contemplación de los inteligibles<sup>67</sup>. El estudio de las ciencias matemáticas (la música, la aritmética, la astronomía y la geometría) precede a esta contemplación, como los pequeños misterios a los grandes y, de esta manera, se obtiene la purificación del demon que está en nosotros. Alcínoo propone una concepción que es, al mismo tiempo, estoica y platónica, la felicidad consiste en una buena disposición de nuestro demon, y la desgracia en una mala disposición de éste por el vicio.

Podemos poner en paralelo esta concepción del aspecto divino de la ética en Alcínoo con un pasaje extraído del tratado *Sobre las virtudes*<sup>68</sup> —que influirá profundamente en Porfirio— donde Plotino señala que es urgente “huir de aquí” y emprender la marcha ascendente que reconducirá el alma a “asemejarse a Dios” y a la recuperación del verdadero yo por la virtud. “Si, pues, a semejante disposición del alma por la que ésta piensa y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejamiento a Dios (εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν), no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita posee sabiduría (ἔχειν φρόνησις)”<sup>69</sup>. En este texto Plotino emplea el mismo término que Alcínoo “sabiduría práctica” o “prudencia” (φρόνησις) en conexión con el asemejamiento a dios extraído del *Fedón*<sup>70</sup> y del *Teeteto*<sup>71</sup>. La huida del mundo consiste en “hacerse semejante a un dios, y esto se obtiene, si llegamos a ser justos y piadosos con la colaboración de la sabiduría”<sup>72</sup>. Plotino, como Alcínoo, plantea

<sup>59</sup> Platón: *Men.* 99 c-110 a.

<sup>60</sup> Alcínoo: *Didask.* 2, 153.5-9.

<sup>61</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.* 10, 164.27-31. J. Whittaker: *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, p. 77, n. 21 y 103. Véase también: A. H. Armstrong: “The background of the doctrine ‘that the intelligibles are not outside the intellect’”, en AA.VV.: *Les sources de Plotin*. (Entretiens sur l’Antiquité classique, t. V), Ginebra, Fondation Hardt, 1960, p. 393-425.

<sup>62</sup> Platón: *Tim.* 29 a 6-7.

<sup>63</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.* 10.164.29-31: “Por consiguiente, este intelecto debe pensarse siempre a sí mismo y a sus propios pensamientos, y esta actividad del intelecto es la Forma”; y *Didask.* 9.163.14-15: “Considerada en relación a Dios, la Forma es su intelección”. Ver también, 2.153.5-6; et 14.169.39-41.

<sup>64</sup> Alcínoo: *Didask.* 28.181.44-45. Cf. Aristóteles: *EN.* 1145 a 25-26.

<sup>65</sup> Alcínoo: *Didask.* 28.181.44. Cf. Platón: *Phdr.* 247 c 3; Apuleyo: *De Plat. dogm.* l. 11, 204; Plotino: *Enn.* V, 8 [31] 3, 27-36. Cf. J. Whittaker: *Alcinoos*, p. 138-139, n. 459.

<sup>66</sup> Alcínoo: *Didask.* 27, 179.41-42.

<sup>67</sup> Cf. Alcínoo: *Didask.* 28.182.5-7. Véase también Plotino: *Enn.* IV, 4 [28] 25, 3-4.

<sup>68</sup> Plotino: *Enn.* I, 2 [19].

<sup>69</sup> Plotino: *Enn.* I, 2 [19] 3, 19-22. (trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1982).

<sup>70</sup> Platón: *Phd.* 69 b, 82 a 10.

<sup>71</sup> Platón: *Thet.* 176 1-b.

<sup>72</sup> “La huida consiste en la asimilación a Dios en la medida de lo posible; ahora bien, la asimilación consiste en hacerse justo y piadoso con inteligencia”, *Didask.* 28.181.24-26.



el siguiente problema<sup>73</sup>: Platón había dicho que, para evitar los males, “es necesario tratar de huir de aquí”, y esta huida consiste en hacerse semejante a un dios por la virtud. Pero, ¿a qué dios nos volvemos semejantes? Ante todo, a la inteligencia del Alma del mundo y al principio rector que hay con ella, dotado de una “sabiduría maravillosa” (φρόνησις θαυμάσιή)<sup>74</sup>. Sin embargo, Plotino precisa, como el Alma del mundo no posee las virtudes “cívicas”, ya que 1) carece de pasiones y de apetitos, puesto que no posee un alma “pasional” (irascible-apetitiva) que sólo se suma al alma humana cuando entra en el cuerpo, pero en la del mundo; 2) en el Alma del mundo hay también una “sabiduría maravillosa”. Por consiguiente, como el Alma del mundo carece de virtudes cívicas, no podemos hacernos semejantes a ella por estas virtudes<sup>75</sup>. Pero el objetivo de nuestro esfuerzo no es quedar libres de culpa, nos dice Plotino, sino “llegar a ser Dios”<sup>76</sup>. Mientras que las virtudes superiores son “disposiciones del alma”, modos de unión del alma múltiple con la inteligencia, los modelos de virtudes superiores no son ni disposiciones ni virtudes, sino modos de unión de la inteligencia consigo misma<sup>77</sup>.

El discurso de Porfirio, especialmente cuando se enfrenta a cuestiones morales, regresa a esquemas que recogen directamente la herencia medio-platónica. En las *Sentencias*<sup>78</sup>, obrita inspirada en las *Enéadas*, Porfirio defiende la existencia de un orden descendente de seres, donde cada nivel de ser corresponde un modo de manifestación del principio y un modo propio de conocimiento que se realiza cuando se consigue un determinado grado de virtudes.

En la *Carta a Marcella* Porfirio afirma que la finalidad del hombre radica en la contemplación y el asemejamiento a Dios, ya que un hombre digno de Dios sería él mismo un dios. Se debe honrar a Dios del modo más excelente,

asemejando el espíritu a él; esta asimilación no se lleva a cabo sólo por la virtud, ya que sólo la virtud atrae a lo alto, al ser que le es connatural<sup>79</sup>.

La virtud ejerce de mediadora entre el hombre y Dios. En la *Carta a Marcella* Porfirio sitúa a Dios más allá de la virtud como principio trascendente. Después de Dios no hay nada más grande que la virtud, pero Dios es más grande que la virtud y trasciende lo que se origina a partir de él. Sin embargo, en las *Sentencias*, Porfirio modifica la doctrina de la superioridad de Dios respecto a la virtud. De este modo, en esta obra sistematiza y organiza jerárquicamente las virtudes en conexión con los diferentes niveles de los seres, distinguiendo un nivel inferior, representado por las virtudes cívicas, que corresponden a la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια) y al cumplimiento del deber (καθήκον)<sup>80</sup>.

Después de las virtudes cívicas se encuentran las virtudes catárticas, que liberan completamente al alma de su relación con aquello que le es inferior y la asimilan a Dios. El “hombre demónico” que las practica posee un alma “purificada”, adherida sin impedimento alguno a la inteligencia.

La tercera clase de virtudes son las virtudes teóricas, que caracterizan al alma que regresa a la vida intelectual, y corresponden al conocimiento del ser verdadero. Al hombre que las practica Porfirio lo considera un dios.

En su exposición, a lo largo del la *Sentencia* 32, Porfirio sigue de cerca el esquema plotiniano del tratado *Sobre las virtudes*. Sin embargo, lo transforma, añadiendo una cuarta categoría de virtudes que no aparece en las *Enéadas*, regresando a esquemas propios del platonismo medio: las virtudes paradigmáticas, propias de la inteligencia, que son superiores a las virtudes del alma y constituyen sus modelos<sup>81</sup>.

### 3. El regreso del discípulo

Entre Plotino y su discípulo Porfirio hay diferencias que atañen al “estilo filosófico”. Porfirio escribe mucho más y sobre temas más variados que su maestro. Asimismo, una gran parte de su obra se centra en el comentario sistemático de textos de Platón (*Parménides*, *Fedón*, *Filipo*, *República*, *Sofista* y

<sup>73</sup> Plotino: *Enn.* 1, 2 [19] 1, 1-26.

<sup>74</sup> Plotino: *Enn.* 1, 2 [19] 1, 8. Cf. IV, 4 [28] 10-12.

<sup>75</sup> Plotino: *Enn.* 1, 2 [19] 1, 1-26. En los capítulos 2 y 3 Plotino señala dos grados para lograr que el alma sea semejante a Dios: 1) por las virtudes cívicas que, al ser medidas, hacen el alma semejante a la Medida ideal trascendente, y 2) por las virtudes superiores que, al ser purificaciones, la hacen semejante a Dios en pureza (cf. *Enn.* 1, 2 [19] 2, 13-3, 32).

<sup>76</sup> Plotino: *Enn.* 1, 2 [19] 6, 3.

<sup>77</sup> Plotino: *Enn.* 1, 2 [19] 6, 11-27.

<sup>78</sup> *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. de E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975.

<sup>79</sup> Cf. Porfirio: *Ad Marc.*, 15-16, p. 115, 6-11.

<sup>80</sup> Cf. Porfirio: *Sent.* 31, p. 23, 4; 25, 7, 29, 14; 34, 19. Cf. M. Zambon: *op. cit.*, p. 77 y 306.

<sup>81</sup> En *En.* I [19] 2, 3, 31 y 6, 14-15 Plotino rechaza la existencia de virtudes por encima del alma.

*Timeo*), de Aristóteles (*Categorías, Física y Metafísica*), de Homero (*La gruta de las ninfas*, comentario alegórico a los versos 102-112 del canto XIII de la *Odissea*, *Cuestiones homéricas*), o de Ptolomeo (*Comentario sobre las armónicas de Ptolomeo*). La exposición sistemática de las doctrinas de los filósofos, especialmente de Platón y de los *Oráculos caldeos*, manifiesta un interés mayor que el de su maestro por las cuestiones pedagógicas, en concordancia con la propuesta de un ascetismo filosófico.

Por otra parte, Porfirio atacó en sus escritos a los cristianos, reconociendo la amenaza que el carácter intolerante de la Iglesia organizada representaba para la cultura politeísta del mundo grecorromano. Los pocos fragmentos conservados del tratado *Contra cristiano*<sup>82</sup> muestran la evidencia de la primera crítica sistemática de la Iglesia, donde emplea su formación filológica y filosófica en defensa del helenismo<sup>83</sup>. Porfirio dejó ver cierta debilidad en la estructura lógica de la doctrina cristiana, por lo que indirectamente y sin proponérselo el filósofo pagano ayudó a los Padres de la Iglesia a articular el dogma ortodoxo de modo más coherente durante los siglos siguientes. También ayudó a los paganos a ver el peligro de la exclusiva, dogmática e irracional fe cristiana. La Iglesia suponía una clara amenaza a los ojos de Porfirio, no sólo desde un punto de vista filosófico y racional, sino también respecto a las antiguas tradiciones de la simple piedad politeísta y tolerancia religiosa.

Porfirio se aparta de Plotino y regresa a la teoría defendida por la mayoría de los platónicos medios de la compatibilidad de la doctrina de Platón con la de Aristóteles, interpretada como una ontología de la realidad sensible. De este modo, el paradigma de la armonización está en la base del edificio jerárquico y gradual del ser, donde lo inteligible se diferencia de lo sensible, pero salvaguardando la unidad de la realidad. El proyecto filosófico porfiriano se

inspira profundamente en la corriente platónica de la época imperial. Con frecuencia adopta un tono apologético y polémico para refutar a sus adversarios, ya sean platónicos con los que no comparte determinadas interpretaciones (como Ático, e indirectamente Plotino), estoicos o peripatéticos. Este estilo filosófico, marcado por la polémica y la confrontación, lo dirige no sólo contra el cristianismo, sino también contra la interpretación de los oráculos y la influencia de la teurgia en Jámblico. En efecto, el principio de la unidad de lo real, donde cada nivel se relaciona con un solo y único principio absolutamente simple y anterior a él, inspira en último término la síntesis “polifónica” de Porfirio. Precisamente, a lo largo de su obra, Porfirio trata de evitar todo tipo de desarmonía y confusión. Por una parte, la creencia cristiana en un Dios sujeto a las pasiones de lo sensible reposa en una confusión y falta de armonía entre el dominio de lo inteligible y el dominio de lo sensible. Por otra parte, en el contexto de la religión pagana, Jámblico, al subordinar la filosofía a la práctica de la teurgia, confunde y desajusta lo inteligible y lo sensible, reduciendo la filosofía a un instrumento necesario, pero insuficiente, para alcanzar la experiencia del primer principio.

Porfirio no estaría dispuesto a admitir, como tampoco lo estaría Plotino, que el platonismo plotiniano contenga novedades doctrinales. Aunque sea posible diferenciar el grado de calidad con el que Platón fue interpretado y expuesto, para Porfirio no hay separación alguna entre la auténtica tradición platónica y las enseñanzas de Plotino. La *polyphonia* platónica queda ejemplificada, según Porfirio, por la presencia en los diálogos de una doctrina que, aunque no sea del todo diferente, no se expresa del mismo modo en el *Timeo* y el *Parménides*. Pero la multiplicidad de perspectivas no ha de interpretarse como discordia (*διαφωνία*), sino como armonía polifónica (*πολυφωνία*).

La categoría de “medio-platonismo” y “neo-platonismo”, términos acuñados por K. Praechter<sup>84</sup> (1909) y H. von Stein<sup>85</sup> (1864), respectivamente, alteran profundamente nuestro análisis histórico. En el momento actual tenemos la obligación de reconsiderar especialmente el significado de la categoría de “platonismo medio” o, más precisamente, del platonismo del

<sup>82</sup> Cf. A. von Harnack: “Gegen die Christen”, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Berlin, Verlag der Königlich Akademien der Wissenschaften, 1916; y A. Linguisti: “Contra Christianos”, en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*. Parte I.1, Florencia, Leo S. Olschki, 1999, p. 623-633.

<sup>83</sup> Porfirio ha sido considerado como el precursor de la crítica bíblica en el s. XIX. Fue el primero en mostrar una evidencia histórica y filológica de que *El libro de Daniel* era de origen macabeo y además una profecía póstuma (Cf. Wilken: *The Christians as the Romans saw them*, Nueva York, Yale Univ. Press., 1984, p. 1278-163; y Chr. Evangelion: “Porphyry’s criticism of Christianity and the problem of Augustine’s platonism”, *Dionysius*, 13, 1989, p. 51-70.

<sup>84</sup> Véase K. Praechter en las tres reediciones del vol. I de F. Ueberweg (ed.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1909<sup>10</sup>, 1920<sup>11</sup> y 1927<sup>12</sup>.

<sup>85</sup> H. von Stein: *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga, 1864.

s. II d.C. El *Didaskalikos* no reproduce simplemente los *scholia* de Gayo. Podemos diferenciar dentro del movimiento denominado comúnmente “platonismo medio” dos corrientes con características particulares cada una: 1) una rama aristotélica, a la que pertenecen Plutarco de Queronea, el anónimo autor del *Comentario del Teeteto*, Alcínoo, Albino y Apuleyo, —de la que sería heredero Porfirio—; y 2) otra, de tendencia claramente anti-aristotélica, representada por Ático<sup>86</sup>. El *Didaskalikos* integra esta corriente interpretativa que lee los diálogos de Platón fundamentalmente a la luz de Aristóteles, pero con una fuerte influencia de la Estoa, especialmente de Ario Dídimos. En lo que concierne a la moral, con frecuencia se opone a las doctrinas del estoicismo<sup>87</sup>. Sin embargo, nos señala F. Becchi<sup>88</sup>, en el ámbito de la ética la oposición entre las dos corrientes mencionadas no es tan grande como se piensa de costumbre, sino que, más bien, las dos corrientes confluyen en afirmaciones comunes, como la del *telos* (*sapientia finis*) o la huida del alma, definida como asimilación a dios (ὁμοίωσις θεῶ) en la medida de lo posible<sup>89</sup>.

No podemos admitir que hubiera un único platonismo anterior a Plotino, como tampoco lo hubo con posterioridad a él. Resulta más adecuado señalar la multiplicidad de modos de abordar la filosofía platónica utilizando la imagen de la *polyphonia*. No hay una ruptura, sino una continuidad entre las tesis de Porfirio y las doctrinas de los platónicos medios —estudiadas en este caso fundamentalmente a partir del autor del *Didaskalikos*—, que se expresa en la búsqueda de una complementariedad recíproca o *symphonia* entre la doctrina de Platón, de Aristóteles y de la Estoa.

<sup>86</sup> Cf. P. L. Donini: *Le scuole, l'anima, l'imperio: la filosofia antica d'Antioco a Plotino*, Turín, 1982, p. 106-121.

<sup>87</sup> Cf. J. Whittaker: “Alcinoos”, en R. Goulet (ed.): *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, París, C.N.R.S., 1989, p. 112-113.

<sup>88</sup> Cf. F. Becchi: “Il *Didaskalikos* di Alcinoos”, *Prometheus* 19, 1993, p. 245, y del mismo autor: “Riflessioni sul pensiero etico di Albino-Alcinoos con una proposta di correzione al testo del *Didaskalikos*”, *Prometheus* 16, 1990, p. 269-278.

<sup>89</sup> Alcínoo: *Didask.* 28.181.24-25. Cf. Platón: *Theat.* 176 b, et *Leg.* 715 c, citado por Alcínoo en *Didask.* 28.181.27-39. Pueden consultarse las paráfrasis de Apuleyo en *De Plat. dogm.* II.22.252, 136.17-19 M. y II.23.253, 136.21-24 M..