

# EL MODO DE COMPOSICIÓN DEL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA ODISEA DE PORFIRIO

E. A. Ramos Jurado  
Universidad de Sevilla

Porfirio de Tiro aunó en sí dos mundos, Oriente y Occidente, y dos formaciones, filológica y filosófica<sup>1</sup>. Ya en su juventud asentó las bases de su multi-forme espiritualidad, asimilando, por un lado, la cultura oriental, que incluye el cristianismo<sup>2</sup>, y, por otro, formándose posteriormente en Atenas con Longino, entre otros, de quien adquiere el método filológico y el amor por los estudios literarios, para finalmente asentarse en Roma, a partir del 263 p. C., hasta el fin de sus días, salvo un interregno en Sicilia entre el 268-271 p. C., donde adquiere y ejercita su formación filosófica neoplatónica, cuyas bases sentó Plotino.

Esta doble formación explica, a nuestro juicio, el modo de composición del *Antro de las Ninfas de la Odisea*. La segunda, la filosófica, es obvia en la propia argumentación y desarrollo de la obra para cualquier lector. La primera, la filológica, en cambio, acostumbra a no ser considerada y permanecer velada por el brillo de la formación neoplatónica del autor.

Sin embargo, cuando Porfirio escribe el *Antro de las Ninfas de la Odisea*, ya en sí había asumido ambas formaciones. Sabemos que la obra es posterior a su entrada en la escuela de Plotino en Roma, ya que está impregnada de neoplatonismo. Poco más se puede precisar. Es una hipótesis tradicional que remonta ya a fines del siglo pasado, cuando Hermann Schraeder recopiló los fragmentos

<sup>1</sup> Las fuentes principales antiguas para el conocimiento de la formación de Porfirio son la *Vida de Plotino*, la *Vida de Porfirio* de Eunapio de Sardes y autores cristianos como Eusebio, S. Agustín y Sócrates historiador, entre otras.

<sup>2</sup> Hay que recordar su *Contra los cristianos*. Para las obras de Porfirio se pueden consultar R. Beutler, «Porphyrios», *R.E.* XXII 1, 1953, cols. 279 ss.; J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicienne*, Hildesheim, 1964 (1913), pp. 65 ss.; Fr. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D. C.*, Università di Catania, 1979, pp. 217 ss.

conservados de las perdidas *Quaestiones Homericae* de Porfirio<sup>3</sup>. La diferencia entre una y otra obra es obvia. La segunda es la típica obra de crítica gramatical y literaria donde las soluciones alegóricas son secundarias, perteneciendo al período ateniese previo a su contacto con Plotino. El *Antro*, en cambio, no sólo es una obra de exégesis alegórica, sino concretamente de exégesis mística neoplatónica, aunque, como intentamos demostrar, la formación filológica del autor desempeñó un importante papel.

La hipótesis de Schraeder es asumida incluso por autores como Joseph Bidez<sup>4</sup>, Félix Buffière<sup>5</sup> o Robert Lambertson<sup>6</sup>, entre otros. Es seguro además, a nuestro juicio, y es lógico, que la obra es posterior a su contacto en la escuela de Plotino con las obras de autores como Numenio y Cronio, fuentes primordiales del *Antro*, hasta el punto de que Buffière califica a Porfirio de vulgarizado del pensamiento de estos dos autores<sup>7</sup>. En efecto, sabemos por la *Vita Plotini* 14 que ambos autores se leían y comentaban en la escuela de Plotino y que en no pocas ocasiones Porfirio transmite el pensamiento de ambos en su *Antro*<sup>8</sup>. En el caso de Numenio la exégesis homérica estaría incluida quizá en su *Platón secreto* en relación con el mito de la caverna y de Er, o bien en su *Incorruptibilidad del alma* o en ambas<sup>9</sup>. En el caso de Cronio quizás habría que incluir su exégesis en su *Sobre la reencarnación*.

Otro dato a tener en cuenta es que, cuando Porfirio llegó al círculo de Plotino, su fama era la de filólogo<sup>10</sup>, tanto que el mismo Plotino le encarga la edición de sus escritos<sup>11</sup>. De los aproximadamente ochenta títulos atribuidos a Porfirio no pocos se relacionan con la filología, desde su *Φιλόλογος ἱστορία*<sup>12</sup> a sus *Γραμματικαὶ ἀπορίαι*<sup>13</sup>, pasando por su *Συναγωγή τῶν ῥητορικῶν ζητημάτων*<sup>14</sup>, entre otras. Lo que sucede es que sus escritos filosóficos, bien sus comentarios a Platón y Aristóteles, Plotino, o escritos teóricos, morales o históricos, por citar unos grupos de sus obras, ocultan la vertiente filológica del filósofo de Tiro, de quien además se han perdido prácticamente sus obras en este ámbito. De todas formas hay suficientes pruebas en sus obras conservadas como para ha-

<sup>3</sup> *Porphyrii Quaestionum homericarum ad Iliadem (ad Odysseam) pertinentium reliquias*, Leipzig, 1880-82, 1890, vol. I, p. 349.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 32 s.

<sup>5</sup> *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1973 (1956), p. 420.

<sup>6</sup> *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, University of California Press, 1986, p. 108.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 419 ss.

<sup>8</sup> 2; 3; 10; 21; 34. Cf. J. H. Waszink, «Porphyrios und Numenios», *Porphyre*, Entretiens sur l'antiquité classique XII, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966, pp. 33 ss.

<sup>9</sup> Para el tema de las fuentes cf. F. Buffière, *op. cit.*, pp. 419 ss.; R. Lambertson, *op. cit.*, pp. 318 ss.

<sup>10</sup> *Vita Plotini*, 16.

<sup>11</sup> *Vita Plotini*, 7.

<sup>12</sup> 56 Bidez, 28 Beutler.

<sup>13</sup> 60 Bidez, 56 Beutler.

<sup>14</sup> 66 Bidez, 61 Beutler.

cernos una idea de su formación filológica, como ya, por ejemplo, apuntó Francesco Romano<sup>15</sup> a propósito de la investigación historiográfica de Porfirio.

La filología de Porfirio pretendía ser rigurosa. En el libro I de su *De philosophia ex oraculis*<sup>16</sup> dice, por ejemplo, que el filólogo le debe a la obra el máximo respeto y conservar el pensamiento e intención del autor por encima de correcciones arbitrarias. De todas formas para Porfirio la filología no era un fin en sí mismo, sino un instrumento de comprensión y clarificación del pensamiento que se quiere examinar<sup>17</sup>, un instrumento hermeneútico, que aplica en sus obras. Porfirio une a la exégesis literal del texto, a menudo sobria y esencial, una exégesis alegórica, que, desde su punto de vista, profundiza en los varios niveles de significación del mismo.

El hecho de que Porfirio inicie su *Antro de las Ninfas de la Odisea* con el texto completo objeto de exégesis (*Odisea* XIII 102-112), pasaje en el que Homero describe la gruta de la playa de Itaca donde Ulises ocultó sus tesoros, revela su formación filológica. Además el orden de exégesis seguido por Porfirio corresponde al orden expositivo homérico salvo en un punto, secundario desde el punto de vista de cualquier lector de Homero no iniciado en los vericuetos alegóricos, pero primordial merced al ingenio de Porfirio para la comprensión total y profunda. En efecto, la estructura del texto homérico es la siguiente:

- I. Verso introductorio (*Od.* XIII 102): situación (puerto) y entorno (olivo) de la gruta.
- II. Descripción de la gruta (*Od.* XIII 103-112).
  - II.1. Impresión ante ella: amena y sombría (*Od.* XIII 103).
  - II.2. Consagración: Ninfas Náyades (*Od.* XIII 104).
  - II.3. Interior: crateras, ánforas con panales, telares, aguas (*Od.* XIII 105-109).
  - II.4. Su doble acceso: puerta del Bóreas y puerta del Noto (*Od.* XIII 109-112).

Por su parte Porfirio articula su obra según el mismo esquema homérico salvo en lo referente a *Od.* XIII 102:

- I. Texto objeto de exégesis (c. 1).
- II. El problema de la historicidad de la gruta (c. 2-4).
- III. Simbolismo de la gruta (c. 5-31).
  - III.1. Simbolismo de la gruta en sí y justificación de los adjetivos aplicados por Homero (c. 5-9).
  - III.2. Simbolismo de las Ninfas Náyades (c. 10-12).
  - III.3. Simbolismo del interior de la gruta: crateras, ánforas con panales, telares, aguas (c. 13-19).
  - III.4. Simbolismo de su doble acceso: puerta del Bóreas y puerta del Noto (c. 20-31).
- IV. Exégesis alegórica de *Od.* XIII 102 (c. 321-35).

<sup>15</sup> *Op. cit.* pp. 191 ss.

<sup>16</sup> p. 109 Wolff.

<sup>17</sup> Se puede ejemplificar acudiendo a la exégesis de Porfirio al *Timeo* 37 a 6 (ap. Proclo, *In Timaeum* II 300, 23 ss. Diehl) donde disputa sobre si en el texto platónico hay que leer λέγει ο λήγει, como pretendía Amelío.

IV.1. Simbolismo del olivo (c. 32-33).

IV.2. Exégesis mística de errar de Ulises (c. 34-35).

V. Conclusión: justificación de la exégesis (c. 36).

Como se ve es *Od.* XIII 102, el verso introductorio homérico, el que aparentemente rompe la correspondencia total entre el texto objeto de exégesis y el orden del comentario. Pero hay que tener en cuenta que Porfirio comenta ya en *De Antro* 2-4 si la gruta descrita por Homero es real o no, si en el enclave en que la situa Homero existe la gruta o no, pero deja para el final su simbolismo, que le permite concluir hábilmente con una exégesis alegórica de la *Odisea* en su conjunto. La exégesis literal al principio y la alegórica al final, cerrando como en anillo la obra.

El comentario, salvo esta peculiaridad, sigue punto por punto, palabra por palabra el texto homérico. A veces, por justificar argumentalmente su exégesis parece que se desvía del mismo, pero más pronto o más tarde vuelve a él, a los términos homéricos. Cada frase, cada elemento descriptivo, es cuestionado por Porfirio por separado, tras un planteamiento general, siguiendo a Cronio, de los problemas que suscitan todos y cada uno de los elementos homéricos<sup>18</sup> con el fin de establecer la necesidad de la exégesis alegórica, del significado profundo, pues el sentido literal no agota ni explica el pasaje. La filología una herramienta en manos del alegorista. Permite una primera aproximación fiable al texto e incluso ayuda a establecer el nivel profundo del mismo.

El método exegético alegórico de Porfirio en su *De Antro Nympharum*, como analizó magistralmente Jean Pépin<sup>19</sup>, se articula sobre cuatro principios: la compenetración de historia y alegoría, pluralismo alegórico, lo absurdo como signo de la necesidad de la alegoría y la función protréptica de la alegoría. Este método exegético así formulado permite superar las aparentes contradicciones internas y la supuesta incompatibilidad de los diversos niveles de interpretación de Porfirio planteadas por Karl Praechter<sup>20</sup>. Porfirio considera legítimo, con tal de justificar su exégesis, acudir no sólo a Homero para explicar a Homero, sino también a Empédocles, Heráclito, Hesíodo, Orfeo, Parménides, Pitágoras o Platón, entre otros, y lo que es más sintomático, a Mitra y a Moisés, si hace falta. Sincretismo cultural de la época en que está inmerso el autor, cultura que pretende ser universal, capaz de enfrentarse a la cultura cristiana que progresivamente va ganando terreno. La doxografía porfiriana en *De Antro* suele aparecer después de ofrecer el autor su verdad sobre un punto concreto, tiene un valor argumental<sup>21</sup>. Al recurrir Porfirio en su exégesis no sólo a Homero sino también a fuentes griegas y no griegas se está alejando del principio supuestamente aristarqueo de que Homero es la mejor base para explicar a Homero<sup>22</sup>. A veces Homero debe ser

<sup>18</sup> *De Antro* 3.

<sup>19</sup> «Porphyre, exégète d'Homère», *Porphyre*, pp. 229 ss.

<sup>20</sup> «Richtungen und Schulen im Neuplatonismus», *Genethliakon Carl Robert*, Berlín, 1910, pp. 127 s.

<sup>21</sup> No olvidemos que Porfirio fue autor de una *Φιλόσοφος Ἱστορία* (21 Bidez, 27 Beutler).

<sup>22</sup> El mismo Porfirio es la fuente en sus *Quaestiones Homericae*, cf. R. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, Madrid, 1981, vol. I, pp. 400 ss.

iluminado desde fuera, ya que el poeta no es siempre fácilmente aprehensible, pues los antiguos, y entre ellos el ciego de Quíos, acostumbra a velar su pensamiento<sup>23</sup>. También hay que destacar que Porfirio no se plantea la oposición Homero / Platón que tiene como centro la *República*, como tampoco lo hace el autor del *Sobre la Vida y Poesía de Homero* y sí Heráclito el homérico o Proclo, quien llega a reconciliar en su comentario a la *República* a Homero y a Platón. Su obra no tiene el tono exaltado del Pseudo-Plutarco o Heráclito el homérico, aunque eso sí, lógicamente, Homero es fuente de saber profundo.

La obra, por tanto, se articula como un comentario puntual del texto homérico, término a término, encajando cada éxegesis en la anterior y todas en la globalidad de la *Odisea* como poema místico. La formación filológica del filósofo de Tiro se trasluce en la organización de la obra y no sólo en las etimologías, armas irrenunciables de cualquier alegorista que se precie, y en las precisiones terminológicas de las que el autor hace gala<sup>24</sup>. La obra en sí, al tratarse de la exégesis de un pasaje concreto de Homero, unos pocos versos, ocupa un lugar aparte entre los textos alegóricos conservados. No se trata del comentario canto a canto en el que se escogen unos *tópoi*, caso de Heráclito el homérico, ni de superponer y articular en torno al panteón la obra para descubrir las realidades físicas o morales que se encubren, caso de Cornuto, ni de articular en torno a cada rama del saber en época del Imperio la demostración de que Homero ya, siglos atrás, había desvelado míticamente todo, caso de *Sobre la Vida y Poesía de Homero*, ni por supuesto de los escolios y Eustacio. La obra de Porfirio es un tratado aparentemente, de entrada, de objetivo más modesto, menos ambicioso, la exégesis de unos pocos versos, pero Porfirio, con ayuda de sus precedentes, con la habilidad de un prestidigitador, consigue que este microcosmo refleje el macrocosmo de la *Odisea* y para ello deja que el verso inicial homérico quede velado hasta el final en cuanto a su simbolismo.

<sup>23</sup> Cf. el fragmento de su pérdida *Sobre la Estige* conservado por el doxógrafo Estobeo (*Ecl.* II 14.10 Wachsmuth).

<sup>24</sup> Por ejemplo, 6; 10; 15; 23; 28; 35.