

## El hombre, la virtud y lo divino en Alcínoo

José M. Zamora. Universidad Autónoma de Madrid

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>1</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 Alcínoo<sup>2</sup>, Dios se identifica con el Bien de la *República* y con el demiurgo del *Tímeo*. 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>3</sup>.

No podemos considerar a Alcínoo como uno de los mayores representantes de la corriente denominada platonismo medio. En la lista de los comentaradores 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 *Didaskalikós* no sea ni un manual destinado a los que comienzan el 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, Tímeo de Locros, Ario Dídimo, Clemente de Alejandría, y no un método particular para leer los diálogos de Platón.

Alcínoo nos ofrece en el capítulo 29 del *Didaskalikós* 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 (*theíon de chrémato*), 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>4</sup>. El autor del manual caracteriza la *areté* como una “cosa divina” (*theíon chréma*)<sup>5</sup>. Esta definición proviene de una

<sup>1</sup> Cf. L. Brisson. “Le Platonisme”. En M. Canto-Sperber (ed.). *Philosophie grecque*. París, 1997, pp. 613-4; y su artículo: “Qualche aspetto della storia del platonismo”. *Elenchos* 20 (1999). pp. 156-61.

<sup>2</sup> Desde la publicación de K. Freudenthal. *Der Platoniker Albinus und der falsche Alkinoos (Hellenistische Studien, Heft 3, Berlín, 1879)*, el autor del *Didaskalikós* fue identificado con el platónico medio Albino. Recientemente, J. Whittaker, apoyado en la autoridad de los manuscritos, restituyó a Alcínoo como el verdadero autor del *Didaskalikós* (“Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus. Part. I”, *Phoenix* 28 (1974). pp. 320-54. Part. II, *Ibid.*, pp. 450-6 = *id.*: *Studies in Platonism and Patristic Thought*. Londres, 1984, XX-XXI). En efecto, el texto de Alcínoo llegó hasta nosotros con dos títulos diferentes: al comienzo de la obra, así como en el *pinax* del *Parisinus gr. 1962: Didaskalikós tón Plátonos dogmátōn*, y al final del texto: *Epitomē tōn Plátonos dogmátōn*.

<sup>3</sup> Véase M. Baltés. *Der Platonismus in der Antike. Einige grundlegende Axiome. Platonische Physik (in antiken Verständnis)*. Texto, traducción y comentario. Stuttgart, 1996.

<sup>4</sup> Alcínoo. *Didask.* 29.182. 15-19 (J. Whittaker. *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis. París, 1990, p. 58).

<sup>5</sup> Sobre *theíon chréma*, cf. Plotino. *Enéada* IV, 2 [4] 1, 68 y IV, 7 [2] 10, 26-27; y Ps.-Aristotéles. *De mundo* 1, 391 a 1-2.

observación un tanto irónica que hace Sócrates al final de *Menón*<sup>6</sup>, la virtud no se da por naturaleza, no puede enseñarse, y sólo puede adquirirse por un “favor divino” (*theia moira*)<sup>7</sup>; no obstante, Alcínoo purifica esta definición de su contexto irónico. Hay una distinción implícita entre “por naturaleza” y “por un favor divino”. Si en la últimas líneas del *Menón* los hombres políticos no son virtuosos ni por naturaleza ni por instrucción, y 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 (*homoiosis tis*) con los dioses”<sup>8</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 *areté* como “la disposición del alma perfecta y mejor (*diáthesis psychês teleía kai beltisté*)”<sup>9</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 (*habitum...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>10</sup>. La virtud como “disposición del alma perfecta” remite a un pasaje de la *Física*, donde Aristóteles caracteriza la virtud como “cierta perfección” (*teleiosis tis*)<sup>11</sup>, empleando una definición que podemos encontrar también en Ario Dídimio<sup>12</sup>, Galeno<sup>13</sup> y Clemente de Alejandría<sup>14</sup>. Pero la expresión, “la disposición mejor” (*diáthesis ... beltisté*), podemos ponerla en conexión con un pasaje de la *República* donde Platón indica que el dominio de los deseos por la inteligencia sólo se da “en unos pocos, los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados (*tois beltista mèn physin, beltista dè paidutheisin*)”<sup>15</sup>.

Alcínoo 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

<sup>6</sup> Cf. Platón: *Menón* 99 e-110 a. Sobre este pasaje, puede consultarse el comentario de E. López Castellón. *Platón. Menón*. Madrid, 1999, pp. 44-5 y 198-200 y M. Canto-Sperber. *Platon. Ménon*. París, 1993, pp. 107-8. Para el *Didaskalikós*, véase J. Dillon. *Alcinous. The Handbook of Platonism*. Oxford, 1993, pp. 177-83.

<sup>7</sup> *Menón* 99 e 5-100 a 1. Cf. *Protágoras* 322 a, *Fedro* 230 a, *Apología* 33 c, *Ion* 534 c-536 d, 542 a, *Fedón* 58 e, *República* I 366 c, VI 492 e, y *Leyes* I 642 c, IX 875 c. Sobre la expresión “*theia moira*”, véase J. Souilhé. “La *theia moira* chez Platon”. En G. E. Geysers (ed.), *Philosophia perennis*. Ratisbona, 1930, t. 1, pp. 13-25; W. C. Greene. *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Philosophy*. Harvard, 1944, caps. 8 y 9, App. 47/48 y E. des Places. *Pindare et Platon*. Beauchesne, 1949, pp. 149-62.

<sup>8</sup> Aspasio. In *Ethica Nichomachea commentaria* 99, 4-5 (Heylbut).

<sup>9</sup> Alcínoo. *Didask.* 29.182.16.

<sup>10</sup> Apuleyo. *De Platone et eius dogmate* 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 en *Alcinous, The Handbook of Platonism*, pp. 177-8; T. Göransson. *Albinus, Alcinous, 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: *SVF* III. 197-200 y 262; Ps.-Aristote. *De virtutibus* 8: 1251 b 26-28 (Cf. J. Whittaker. *Alcinous. Enseignement des doctrines de Platon*. p. 58, n. 468).

<sup>11</sup> Aristóteles. *Física* VII, 3: 246 a 13.

<sup>12</sup> Ario Dídimo. *ap. Estobeo, Florilegio*, II. 51. 1-2 y II. 128. 11 W.

<sup>13</sup> Galeno. *De placitis Hippocratis et Platonis*. pp. 326. 3-8 y 432. 32-434. 9 L.

<sup>14</sup> Clemente de Alejandría. *Pedagogo* I. 13. 101. 2.

<sup>15</sup> Platón: *República* IV, 431 c 5-7. (trad. de C. Eggers Lan. Madrid, 1986).

virtudes racionales, que se relacionan con la parte racional del alma (*tòn logistikón*), como la prudencia (*phrónesis*); y 2) las virtudes que conciernen a la parte del alma privada de razón, que se relacionan con la parte irracional del alma como la valentía (*andréia*) – que pertenece a la parte irascible (*thymikón*)– y la templanza (*sophrosýne*) que pertenece a la parte apetezible (*epithymetikón*)–.

Por el modo de definir la virtud podemos descubrir el rastro de una ligera incoherencia de fondo<sup>16</sup>. Alcínoo 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 Alcínoo las definiciones que hallamos de las cuatro virtudes en un contexto ético sólo se relacionan con la *phrónesis* como sabiduría práctica. En *Platón y su doctrina*, Apuleyo nos ofrece un pasaje que podemos poner en paralelo con la definición de virtud en Alcínoo. El platónico de Madaura distingue dos niveles de sabiduría: *sophía* (*sapientia*), que concierne a las cosas divinas y humanas, y *phrónesis* (*prudentia*), que concierne al conocimiento del bien y del mal, y también al conocimiento de lo que se califica de “intermediario” entre ambos<sup>17</sup>.

Para su definición de sabiduría práctica (*phrónesis*), Alcínoo 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>18</sup>, en paralelo con un texto de la *República*<sup>19</sup>, donde Platón afirma que la práctica de la virtud hace que el hombre se parezca a la divinidad, en la medida de lo posible para él, y con otro pasaje del *Fedón*<sup>20</sup>. La inteligencia (*noûs* en el *Timeo* y *phrónesis* en el *Teeteto* y el *Fedón*) constituye el atributo exclusivo de los dioses y, entre los hombres, “de una clase de reducida extensión”<sup>21</sup>.

En su terminología ética los platónicos medios intentaron acomodar las doctrinas de Platón a las concepciones aristotélicas. En Alcínoo esta tendencia a modificar se manifiesta de muchas formas. Así, retoma la definición de valentía de la *República*<sup>22</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>23</sup>. Asimismo, para la definición de justicia Alcínoo parte de otro pasaje de la *República*<sup>24</sup>, como una “clase de armonía”

<sup>16</sup> Cf. J. Dillon. *op. cit.*, 178-180.

<sup>17</sup> Cf. Apuleyo. *De Plat. dogm.* II. 6. 228: “...sapientiam disciplinam uult 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 SVF II, 35 ss; Cicerón: *De finibus* II, 12, 37; *De officiis* I, 43, 153; II, 2, 5; y Albino. *Epítome* I, 1, 1. 4 (cf. Platón. *República* VI, 486 a 5. Sobre la definición de la sabiduría práctica o prudencia (*prudentia-phrónesis*) como ciencia del bien y del mal, véanse SVF III, 262; Cicerón. *De natura deorum* III, 15, 38; *De finibus* V, 23, 67; *De officiis* III, 17, 71. Cf. S. R. C. Lilla. *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford, 1971. pp. 70-6.

<sup>18</sup> Platón. *Teeteto* 176 b 1-3.

<sup>19</sup> Platón. *República* X, 613 b.

<sup>20</sup> Platón. *Fedón* 69 b.

<sup>21</sup> Platón. *Timeo* 51e.

<sup>22</sup> Cf. Platón. *República* IV, 429 c 5-9 et 442 c.

<sup>23</sup> Alcínoo. *Didask.* 29.182.35-37. Cf. Cicerón. *Tusculanae disputationes* IV. 24. 53 (=SVF I. 628).

<sup>24</sup> Platón. *República* IV, 443 c-d. Cf. S. R. C. Lilla. *Clement of Alexandria*. pp. 79-80.

(*symphonia tis*) de las tres partes del alma, que hace que cada una cumpla con la función que le es propia<sup>25</sup>.

Para los platónicos medios las virtudes se implican unas con otras<sup>26</sup>. Esta “implicación mutua” (*antakolouthia*) 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>27</sup>, pero también en 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>28</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>29</sup>, como Alcínoo, y la rechaza para las virtudes imperfectas, como el autor del *Comentario anónimo del Teeteto*<sup>30</sup>. La doctrina de la implicación mutua de las virtudes la recogerá Plotino<sup>31</sup> y Porfirio<sup>32</sup>.

Alcínoo distingue virtudes perfectas e imperfectas, y afirma que las virtudes perfectas no son separables las unas de las otras<sup>33</sup>, mientras que las virtudes imperfectas son separables —aunque Alcínoo no incluya esta segunda proposición, podemos deducirla—. El autor del *Didaskalikós* recoge términos estoicos para definir las virtudes: así, las virtudes son como “buenas disposiciones naturales” (*ephuia*)<sup>34</sup> y “progresos (*prokopai*) a la virtud perfecta”<sup>35</sup>. Recibe la teoría aristotélica por mediación de Ario Dídimio 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 (*akrasia*), y señala el carácter no recíproco de las virtudes: un hombre puede ser prudente y justo y, al mismo tiempo, intemperante e incontinente<sup>36</sup>. El peripatético Aspasio afirma que “*algunas virtudes son recíprocas*”<sup>37</sup>, pero no especifica cuáles lo son y cuáles no.

Al abordar la teoría de la virtud en el *Didaskalikós* 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>38</sup>. Una conclusión semejante se halla en la

<sup>25</sup> Cf. Alcínoo. *Didask.* 29.182.37-39.

<sup>26</sup> Alcínoo. *Didask.* 29.183.2. Véase Apuleyo. *De Plat. dogm.* II, 6. 228. Cf. *SVF* III. 275 y 295-302.

<sup>27</sup> Sobre la *antakolouthia* en los estoicos, cf. *SVF* III, 295 ss.

<sup>28</sup> Cf. Platón. *Protágoras* 329 e. Ver J. Dillon: *op. cit.*, pp. 180-1.

<sup>29</sup> Apuleyo. *De Plat. dogm.* II, 6. 228: “*Inperfectas virtutes semet comitari negat; eas vero, quae perfectae sint, indiuiduas sibi et inter se connexas esse ideo maxime arbitratur*”.

<sup>30</sup> Cf. Anónimo. *Commentarius in Platonis Theaetetum*, 9, 40; 11, 16.

<sup>31</sup> Cf. Plotino. *Enn.* I, 2 [19] 7.

<sup>32</sup> Cf. Porfirio. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 32.

<sup>33</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>34</sup> Alcínoo. *Didask.* 30.183.17.

<sup>35</sup> Alcínoo. *Didask.* 30.183.18..

<sup>36</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>37</sup> Aspasio. *In ethica Nichomachea commentaria*, 80, 140.

<sup>38</sup> Cf. F. Becchi. “*Il Didaskalikos di Alcínoo*”. *Prometheus* 19 (1993), p. 246.

definición de virtud que Alcínoo expone al comienzo del citado cap. 29 como “la disposición del alma perfecta y mejor”<sup>39</sup>.

Para Alcínoo sólo las “virtudes perfectas (*aretai téleiai*) son inseparables (*achóristoi*) unas de otras”<sup>40</sup>. Para llegar a esta conclusión, Alcínoo parte de la distinción aristotélica entre: 1) “virtudes naturales” (*phusikài aretai*), que podemos poseer de manera separada (por ejemplo, un hombre puede poseer la templanza, pero no la valentía); y 2) “las virtudes propiamente dichas” (*kyriai aretai*), las que no pueden separarse de la sabiduría práctica.

La virtud es voluntaria, y el vicio involuntario. En el cap. 31, Alcínoo expone que “si hay algo que depende de nosotros y que no tenga dueño, es la virtud la que responde a esta condición”<sup>41</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>42</sup>. Por tanto, las acciones injustas son involuntarias.

Por tanto, Alcínoo parte de esta doctrina socrático-platónica: la virtud se relaciona sólo con la libre voluntad, y no puede adquirirse por la naturaleza o la enseñanza, sino por el favor divino (*theia moîra*). 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>43</sup>.

“El alma que contempla la divinidad (*theoroussa mèn tò theîon*) y los pensamientos de la divinidad (*tàs noéseis toû theîou*) se dice que disfruta de buena vida, y ese estado del alma se denomina ‘sabiduría práctica’ (*phrónesis*), que no es otra cosa, se podría decir, que asemejarse a la divinidad (*pròs tò theîon homoióseos*)”<sup>44</sup>. Los “pensamientos de la divinidad” son las Ideas de Platón. Asimismo, J. Whittaker señala que hay buenas razones para creer que la divinidad (*tò theîon*) se identifica con sus pensamientos<sup>45</sup>. De un pasaje del *Timeo*, en que el demiurgo pone “los ojos sobre lo que siempre permanece idéntico”<sup>46</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>47</sup>.

<sup>39</sup> Alcínoo. *Didask.* 29.182.16.

<sup>40</sup> Alcínoo. *Didask.* 29.183.15-16.

<sup>41</sup> Alcínoo. *Didask.* 31.184.37-38.

<sup>42</sup> Cf. Alcínoo. *Didask.* 31.185.1-6. Cf. Apuleyo. *De Plat. dogm.* II. 11 236 y Plotino. *Enn.* I, 4 [46] 6, 16 y V, 9 [5] 1, 6.

<sup>43</sup> Platón. *Menón* 99 e-110 a.

<sup>44</sup> Alcínoo. *Didask.* 2, 153.5-9.

<sup>45</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, pp. 393-425.

<sup>46</sup> Platón. *Timeo* 29 a 6-7.

<sup>47</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

En Alcínoo es preciso interpretar la asimilación a dios no como una asimilación al dios “supraceuticale” (*hyperouránios*) —“que no tiene virtud, sino que es mejor que ella”<sup>48</sup>—, sino al dios “que está en el cielo” (*epouránios*)<sup>49</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>50</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>51</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>52</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 (*ei tis homoísin légoi pròs theón*), no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita posee sabiduría (*échein phrónēsin*)”<sup>53</sup>. En este texto Plotino emplea el mismo término que Alcínoo “sabiduría práctica” o “prudencia” (*phrónēsis*) en conexión con el asemejamiento a dios extraído del *Fedón*<sup>54</sup> y del *Teeteto*<sup>55</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>56</sup>. Plotino, como Alcínoo, plantea el siguiente problema<sup>57</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 en ella, dotado de una “sabiduría maravillosa” (*phrónēsis thaumastē*)<sup>58</sup>. Sin embargo, Plotino precisa, como el

Dios, la Forma es su intelección”. Ver también, 2.153.5-6; et 14.169.39-41.

<sup>48</sup> Alcínoo. *Didask.* 28.181.44-45. Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* 1145 a 25-26.

<sup>49</sup> Alcínoo. *Didask.* 28.181.44. Cf. Platón. *Fedro* 247 c 3; Apuleyo. *De Plat. dogm.* I. 11, 204; Plotino. *Enn.* V, 8 [31] 3, 27-36. Cf. J. Whittaker. *Alcinoos.* pp. 138-9, n. 459.

<sup>50</sup> Alcínoo. *Didask.* 27, 179.41-42.

<sup>51</sup> Cf. Alcínoo. *Didask.* 28.182.5-7. Véase también Plotino. *Enn.* IV, 4 [28] 25, 3-4.

<sup>52</sup> Plotino. *Enn.* I, 2 [19].

<sup>53</sup> Plotino. *Enn.* I, 2 [19] 3, 19-22. (trad. de J. Igal. Madrid, 1982).

<sup>54</sup> Platón. *Fedón* 69 b, 82 a 10.

<sup>55</sup> Platón. *Teeteto* 176 1-b.

<sup>56</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.

<sup>57</sup> Plotino. *Enn.* I, 2 [19] 1, 1-26.

<sup>58</sup> Plotino. *Enn.* I, 2 [19] 1, 8. Cf. IV, 4 [28] 10-12.

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>59</sup>. Pero el objetivo de nuestro esfuerzo no es quedar libres de culpa, nos dice Plotino, sino “llegar a ser Dios”<sup>60</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>61</sup>.

Paralelamente, el discurso de Porfirio, en especial cuando se enfrenta a cuestiones morales, regresa a esquemas que recogen directamente la herencia medioplatónica de Alcínoo. En las *Sentencias*<sup>62</sup>, obrita inspirada en las *Enéadas*, Porfirio defiende la existencia de un orden descendente de seres, donde cada nivel de ser corresponde a un modo de manifestación del principio y a un modo propio de conocimiento que se realiza cuando se consigue un determinado grado de virtudes.

En la *Carta a Marcela* 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 se lleva a cabo sólo por la virtud, ya que sólo la virtud atrae a lo alto, al ser que le es connatural<sup>63</sup>.

La virtud ejerce de mediadora entre el hombre y Dios. En la *Carta a Marcela* Porfirio sitúa a Dios más allá de la virtud como principio transcendente. 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 (*metriopáttheia*) y al cumplimiento del deber (*kathêkon*)<sup>64</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

<sup>59</sup> Plotino. *Enn.* I, 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.* I, 2 [19] 2, 13-3, 32).

<sup>60</sup> Plotino. *Enn.* I, 2 [19] 6, 3.

<sup>61</sup> Plotino. *Enn.* I, 2 [19] 6, 11-27.

<sup>62</sup> Porfirio. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. de E. Lamberz. Leipzig, 1975.

<sup>63</sup> Cf. Porfirio. *Ad Marcellam.*, 15-16, p. 115, 6-11.

<sup>64</sup> Cf. Porfirio. *Sent.* 31, p. 23, 4; 25, 7, 29, 14; 34, 19. Cf. M. Zambon. *Porphyre et le moyen-platonisme*, París, 2002, p. 77 y 306.

N.B. Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración del griego antiguo: eta = *ē*; omega = *ō*; dseta = *z*; zeta = *th*; xi = *x*; ypsilón = *y* en función vocálica y *u* en diptongo; fi = *ph*; ji = *ch*; psi = *ps*. La iota subscrita aparece adscrita (por ejemplo *ēi*), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga *āi*. El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Esta regla se aplica no sólo a las vocales, sino también a la rho con espíritu áspero, que se señalará como *rh*. Hemos indicado en todos los casos el acento.

la asimilan a Dios. El “hombre demoníaco” que las practica posee un alma “purificada”, adherida sin impedimento alguno a la inteligencia. Y 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.

José María Zamora Calvo  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Univ. Autónoma de Madrid  
Campus de Cantoblanco  
28049 Madrid  
jm.zamora@uam.es