

# UNIVERSIDAD DE GRANADA

Programa Oficial de Doctorado en Currículum, Profesorado e  
Instituciones Educativas.

TESIS DOCTORAL

## Currículum y plan de estudios en las escuelas neoplatónicas



**Autor: Luis Gonzaga Roger Castillo**

**Director: Armando Segura Naya**

**GRANADA, 2017**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Luis Gonzaga Roger Castillo  
ISBN: 978-84-9163-458-4  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/48182>

El doctorando / The *doctoral candidate* LUIS GONZAGA ROGER CASTILLO y el director de la tesis / an the thesis supervisor/s: ARMANDO SEGURA NAYA

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

/

*Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the supervision of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.*

Lugar y fecha / Place and date:

Granada, 5 de Julio de 2017

Director/es de la Tesis / *Thesis supervisor/s*;

Doctorando / *Doctoral candidate*:



## RESUMEN

La presente investigación pretende la reconstrucción histórica del currículum neoplatónico de la Antigüedad, esto es, la estructura de los cursos con los que se instruía en la filosofía en las escuelas neoplatónicas. A dichos cursos se le concedía una gran importancia docente y filosófica.

Se conoce la existencia de dicho plan de estudios por los testimonios que autores posteriores presentan sobre Jámblico (s. III d.C.), que fue su principal artífice. Del mismo modo, también se conservan testimonios de las clases y los comentarios empleados para aclarar los contenidos curriculares a los alumnos. Además, determinados manuales algo más tardíos, como los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, (s. VI-VII d.C.), también recogen parte de dicho plan de estudios, enumerando algunos de los textos y materias de estudio.

Así pues, el presente trabajo asume una metodología histórico-descriptiva y filosófico-analítica para proceder a la reconstrucción de un currículum histórico-filosófico. Dicha reconstrucción pretende ser una herramienta hermenéutica para la comprensión de la filosofía y las obras de dicho periodo.

El currículum, de modo general, se estructura en cuatro cursos. Un curso preliminar donde el alumno obtiene una formación básica para irse familiarizando con la vida, conducta y mentalidad que exige la filosofía. Un segundo curso consistente en el estudio sistemático y minucioso de la obra de Aristóteles, lo que requiere el aprendizaje del manejo de la lógica silogística. Un tercer curso en el que se estudian sistemáticamente doce diálogos de Platón, dispuestos en un orden concreto. Por último, un cuarto curso, más bien optativo, consistente en el estudio, interpretación y práctica de las artes teúrgicas. Sobre el valor de este último curso existía cierta controversia en las escuelas.

Para la reconstrucción del currículum se procede al análisis de las fuentes primarias correspondientes a cada uno de estos cursos. Primero se obtiene una noción general de las obras que lo componen. Partiendo de esta base, se procede a una fase de análisis en la que se examinan los comentarios y otras obras que puedan proporcionar una noticia clara sobre el currículum y su reconstrucción. Una vez que se han examinado todas las obras correspondientes a dichas partes, a continuación se procede a

una fase de síntesis, reconstruyendo cada uno de los cursos y su estructura con los elementos obtenidos del análisis anterior. Además, se resaltan las diferencias y polémicas entre las diferentes escuelas.

Una vez obtenidos los resultados de la reconstrucción, se procede a extraer conclusiones, examinando de modo general la relación de las partes del plan de estudios con el todo, para listar las características básicas del paradigma.

## **CURRÍCULUM Y PLAN DE ESTUDIOS EN LAS ACADEMIAS NEOPLATÓNICAS.**

### **1) INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN.**

La filosofía neoplatónica en la antigüedad se extiende aproximadamente desde los siglos III a VI d.C. Iniciada en torno al 244 d.C. por un pensador de la talla de Plotino, rápidamente surgieron gran cantidad de discípulos que, reunidos en academias y escuelas, expandieron el pensamiento a lo largo de todo el Imperio Romano. Poseen en común el intento de explicar la realidad como un despliegue del Uno a lo múltiple, lo que permite establecer analogías simbólicas entre los entes del mundo físico y las ideas que los informan. Su influencia, como es bien sabido, sobrevivió a la antigüedad y fue decisiva en la posterior historia de la filosofía y la cultura. El análisis y reconstrucción del currículum filosófico, el plan de estudios y la metodología docente de las escuelas neoplatónicas es precisamente el objeto de nuestra investigación. ¿Se trataba de un currículum estructurado? ¿Era homogéneo entre las distintas escuelas? ¿Han sobrevivido fuentes que permitan su reconstrucción?

Aunque parten de principios similares, se puede distinguir una distinción curricular básica en la enseñanza de las escuelas. Las escuelas occidentales como la de Roma, regida por los sucesores de Plotino, o los autores occidentales independientes, emplean y analizan un plan de estudios que supone un precedente inmediato del trívium y el quadrivium medieval, de importancia superlativa en la historia de la filosofía y la educación en Europa. Las escuelas orientales, como la de Siria, Pérgamo, Atenas o Alejandría, basadas en los postulados de Jámblico, elaboran un plan de estudios más específico y complejo, indicando entre otras cosas un orden preciso de lectura de las obras de Platón y Aristóteles, que se corresponde con un modelo filosófico de ascenso del intelecto hasta su reintegración en la Unidad, objetivo último del neoplatonismo.

En términos generales, se puede hablar de un plan de estudios progresivo. El orden de las materias tiene una pretensión ascendente, elevando paulatinamente el intelecto para la comprensión de las verdades superiores. Parece presentar un carácter holístico, ya que no se concibe únicamente con finalidad cognoscitiva, sino que

pretende educar también la actitud y disposición del alumno, sus aspectos sociales, éticos, etc. Culmina, naturalmente, en la actividad contemplativa del intelecto.

Para ello, el plan se estructura en tres etapas. Una preliminar, en la que se incide en la actitud filosófica básica. La segunda consiste en el estudio sistemático de la obra de Aristóteles, que servirá de introducción a un orden temático paralelo en la tercera etapa, consistente en el estudio ordenado de la obra de Platón. Con esto se finalizan los estudios ordinarios. Sin embargo, existe una cuarta etapa de estudios posteriores, que consiste en el estudio de la praxis del retorno al Uno. La temática es esencialmente teúrgica y se estudian los Oráculos Caldeos y los Himnos Órficos.

No obstante, cada escuela presenta particularidades y estudios específicos. En general, en occidente, se estructura más bien en torno a un modelo ascensional del conocimiento parecido al trívium y quadrivium, sin perjuicio del correspondiente estudio ordenado de los diálogos platónicos.

Centrándonos en el desarrollo actual del tema, la doctrina, en cuanto a la enseñanza en las escuelas neoplatónicas, afirma la existencia de un currículum estructurado. Sin embargo no ha sido descrito y analizado en su conjunto y totalidad. O'Meara<sup>1</sup> en la introducción de *Platonopolis*, toca tangencialmente el tema al examinar brevemente la parte de los estudios neoplatónicos sobre política. Aunque expone sintéticamente algunas las obras que forman parte del currículum, no analiza ninguna de ellas en concreto. Además, se centra sólo en las obras referidas a la enseñanza de la política, y no a todo su conjunto. No obstante, la obra de O'Meara es de gran valor académico, al igual que casi toda su producción sobre neoplatonismo.

También trata la cuestión Westerink<sup>2</sup> en el estudio introductorio al anónimo *Prolegomena*, obra neoplatónica tardía que transmite parte del funcionamiento de las escuelas, si bien dicho estudio se restringe a la presentación y comprensión del texto. Además, solo sintetiza lo tocante al orden de los diálogos de Platón. Esta parte es quizá la que haya recibido más atención por parte de los investigadores, pues Festugière<sup>3</sup> también analiza dicho orden en un artículo, correlacionándolo con algunas fuentes de

---

<sup>1</sup> Cf. O'MEARA, D. J. *Platonopolis*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

<sup>2</sup> Cf. WESTERINK, L. G. (Ed.). *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. UK: Prometheus Trust, 2011.

<sup>3</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A. J. «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles» *Museum Helveticum* 26 (1969).

los comentaristas neoplatónicos. Sin embargo, no se trata de un estudio exhaustivo de todas o la mayor parte de las fuentes. Tampoco, que sepamos, ha sido reconstruido el currículum en cuanto a la temática y utilidad para el alumno, a pesar de que tales temas son tratados expresamente por los autores de la Antigüedad.

La parte dedicada a Aristóteles sí que ha recibido más atención académica, lo que se ha traducido en una mayor edición textual. Concretamente, el actual proyecto investigador y editorial *Ancient Commentators On Aristotle*, dirigido y coordinado por Richard Sorabji bajo los auspicios del Departamento de Filosofía del King's College, Londres, contribuye a reeditar la mayoría de los textos de los comentaristas (no sólo) neoplatónicos.

En general, puede decirse que la investigación académica ha prestado cierta atención a cada uno de los textos de la Antigüedad considerados en sí mismo, pero no demasiada a la relación entre dichos textos como pertenecientes a un mismo marco curricular.

## **2) OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.**

### **2.1 Objetivos.**

El objetivo general de la tesis es la reconstrucción del plan de estudios empleado en las escuelas neoplatónicas de la Antigüedad, atendiendo para ello principalmente a las fuentes directas. Vinculado necesariamente con este objetivo general está el de trazar la correlación del currículum con los principios filosóficos que lo estructuran y con los métodos docentes.

En cuanto a los objetivos concretos:

- Estructuración de las fases o etapas del plan de estudios. A saber:

A) Reconstrucción y análisis filosófico del currículum de las escuelas en sus distintas etapas:



- Examen de la viabilidad del Análisis del plan de estudios en la escuela de Roma: Principios influyentes y las artes liberales.

- Reconstrucción y análisis del plan de estudios en las escuelas orientales: El plan de Jámblico:

a) Curso introductorio: Textos pitagóricos, estoicos y otros.

b) Primera etapa: Estudio ordenado de los textos de Aristóteles.

c) Segunda etapa: Estudio ordenado de los textos de Platón.

d) Curso posterior: Estudio de los Oráculos Caldeos y/o los Himnos Órficos.

e) Orden correspondiente de textos y diálogos platónicos.

B) Examen general del currículum neoplatónico, el plan de estudios y la formación filosófica.

- Análisis filosófico de las temáticas estudiadas y los correspondientes textos que se empleaban para ello.

- Diferencias curriculares propias de cada escuela, allí donde las hubiere.

- Indagación, reconstrucción y análisis de los métodos docentes generales o propios de cada etapa.

- El alumno: Requisitos de aprendizaje. La formación del filósofo.

- Empleo filosófico y didáctico del género biográfico en la tradición neoplatónica.

- Descripción del paradigma educativo de las escuelas neoplatónicas, atendiendo a sus principios, medios y fines.

- Influencias en otros planes de estudios.

## **2.2 Metodología.**

La metodología general de la investigación es cualitativa. En un siguiente nivel de concreción, dado que el objetivo consiste en una reconstrucción histórica de un

currículum filosófico, parece claro que se debe seguir una metodología histórico-filosófica. Por ello, el siguiente apartado expone los criterios de la investigación cualitativa, para el establecimiento del marco general. Dada la naturaleza del tema, se empleará una metodología analítico-descriptiva, que nos permite analizar y describir la realidad elegida. Se empleará particularmente en su vertiente histórico-descriptiva, por ser la idónea para una reconstrucción histórica. El trabajo, por lo tanto, tiene carácter teórico y se estructurará en torno a la descripción, la reflexión y el análisis. Se procederá en las tres fases clásicas de heurística o acopio de las fuentes documentales, crítica de las fuentes recopiladas y síntesis historiográfica, predominando estas dos últimas. A continuación, prosigue la metodología de investigación filosófica, de carácter hermenéutico-interpretativo, fundamental para la adecuada comprensión de los textos y la extracción de estructuras, sentidos y significados comparativos. Finalmente, se detallan las aplicaciones concretas de tales fundamentos metodológicos a la presente investigación.

### *2.2.1 Metodología cualitativa.*

Para el análisis de las estructuras filosóficas o ideológicas, debe tenerse en cuenta el significado subjetivo de la acción humana en general, entre la que se cuenta el texto escrito. La característica principal es el significado subjetivo, cuya comprensión depende del análisis contextualizado de las intenciones, entendidas en su doble vertiente de expresión racional e inconsciente<sup>4</sup>.

Para establecer la metodología cualitativa no nos interesa el contraste con la cuantitativa, ya que sería un establecimiento por contraposición que es preferible evitar<sup>5</sup>, sino establecer las características propias de este paradigma de investigación. Cook y Reichardt<sup>6</sup>, en una enumeración que ya es clásica en teoría de la investigación, establecen las siguientes:

- Aboga por el empleo de los métodos cualitativos.

---

<sup>4</sup> TÓJAR HURTADO, J. C. *Interpretación cualitativa: comprender y actuar*. Madrid: La Muralla S.A., 2006, p. 72.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 142.

<sup>6</sup> COOK, T.D.; REICHARDT, CH. S. «Hacia una superación del enfrentamiento entre los métodos cualitativos y los cuantitativos». En: Cook, T.D.; Reichardt, Ch. S (eds.) *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid: Morata S.L., 2005, p. 29.

- Fenomenologismo y comprensión. Busca comprender la conducta humana desde el marco del actor.
- Observación naturalista no controlada.
- Subjetivo.
- Próximo a los datos. Intenta adoptar un punto de vista desde los propios datos.
- Se fundamenta en la realidad. Se orienta al descubrimiento y es descriptivo e inductivo.
- Orientado al proceso.
- Es válido porque aporta datos reales y profundos.
- No es generalizable.
- Holista.
- Asume una realidad cambiante y dinámica.

Algunos tratadistas lo condensan en humanista y transdisciplinar. Humanista porque pretende analizar los fenómenos humanos desde la perspectiva del propio ser humano, no distanciándose, por lo tanto, del objeto de estudio. Transdisciplinar porque requiere una actitud transdisciplinar individual, no interdisciplinar colectiva. Esto conlleva cierto talento creativo, tanto para encontrar el tema como para reconstruir y narrar el resultado<sup>7</sup>. Puesto que se trata de una investigación sobre la naturaleza del discurso, como tal, se ejerce sobre los materiales de la comunicación humana, cualquiera que sea la forma en la que esta se manifieste<sup>8</sup>.

El marco general de investigación cualitativa conlleva un marco específico referido al sujeto que investiga. Krippendorff, refiriéndose de modo general al papel del investigador, establece el siguiente marco conceptual de referencia<sup>9</sup>:

- Los datos, tal como se comunican al analista.
- El contexto de los datos.

---

<sup>7</sup> TÓJAR HURTADO, J. C. *Interpretación cualitativa*. Op. Cit. p. 145.

<sup>8</sup> PORTA, L.; SILVA, M. «La investigación cualitativa: El análisis de contenido en la investigación educativa». *Revista Investigación para una mejor educación*. (2003) Mar del Plata: Grade.

<sup>9</sup> KRIPPENDORF, K. *Metodología de Análisis de Contenido*. Barcelona: Paidós, 1990, pp.36-37.

- La forma en que el conocimiento del analista lo obliga a dividir su realidad.
- El objetivo de un análisis de contenido.
- La inferencia como tarea intelectual básica.
- La validez como criterio supremo de éxito.

### 2.2.2 Metodología histórica.

En una segunda aproximación, la investigación tiene como objetivo la reconstrucción de un currículum filosófico del periodo histórico de la Antigüedad Tardía. Esto quiere decir que tanto el objetivo como los objetos de estudio —los textos primarios donde se menciona el currículum— entran dentro de los métodos de investigación histórica, por lo que a continuación se intenta dar una perspectiva sobre esta metodología.

Se empleará particularmente en su vertiente histórico-descriptiva, por ser la idónea para una reconstrucción histórica. El trabajo, por lo tanto, tiene carácter teórico y se estructurará en torno a la descripción, la reflexión y el análisis<sup>10</sup>. Se procederá en las tres fases clásicas de heurística o acopio de las fuentes documentales, crítica de las fuentes recopiladas y síntesis historiográfica, predominando estas dos últimas.

La metodología de investigación histórica se basa, por tanto, en la observación e inferencia, pero de un modo indirecto. Según Seignobos y Langlois:

“El conocimiento histórico es, en su esencia, un conocimiento indirecto. El método de la ciencia histórica debe diferir radicalmente de las ciencias directas, esto es, de todas las demás ciencias, salvo la geología, que están fundadas sobre la observación directa. La ciencia histórica no es del todo, se diga lo que se diga, una ciencia de observación. Los hechos no nos son conocidos más que por las huellas que se han conservado. Estas huellas, que se llaman documentos, las observa directamente el historiador, es verdad, pero más allá de esto, no hay nada que observar. Procede por vía de razonamiento, para

---

<sup>10</sup> Cf. GARCÍA HOZ, V. (Ed.) *Problemas y métodos de investigación en educación personalizada*. Madrid: Rialp, 1994.

intentar concluir, lo más correctamente posible, desde las huellas a los hechos. El documento es el punto de partida; el hecho pasado, el punto de llegada. Entre el punto de partida y el de llegada, debe atravesar una serie compleja de razonamientos encadenados unos con otros, dónde las posibilidades de error son innombrables. El menor error que cometa al principio, al medio o al fin del trabajo puede viciar todas las conclusiones. El método histórico o indirecto es, por esto, visiblemente inferior al método de observación directo, pero los historiadores no tienen elección. Es el único para entender los hechos pasados y llegará lo más lejos que pueda, a pesar de sus condiciones defectuosas, para conducir a un conocimiento científico”<sup>11</sup>.

Es decir, la fase relevante de la esta metodología, aplicada al caso concreto, no es tanto el texto histórico —las huellas— como el razonamiento aplicado sobre el mismo para la obtención de la reconstrucción. Dado que la finalidad del razonamiento histórico es la demostración de una tesis derivada de los hechos, esta metodología es indudablemente adecuada para la presente investigación. Para el historiador Cardoso, “como en cualquier otra disciplina, el método científico en historia consiste básicamente en seguir ciertos procedimientos para plantear problemas y verificar las soluciones propuestas”<sup>12</sup>.

La aplicación específica del método histórico para la investigación en educación es ampliamente usada y de sobra conocida. La mayor parte de las disciplinas conceden gran importancia a los métodos de investigación histórica. Como destacan Cohen y Manion, la misma revisión de la literatura en un investigación —por ejemplo, para establecer el estado de la cuestión— ya implica una actuación metodológica histórica<sup>13</sup>. Esta metodología comparte rasgos cuantitativos y cualitativos, normativos e interpretativos. Así, parte de acontecimientos cronológicamente mensurables en un periodo histórico, que son sometidos a una posterior interpretación por parte del historiador, bien para determinar sus causas, para someterlos a crítica o simplemente

---

<sup>11</sup> SEIGNOBOS, C.; LANGLOIS, C-V. *Introduction aux Études Historiques*. París: Les Éditions Kimé, 1992, pp. 29-30.

<sup>12</sup> CARDOSO C.F.S. *Introducción al trabajo de investigación histórica: Conocimiento, método e historia*. Barcelona: Crítica, 1989, p. 152.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 128.

para seleccionar los hechos que se narran. Para Cohen y Manion, se trata de “un acto de reconstrucción emprendido en un espíritu de estudio crítico diseñado para conseguir una representación fiel de una época anterior”<sup>14</sup>.

Particularmente, la investigación de épocas antiguas, como lo es la presente, plantea dos grandes dificultades materiales:

- Falta de datos primarios.
- Lagunas sin ningún tipo de información.

Por otra parte, estos mismos autores establecen una planificación de la investigación histórica<sup>15</sup>:

1. Delimitación del área de estudio.
2. Formulación de las cuestiones o de la hipótesis.
3. Reunión, organización, verificación, validación, análisis y selección de los datos.
4. Contestación de las cuestiones o prueba de hipótesis.
5. Redacción de un informe de investigación.

La técnica específica propia del método historiográfico es la observación de documentos, sean escritos u orales. En la presente investigación, se trata de documentos escritos de fuentes directas, cuyo procedimiento de selección y análisis se detallará más adelante en la parte específica. Respecto al método historiográfico de análisis, es necesario que predomine la crítica interna, basada, según Seignobos y Langlois, en establecer, basándose en la psicología general y procediendo por analogía, lo que el autor ha dicho o ha creído decir. Para ello, se procede a una primera interpretación del sentido literal del texto; a continuación se prosigue con su sentido simbólico, lógico o

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 130.

metafórico; y de la relación entre ambos se produce el sentido verdadero del texto, que es la finalidad de esta operación analítico-descriptiva<sup>16</sup>.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la aplicación del método historiográfico, aunque parte de unos hechos existentes en la realidad, conlleva una carga de selección e interpretación —que no arroja en absoluto sombra sobre su validez— que puede llevar a la obtención de resultados distintos. Esto es, la aplicación del mismo método histórico no tiene por qué aspirar necesariamente a la unidad de resultado o a la unidad interpretativa, por lo que conviene “proceder al estudio de la historiografía en coyunturas concretas y particulares, para que pueda ser referida a la estructura social que la hace posible, renunciando si hace falta a obtener un concepto unitario y dogmático de la actividad historiográfica”<sup>17</sup>.

### 2.2.3. Metodología filosófica.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta el concepto contemporáneo de reconstrucción de texto filosófico, que no se agota en lo histórico o arqueológico, sino que dota de vitalidad al texto. En este sentido considera Heidegger<sup>18</sup> que la comprensión se desarrolla y se transforma en la interpretación, en este caso concreto, de los textos. La interpretación como desarrollo del comprender se aplica también a la reconstrucción, que es interpretación de nexos de sentido y construcción de situaciones tendenciales con sentido. La reconstrucción filosófica, en cuanto interpretación, no depende sólo del método histórico, idealización de la pretensión objetiva, sino que busca la intensificación o elevación del comprender en cuanto hermenéutica interpretadora de los nexos de sentido. Para Heidegger, pero también para Husserl, la predicación analítico-sintética se fundamenta en una analogía con el plano de la experiencia antepredicativa, que opera como condición de posibilidad. En un sentido similar, aunque más cercano a la psicología, dice Seignobos:

---

<sup>16</sup> Cf. SEIGNOBOS, C.; LANGLOIS, C-V. *Introduction aux Études Historiques*. París: Les Éditions Kimé, 1992, pp. 82-89.

<sup>17</sup> NIÑO RODRÍGUEZ, A. «La historia de la historiografía, una disciplina en construcción», *Hispania*, CSIC, XLVI, n.º 163 (1986), p. 416.

<sup>18</sup> Cf. VIGO, A. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

“En la práctica, en esa cadena continua que va desde el hecho que se trata de conocer hasta el documento, el punto de llegada del autor, el documento, es nuestro punto de partida, y su punto de partida, el hecho, es nuestro punto de llegada. Y los dos únicos objetos materiales que pueden ser observados son los dos eslabones extremos de esta cadena, el hecho que observó el autor, el documento que escribió y que nosotros observamos. Todos los eslabones intermedios, creencia, concepción, lengua, son estados psicológicos. No podemos observarlos directamente, no podemos sino representárnoslos por analogía con nuestros estados interiores, los únicos que nos son directamente conocidos. He aquí la causa de que el método histórico sea exclusivamente un método de interpretación psicológica por analogía”<sup>19</sup>.

La presente investigación también se basa en esta analogía, buscando la interpretación de los nexos de sentido, orientados a la reconstrucción del currículum filosófico neoplatónico. También se tendrá en cuenta el valor hermenéutico del concepto de lo clásico, provisto de valor normativo y de gran importancia para la educación, que conlleva cierta sofisticación metodológica para redescubrir su valor académico. Así:

“El elemento normativo del concepto de lo clásico nunca ha desaparecido completamente. Incluso hoy en día sigue siendo la base de la idea de la educación liberal (entendida en el sentido de las artes liberales)... Lo clásico es una categoría histórica auténtica, precisamente porque es más que el concepto de un periodo o estilo histórico, y sin embargo no intenta ser el concepto de un valor suprahistórico”<sup>20</sup>.

En el caso concreto, asumimos que el ámbito psicológico y el concepto de lo clásico son los propios de la filosofía neoplatónica, de manera que lo que se buscan son

---

<sup>19</sup> SEIGNOBOS, C.; LANGLOIS, C-V. *Introducción a los estudios históricos*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2003, p. 32.

<sup>20</sup> GADAMER, H.G. *Truth and Method*. Chippenham, Wiltshire: Continuum, 2006, p. 27.



las estructuras filosóficas neoplatónicas que doten de sentido y coherencia a los textos analizados. Se busca, por tanto, una reflexión hermenéutica sobre las estructuras o procesos mentales subyacentes, cuya finalidad es elevadora de la comprensión filosófica.

#### *2.2.4. Aplicaciones metodológicas en la presente investigación.*

Respecto al objeto de análisis:

- Los comentarios neoplatónicos:

En primer lugar, siguiendo la metodología anteriormente descrita, conviene delimitar cuidadosamente cuál es el objeto de análisis histórico-descriptivo. El objeto de análisis son los textos neoplatónicos de la Antigüedad que se hayan preservado y que aporten información sobre el currículum y los estudios del mismo.

Afortunadamente han sobrevivido gran cantidad de textos neoplatónicos que permiten, por una parte, fijar los textos básicos del currículum; por otra parte, reconstruir la psicología de los autores sobre dicho plan de estudios. Dichos textos, por lo general, suelen adoptar un género académico y docente bajo la forma de comentarios a un texto precedente, por lo común de Platón o de Aristóteles.

Debe tenerse en cuenta la siguiente delimitación, que es de máxima importancia: Nuestro objeto de análisis no son, en absoluto, los textos básicos —de Platón o de Aristóteles, por ejemplo— sino el comentario neoplatónico en sí mismo. Así, no forma parte de la presente investigación establecer si los textos que comentaban los neoplatónicos estaban sometidos a una crítica textual aceptable conforme a los estándares modernos. Pero tampoco forma parte de nuestro objetivo, y esto debe reseñarse, si la interpretación que los neoplatónicos hacen de los textos que comentan es coherente o no, ni cuál es la diferencia entre la interpretación que hace la hermenéutica moderna de Platón o Aristóteles y la hermenéutica neoplatónica de la Antigüedad.

Delimitado el objeto de análisis, se ha optado por citar directamente de los comentarios neoplatónicos y no del texto que comentan, cosa que por otra parte es metodología común entre los investigadores contemporáneos y críticos textuales del neoplatonismo.

- Criterios para determinar la relevancia para el análisis:

A continuación, se procede a una segunda delimitación temática: ¿Qué partes de los comentarios son las relevantes para el análisis histórico-descriptivo? La respuesta inmediata es aquellas partes que aporten información sustancial sobre el currículum, el estudio del mismo y su interpretación.

Para concretarlo aún más, se ha fijado, siempre que es posible, el siguiente criterio intratextual. El género literario del comentario neoplatónico se caracteriza por una presentación que introduce una serie de puntos temáticos tasados. Así, en palabras del neoplatónico David:

“Pretendiendo, con la ayuda de Dios, comenzar el presente escrito, examinemos los capítulos, ocho en número, que es costumbre examinar entre los comentaristas. Son los siguientes: tema, utilidad, razón del título, autoría, división en capítulos, orden, modo de instrucción y la cuestión sobre a qué parte de la filosofía pertenece. Estos capítulos no los examinan por ser algo superfluo, sino para que los lectores se entusiasmen. Por esto también examinan el tema, porque contiene de modo conciso en sí mismo todo lo que se puede decir del presente escrito. Además, dota al lector de disposición (está claro que todo lo que se dice en el texto debe dirigirse hacia el tema), porque quien no conoce el tema se acerca al texto reaciamente, como quienes recorren un largo camino sin saber a dónde van. Por decirlo simplemente, quien no conoce el tema es como un ciego caminando y esforzándose arduamente, porque quien no conoce el tema no sabe lo que está leyendo, sino que considera que todo lo que se dice en la obra se dice en vano. También examinan razonablemente la utilidad, porque sabiendo para qué usar la presente obra, uno está más dispuesto a leerla. Igualmente, también estudian la razón del título, porque aunque el título

pretende estar de acuerdo con el tema y contenerlo concisamente, a veces ocurre que no está claro y surge la necesidad de indagarlo, como cuando Aristóteles titula *Sobre las Categorías, Sobre la Interpretación, Analíticos*, de los que mucha gente no es capaz de reconocer qué tema le atribuyen al presente texto. Ahora bien, como hemos dicho, los títulos frecuentemente no son claros, por esto tenemos necesidad de esta investigación.

También es razonable examinar si el texto es genuino, porque si aprendemos que el presente texto es genuino de un maestro famoso por su conocimiento, lo leemos con más ganas. Pues mucha gente, aunque no son capaces de distinguir lo verdadero de lo falso, lo útil de lo inútil, creen que es bueno leerlo con más ganas por la reputación y autoridad del maestro y creen que uno debería contentarse con seguir la opinión del maestro. (...)

También examinamos razonablemente la división en capítulos, porque, como conocemos los capítulos como partes, somos capaces de saber sobre el todo mediante las partes. Pero también examinamos razonablemente el orden de los textos, para que no leamos al final lo que debe leerse primero y así confundamos el orden. Pero como también examinan el modo de instrucción, obran bien, porque como aprenderemos, hay muchos modos de instrucción. Examinan razonablemente la cuestión de a qué parte de la filosofía pertenece el texto, para que no creamos que un texto que pertenece a la teórica pertenece a la práctica, y que lo que pertenece a la práctica pertenece a la teórica. Aquí, con la ayuda de Dios, acaba la presente exposición”<sup>21</sup>.

Estos puntos o capítulos, se encuentran de un modo u otro en casi todos los textos neoplatónicos. Se observa que su intención es puramente docente, esto es, mostrar al lector o al estudiante lo que conviene saber de la obra en lo tocante a su comprensión y estudio. Sobre estos puntos, que son autodeclarativos, hemos basado nuestro análisis y reconstrucción.

Naturalmente, no todos estos puntos resultan de interés para la investigación. La división en capítulos de la obra, por ejemplo, no aporta demasiado al plan de estudios

---

<sup>21</sup> DAVID. *Commentary on Porphyry's Isagoge*. Leiden: Brill, 2015, pp. 57-65.

general, ya que con frecuencia es más bien un sumario o una descripción de sus partes. La veracidad de la autoría tampoco es de interés, pues lo relevante curricularmente hablando es que sea objeto de estudio, independientemente de a quién se le atribuya. No obstante, se ha reseñado brevemente cuando una obra es apócrifa. La razón del título normalmente suele ir vinculada con el tema. El modo de instrucción, normalmente se vincula con alguno de los otros aspectos.

Esto deja cinco puntos de análisis: tema, utilidad, orden y parte de la filosofía:

a) Tema: La palabra griega empleada es *skopos*, que significa indistintamente tema, perspectiva o propósito de la obra. Según la adecuación del contexto, hemos optado por una de estas palabras para traducirlo. Es la parte principal del análisis, porque en ella el autor neoplatónico expresa su creencia sobre el tema que estructura toda la obra comentada.

b) Utilidad o fructuosidad: Indica la utilidad del estudio presente, es decir, qué beneficios aporta o debería aportar a los alumnos. *Mutatis mutandis*, sería un equivalente a la adquisición de competencias contemporánea. Su utilidad para la reconstrucción del currículum es evidente.

c) Orden: Expresa el orden de estudio de la obra concreta dentro del plan de estudios concreto. Es la parte de mayor interés para la reconstrucción de cada uno de los cursos concretos.

d) Parte de la filosofía: Indica la posición de la obra dentro del estudio genérico de toda la filosofía. Su utilidad es evidente, sobre todo como punto de partida para una reconstrucción y análisis preliminar.

Así pues, estos puntos, cuando aparezcan en los comentarios correspondientes, serán el principal objeto de análisis descriptivo, sin que esto implique la exclusión del análisis sobre otras partes del comentario cuando son relevantes para la reconstrucción curricular o cuando no hay constancia de los puntos descritos.

- Selección de fuentes y versiones:

Se opta por un enfoque principal en las fuentes primarias, con preferencia por el texto original, para dotar de mayor precisión a la reconstrucción y a la interpretación

filosófica. Naturalmente, hay un criterio implícito de accesibilidad a las fuentes ya que se trata, por lo general, de textos antiguos y poco editados. Este criterio predominante se ha combinado con la búsqueda de ediciones críticas lo más cercanas en el tiempo e incluso con el búsqueda de traducciones académicas de gran valor por su crítica textual en el ámbito de estudios neoplatónicos.

La investigación basada en fuentes primarias originales permite una reconstrucción histórica del plan de estudios y una descripción más o menos completa del mismo. Ha sobrevivido multitud de literatura con noticias sobre el método y la actividad docente en las escuelas. Además de los *Prolegomena* ya mencionados, cabe citar entre otros muchos, la *Vita de Proclo* de Marino de Neápolis, *Vida de Plotino* de Porfirio, la *Vida de Isidoro* de Damascio, la obra de Simplicio, Jámblico, Proclo, etc.

- El método de análisis descriptivo.

Además de incorporar la metodología general ya reseñada, siguiendo sus directrices se ha optado en la presente investigación, siempre que los textos lo permiten, por una estructura específica basada en tres fases, basadas en las etapas cognoscitivas de análisis o división y síntesis o composición, que son propias del método historiográfico:

a) Fase preliminar: Se presenta de modo genérico cada uno de los cursos del plan de estudios, apoyándolo con citas textuales que sirvan como introducción genérica al orden de reconstrucción.

b) Fase de análisis histórico-descriptivo: A continuación se procede a examinar los comentarios neoplatónicos o textos semejantes que aporten información sobre cada una de las partes que componen el curso. Pretende la exhaustividad, pero no la redundancia de información entre diversos autores. El criterio interno de análisis ya se ha expuesto.

c) Fase de reconstrucción sintética: Una vez examinadas todas las obras, se procede a la síntesis, reconstruyendo de nuevo el curso en su totalidad, incorporando la información procedente del análisis y, en su caso, destacando las diferencias con la fase preliminar.

-La metodología hermenéutico-filosófica.

Otros de los cometidos principales de la investigación son la comprensión del sentido filosófico de los textos citados, de cada uno de los cursos y del plan de estudios en general. Para ello, se ha aplicado una metodología hermenéutico-filosófica, inserta en la cadena de razonamiento que va desde el texto hasta el resultado del análisis. Esto permite la reconstrucción de la *forma mentis* del autor en relación con el currículum. También la reconstrucción opera en sentido inverso, esto es, la forma curricular forma parte del contexto psicológico del autor, ya que casi todos los neoplatónicos habían sido formados como filósofos conforme al currículum reconstruido. Esta revelación del sentido es precisamente lo que dota de vitalidad al texto. También es sumamente adecuada para la investigación cualitativa de carácter humanístico.

La hermenéutica filosófica se ha plasmado en dos criterios de investigación:

- La búsqueda de estructuras filosóficas:

Se ha pretendido desentrañar la estructura filosófica —en este caso, neoplatónica— subyacente en los textos. Esto se aplica de dos modos, cuando dicha estructura es manifiesta y cuando dicha estructura está implícita. Este último caso, está directamente relacionado con la *forma mentis* y la filosofía del propio autor, pero también con el propio currículum, estructura siempre subyacente en la mentalidad de los autores. Así, equivale a adoptar una determinada psicología o a ponerse en lugar del autor. Podría decirse que, si con la metodología histórico-descriptiva se pretendía que los textos hablasen por sí mismos, aquí se pretende que la filosofía —implícita o explícita— de los autores quede patente, mostrando la unidad de sentido entre distintas obras o distintos pasajes.

La búsqueda de estructuras, así, pretende poner de relieve no sólo el sentido filosófico del texto, sino también el sentido de la estructura mental del autor en un determinado pasaje. Naturalmente, esto sólo se ha explicitado cuando existían evidencias que permitieran al menos suponer cierta probabilidad.

- Estilo de cita-comentario:

Se le ha dado preferencia no sistemática. Este estilo se aplica sólo a los textos originales y no a la literatura de investigación y doctrina. Se ha escogido por dos criterios. En primer lugar, es sumamente adecuado para la investigación historiográfica, ya que permite que las citas aducidas actúen como premisa mayor del posterior razonamiento. En la paráfrasis se pierde la expresión del propio autor, además de que dificulta el contraste con el razonamiento posterior y las consecuencias del mismo.

Sin embargo, el principal motivo del estilo de cita-comentario es la adecuación a la hermenéutica filosófica, ya que permite con más facilidad la fase reflexiva sobre el sentido del texto, que permanece a la vista del lector.

Un modelo alternativo de amplio alcance y objetividad en la reconstrucción filosófica es el modelo de cita exclusiva, donde el investigador se pone a un lado, por así decirlo y simplemente se recopilan las citas en un orden determinado, precedidas por un título o una breve situación temática. Sobre el tema de la presente investigación, se pueden aducir, entre otras, las obras de Festugière<sup>22</sup> o Sorabji<sup>23</sup>. A pesar de que este estilo habría simplificado considerablemente la presente investigación, optar por esto habría ido en detrimento considerable de la búsqueda del sentido filosófico y la revelación hermenéutica de las estructuras. Por esto y por las amplias posibilidades que ofrece manteniendo el cotejo objetivo del texto, se ha preferido el estilo de cita-comentario. Sin embargo, sí que se ha recurrido al modelo de cita estricta en algunos casos —principalmente durante el curso aristotélico— para evitar redundancias o cuando el pasaje de por sí indicaba de modo suficientemente claro los elementos precisos para la reconstrucción.

#### 2.2.5. *Sobre las traducciones.*

La mayor parte de los textos están traducidos por elaboración propia. Se le ha dado preferencia a la traducción de lenguas originales, griego clásico y latín en la mayor parte de los casos, aunque cuando la edición seguida era bilingüe se ha cotejado con la

---

<sup>22</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A. J. «L'ordre de lecture des dialogues...», Op. Cit. pp. 281-296.

<sup>23</sup> Cf. SORABJI, R. (ed.) *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*. Vol. 1. Ithaca: Cornell University Press, 2005. El mismo método se aplica a los restantes volúmenes de la serie.

traducción del respectivo autor. Por criterios de accesibilidad a las fuentes o de edición crítica, en otras ocasiones se ha traducido del inglés, francés, italiano o alemán.

Respecto a las citas, cuando son autores, se ha traducido el nombre de los filósofos neoplatónicos adoptando la forma tradicional hispánica, práctica por lo demás habitual. Sin embargo, el título figura siempre en el idioma de la edición correspondiente.



### 3) LA FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA Y SUS DIVERSAS ESCUELAS Y AUTORES.

#### 3.1. Características generales de la filosofía neoplatónica.

El neoplatonismo surge como escuela filosófica en el siglo III d.C. iniciándose con la obra y enseñanza de Plotino<sup>24</sup>. Su influencia se ramifica rápidamente y, bajo diversas formas, supone una constante desde entonces en la historia de la filosofía. Sin embargo, aunque su desarrollo continúe posteriormente, su formulación clásica, vinculada con el mundo antiguo, la filosofía griega y su particular sistema de enseñanza, termina con el cierre en el año 529 de la Academia de Atenas por orden del emperador Justiniano. Los efectos del cierre tuvieron un carácter más formal que material, puesto que la filosofía neoplatónica continuó cultivándose y ejerciendo una importante influencia. No obstante, suele utilizarse como línea de fecha límite para el neoplatonismo clásico.

El nombre de neoplatonismo pone de relieve la relación con la filosofía platónica, pero también denota una nueva visión original de la misma, de modo que se configura como un sistema distinto al mismo tiempo. Sin embargo, es difícil negar cierta solución de continuidad a través de la filosofía del platonismo medio, aún teniendo en cuenta el lapso de tiempo de más de quinientos años que media entre Platón y Plotino.

En sentido estricto, no se trata de un corpus unificado de doctrina, ya que en este periodo de los siglos III a VI surgen varias escuelas que acentúan y desarrollan diversos aspectos filosóficos. La ausencia de un corpus doctrinal como un todo unitario procede ya del medioplatonismo, cuyos representantes más destacados aúnan variadas concepciones de pensamiento, según los diversos intereses de cada uno. Sin embargo, hay un sustrato común bastante claro.

---

<sup>24</sup> Para una perspectiva general de la filosofía neoplatónica y para la exposición de las escuelas y sus miembros, Cf. GERSON, LI. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. USA: Cambridge University Press, 1999; LLOYD, A. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Oxford University Press, 1990; REMES, P. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 2008; REMES P.; SLAVEVA-GRIFFIN, S. (Eds.) *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Abbingdon: Routledge, 2014.

Remes<sup>25</sup> establece cinco características comunes de todo el movimiento neoplatónico que sirven para dar una visión general de la doctrina común a las diversas escuelas:

1) La existencia de un primer principio, el Uno, por encima del Intelecto aristotélico, del que derivan todas las cosas por procesión ontológica de orden jerárquico. Los entes derivados tienen carácter inteligible, pero el Uno es de por sí, inefable.

2) Esto conlleva una multiplicidad de entidades metafísicas siguiendo la diferenciación ya presenta en Platón entre dos planos de realidad, uno material, perceptible, temporal y variable; y otro inmaterial, inteligible, eterno y permanente, que predomina jerárquicamente sobre el anterior y sirve para explicarlo. El neoplatonismo, siguiendo los desarrollos medioplatónicos, adopta este esquema al que dota de mayor complejidad metafísica por la inserción de otros planos u órdenes ontológicos.

3) Existe por lo tanto, una gradación en el orden del ser de carácter jerárquico, que recorre toda la realidad, relacionándola entre sí, desde el Uno hasta la multiplicidad de los entes derivados. La unidad y la bondad se incrementan en los entes conforme se recorre ontológicamente el camino, en un sentido de ascenso, desde lo múltiple hasta lo Uno.

4) Se adopta una epistemología de realismo metafísico basada en una correspondencia entre lo conocido y la realidad. La realidad existe en sí misma, independientemente de su percepción por la mente que conoce. Adicionalmente, los entes mentales también poseen realidad. La realidad tiene carácter inteligible, perceptible por la razón en un sentido esencialista. El ser humano, por sus facultades cognitivas, forma una jerarquía ontológica integrada cuya estructura se corresponde con la estructura metafísica del cosmos.

5) En los entes hay un deseo de totalidad, perfección y plenitud. En la medida en que un ente es más unificado y pleno y menos sujeto a la permanencia, se encuentra más cercano al Uno, que constituye la cúspide jerárquica del ser, y por lo tanto, se encuentra más elevado en la jerarquía ontológica. El retorno al Uno o primer principio es

---

<sup>25</sup> Cf. REMES, P. Neoplatonism. Op. Cit. pp. 7-8.

inherente a la propia vida y el ser humano lo alcanza a través de diferentes tipos de perfección y de prácticas de virtudes.

Como se observa, la enseñanza de la filosofía en el neoplatonismo conlleva de por sí un componente práctico, experimental, y no puramente teórico, ya que el conocimiento de la teoría acompañado de la práctica de ciertas virtudes, perfecciones y ritos, tiene como finalidad que el filósofo experimente el retorno al Uno. Busca, por lo tanto, una experiencia determinada en el alma del filósofo, mediante su ascenso por los distintos grados del ser. El realismo intelectual acompaña epistémicamente este propósito.

A esto se debe añadir un componente ecléctico, ya presente en el medioplatonismo, que eclosiona plenamente en el neoplatonismo. Durante el medioplatonismo, la interpretación de Platón se ve enriquecida con componentes procedentes del aristotelismo, el estoicismo y el neopitagorismo. El neoplatonismo, además de acentuar estas influencias, añade aspectos procedentes de la teúrgia, la astrología, la teología y las religiones tradicionales.

### **3.2. Diferentes escuelas neoplatónicas y principales autores.**

La organización de la enseñanza neoplatónica en escuelas y centros de enseñanza se produce ya en el círculo de Plotino actuando Porfirio como uno de sus principales sistematizadores. La estructuración en escuelas origina una serie de tradiciones y costumbres pedagógicas, que amalgamadas a los principios y sobre todo a los fines que busca conseguir la filosofía, cristalizarán paulatinamente en un plan de estudios. Evidentemente, de esta concepción se deriva que las distintas escuelas neoplatónicas no conforman un todo monolítico y cerrado de doctrina y metodología. Al contrario, la presencia del espíritu ecléctico y la mutua incorporación de ideas, no sólo entre las propias escuelas, sino también con sistemas de pensamiento externos a las mismas, son elementos característicos del neoplatonismo<sup>26</sup>.

Excedería con mucho el propósito de la presente investigación realizar una descripción detallada de las diferentes variantes filosóficas conforme a las escuelas y

---

<sup>26</sup> Cf. REMES, P. Neoplatonism. Op. Cit.

autores, por lo que se apuntarán algunas líneas generales de cada escuela y se pondrán de relieve aquellos autores de mayor importancia por su aportación a la configuración del currículum y las prácticas docentes del neoplatonismo. A continuación, pues, se reseñan brevemente los principales centros de enseñanza del neoplatonismo y sus personalidades más destacadas:

### *3.2.1. Escuela de Roma.*

Los tratadistas suelen considerarla como la inicial del neoplatonismo, aunque en realidad no es una escuela en sí, sino el círculo de estudiantes que se conforma en torno a Plotino (205-270 d.C.), alejandrino afincado en Roma. Su doctrina aparece en las *Enéadas*, lecciones impartidas en torno al año 255, recopiladas por su discípulo Porfirio en seis secciones. No es un tratado de carácter sistemático. Se considera que Plotino es el iniciador del movimiento neoplatónico. En efecto, como ya se ha apuntado, muchos de sus conceptos proceden de elaboraciones medioplatónicas, pero en Plotino se armonizan y expresan en un sistema definido, utilizado por sus discípulos y por las posteriores escuelas neoplatónicas. Su obra armoniza elementos del aristotelismo, el platonismo, el estoicismo y de influencias orientales, lo que marca ya desde su fundador el carácter absorbente y ecléctico del neoplatonismo. Las nociones del Uno y de la emanación y retorno de las criaturas son de importancia capital por su influencia.

Porfirio (233-304), discípulo directo de Plotino, es quien organiza su obra en los libros de las *Enéadas*. Es decisivo en el inicio de la formación del currículum neoplatónico, tanto por su labor organizativa, como por las noticias que transmite en la *Vita Plotini*. También establece en cuatro el número de virtudes que han de adquirirse mediante la práctica de la filosofía. Estas virtudes, que luego serán ampliadas por Jámblico, son fundamentales en el establecimiento del currículum, puesto que muchas de las obras y el orden en su aprendizaje se dispone conforme a la adquisición progresiva de estas. Así, distingue entre virtudes políticas, catárticas, contemplativas y paradigmáticas. Más adelante se detallará esta doctrina, dada su vital importancia en la conformación del plan de estudios como marco estructurador del mismo. Por lo demás, sigue la doctrina de Plotino, acentuando el elemento salvífico de retorno al Uno.

### 3.2.2. Escuela de Alejandría.

Aunque Plotino procedía de Alejandría, desempeñó en Roma la mayor parte de su actividad docente. El hecho de que según varios autores de la antigüedad, Plotino aprendiera los fundamentos de la filosofía en Alejandría de Ammonio Saccas, personaje del que se poseen datos escasos y aún contradictorios, permite en cualquier caso explicar la presencia firme de una escuela neoplatónica en Alejandría de larga duración —perdura hasta entrado el siglo VII—. Sin embargo, tradicionalmente se suelen considerar fundada por Olimpiodoro el Viejo. A pesar de que se encontraba muy relacionada con la escuela de Atenas posee características muy diversas. Se incide en la lógica, las matemáticas y las ciencias, lo que conlleva una mayor asimilación del aristotelismo, identificado por los neoplatónicos con la filosofía natural. En consecuencia, constituye una de las principales fuentes de información sobre el estudio de Aristóteles en el neoplatonismo y sobre las obras que componían el ciclo aristotélico previo al estudio de Platón. Como fuentes relevantes para la formación y noticias del plan de estudios neoplatónico, destacan Hierocles de Alejandría (s.V d.C.), del que se conserva un comentario a los *Versos Áureos* de Pitágoras; o Ammonio de Alejandría que en sus comentarios a diversas obras de Aristóteles hace mención a libros estudiados en los diversos ciclos de aprendizaje de la escuela. También destacan los comentarios de Olimpiodoro el Joven.

### 3.2.3. Escuela de Siria.

Ésta rama del neoplatonismo resulta de gran importancia, principalmente por la figura de su fundador, Jámblico de Calcis (250-330). Fue alumno de Porfirio en Roma y tras discrepancias con éste, marchó y abrió escuela en Calcis o Apamea, en la zona de Siria. Jámblico es una figura de gran importancia para el neoplatonismo, hasta el punto de que posteriormente se presentaría su vida como revestida de señales divinas. Es a Jámblico a quien debemos la elaboración del currículum neoplatónico y la disposición del estudio de los diálogos de Platón conforme al aprendizaje progresivo de las virtudes. De la obra de Jámblico que ha llegado a nosotros, se desprende una gran relevancia del componente neopitagórico (*Vida de Pitágoras*, *Protréptico o exhortación a la filosofía*, *De communi mathematica Scientia*, *In Nicomachi arithmetica introductio*,

*Theologoumena arithmeticae*), teúrgico y místico (*De Chaldaica perfectissima theologia, De imaginibus deorum, De mysteriis Aegyptiorum*). También muestra interés por la física, música, geometría y astronomía, probablemente como ciencias introductorias al currículum. En su filosofía, acentúa la trascendencia del Uno y multiplica las tríadas entitativas intermedias. Pero a los efectos del currículum y aprendizaje platónico, es mucho más relevante su doctrina sobre las virtudes, sobre la que se estructura el plan de estudios.

#### 3.2.4. Escuela de Pérgamo.

Edesio de Capadocia (S. IV), discípulo de Jámblico, trasladó la escuela a Pérgamo. En esta escuela se acentúan las tendencias teúrgicas y místicas, ya importantes en Jámblico, hibridando la filosofía con la teología pagana. Desarrollan el método de interpretación mítica y alegórica. A esta escuela pertenecen Máximo de Éfeso, que comenta las Categorías de Aristóteles; Eunapio de Sardes, importante por escribir las *Vitae Sophistarum*, en las que transmite noticias, un tanto mitificadas, sobre los principales filósofos neoplatónicos; Salustio, que escribió *Sobre los dioses y el mundo*, donde pone de relieve el método alegórico y la influencia de la teología pagana a la que se hacía referencia más arriba. La figura más conocida es quizá la del emperador Juliano (332-363), cuya obra, (*Discursos, Elogios*) fuertemente influida por la teología grecorromana, efectúa interpretaciones alegóricas neoplatónicas de carácter jambliqueo.

#### 3.2.5. Escuela de Atenas.

Es una escuela de particular importancia en la historia del neoplatonismo. Esto se debe en general, a la significación que para la filosofía tenía la ciudad de Atenas, importancia de la que ya eran conscientes en la época. En particular, posee importancia por la relevancia de sus personajes, particularmente de Proclo, y en segundo lugar por la abundancia y detalle de noticias sobre el currículum y el plan de estudios que proceden de esta escuela. Sin ser esto exclusivo de la escuela de Atenas, no obstante, parece denotarse un interés más acentuado por el mantener el currículum de Jámblico, como se verá más adelante.

La escuela de Atenas fue fundada por Plutarco de Atenas (350-435 aprox.). Era partidario de la armonía entre Platón y Aristóteles, cosa que pudo influir fuertemente en su discípulo Siriano (431-438) que lo sucedió al frente de la escuela. Siriano conserva el espíritu concordista de su maestro Plutarco al establecer un plan de estudios en el que el estudio de la obra de Aristóteles se consideran los pequeños misterios introductorios a los grandes misterios posteriores, que consisten en el estudio de la obra de Platón. Una noticia del currículum establecido por Siriano, que se estudiará detenidamente más adelante, aparece en Marino de Neápolis, en la biográfica *Vida de Proclo*, de gran importancia para la reconstrucción del currículum.

La figura de Proclo (410-485), como ya se ha apuntado, es una de las más importantes de la escuela y del neoplatonismo, por la importancia de su influencia, perdurable en el tiempo mucho más allá del mundo antiguo. Llevó a cabo algunas modificaciones del currículum, bien alterando el orden, bien añadiendo textos de estudio. Dentro del espíritu concordista de la escuela de Atenas, Proclo ya había estudiado la filosofía aristotélica con Olimpiodoro el Viejo en Alejandría, ciudad que, como se ha mencionado, era un importante centro de filosofía peripatética. Por eso, al pasar a ser discípulo de Siriano, buena parte de sus comentarios, de los que ninguno ha llegado a nuestros días, son de textos aristotélicos.

Damascio (458-529) fue el último escolarca de Atenas. Junto a los elementos teúrgicos e iniciáticos, tiene cierta tendencia escéptica que supone un retorno curioso a los postulados de los primitivos académicos. Para Damascio, es imposible comprender exactamente las relaciones entre las criaturas y lo Uno, entre lo Uno y lo múltiple, de modo que todos los conceptos humanos tendrían validez únicamente por analogía.

La academia de Atenas fue clausurada por el emperador Justiniano en torno al año 529. Damascio, junto con otros seis discípulos, buscaron asilo en la corte de Persia, bajo Cosroes I. En el año 533 se produjo su regreso a Atenas donde continuaron la enseñanza de la filosofía neoplatónica de forma privada.

#### 4) EL CURRÍCULUM NEOPLATÓNICO: PRECEDENTES.

##### 4.1. Precedentes curriculares del neoplatonismo.

La influencia de otras escuelas filosóficas en el neoplatonismo se ha mencionado con anterioridad. Remes<sup>27</sup> menciona la influencia del pitagorismo, el estoicismo y el aristotelismo, junto con los elementos teúrgicos de los oráculos caldeos. O' Meara<sup>28</sup>, lista a Aristóteles, Epicuro y los estoicos como concepciones filosóficas influyentes en el neoplatonismo.

La existencia de planes de estudio en el aprendizaje de la filosofía puede trazarse con bastante antelación al desarrollo del currículum neoplatónico. A continuación se examinan algunos de los modelos curriculares de las escuelas mencionadas cuya influencia se atestigua en el neoplatonismo, esto es, la escuela pitagórica, el estoicismo, y el epicureísmo. La influencia del aristotelismo, de la que se ha hablado al referirnos a las escuelas, se examinará en el análisis del primer ciclo del currículum neoplatónico.

##### 4.1.1. La escuela pitagórica.

Es una de las principales influencias, a juzgar por el interés que muestran los propios autores neoplatónicos en sus obras. La escuela pitagórica, según creían los propios neoplatónicos, seguía un doble sistema didáctico que dividía a los alumnos en dos tipos: acusmáticos y matemáticos. Los acusmáticos según Porfirio, recibían una exposición menos rigurosa de la doctrina. Para Jámblico, la enseñanza acusmática se basa en sentencias sin demostración, cosa influyente en el curso preliminar neoplatónico<sup>29</sup>, a diferencia de la enseñanza matemática que se basaba en la demostración. Además, se distinguía entre dos métodos de enseñanza de la doctrina: las sentencias y los símbolos. Las sentencias eran propias de los acusmáticos, se adquirían por memorización y tenía un elemento basado en la cantidad. Más avanzando era el estudio de aquél que conocía mayor número de sentencias. Jámblico, en su exposición de la doctrina pitagórica, distingue entre tres clases de sentencias: aquellas que

---

<sup>27</sup> Cf. REMES, P. Neoplatonism. Op. Cit.

<sup>28</sup> Cf. O' MEARA, D. J. *Platonopolis*. Op. Cit.

<sup>29</sup> Cf. JÁMBLICO. *Summa Pitagorica*. Milán: Bompiani, 2012, pp. 159 ss.



responden a la pregunta “¿Qué es?”, las que responden a “¿Qué es en más alto grado?” y por último, las que responden a “¿Qué se debe hacer o no hacer?”. Es decir, que parece responder a un modelo de definiciones, comparaciones y normas de conducta. Los ejemplos que transmite Jámblico se basan en la forma de preguntas y respuestas – salvo las del tercer tipo-, lo que probablemente fuese un recurso mnemotécnico para facilitar el aprendizaje.

Los símbolos eran frases de carácter enigmático, plenamente simbólicas, cuya explicación no era conocida por todos, sino por los matemáticos, que podían explicar cada uno de los símbolos y usarlos para comunicarse entre ellos secretamente. Tenían la ventaja añadida de que su comprensión respondía a las capacidades de cada uno. Su comprensión, además, parecía preparar la mente para la contemplación de realidades superiores, o tal y como lo explicita Jámblico “producen una inspiración divina en aquellos que han comprendido el significado intelectual de su lenguaje”<sup>30</sup>.

En cuanto a las materias de estudio, se encuentra el denominado estudio de los números, que comprendía aritmética, geometría y simbologías filosóficas de los números. También, el estudio teórico y práctico de la música y de conceptos de física y astronomía. Además, el método educativo incidía particularmente en la formación ética y conductual del sujeto, por lo que era necesario el sometimiento a un determinado régimen de vida. En dicho régimen, se practicaba la gimnasia y el ejercicio físico, así como el cuidado de la dieta.

Como se ve, estas obras listan expresamente la aritmética, geometría, astronomía y música, por lo que probablemente tuvieron importancia en la formación del currículum occidental, anteriormente expuesto. También parecen corresponderse con determinadas obras escritas por Porfirio, del que sabemos que acentúa la influencia pitagórica en el neoplatonismo.

#### *4.1.2. La escuela estoica.*

En la escuela estoica aparece por primera vez el currículum tripartito, ya clásico, de las materias de estudio, que distingue entre lógica, ética y física, como partes básicas

---

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 161.

del aprendizaje filosófico. Ésta triple división parece provenir originalmente de los estoicos, según recoge Diógenes Laercio: “La división de la filosofía tiene tres partes: física, ética y lógica. Zenón de Citio fue el primero en establecer esta división en *Sobre la razón*”<sup>31</sup>.

Esta disposición de las materias del plan de estudios bastante conocida por los neoplatónicos al tiempo de la elaboración de su currículum. Así, Porfirio, en su biografía de Plotino, reconoce abiertamente la influencia del estoicismo. La inclusión del *Enchiridion* de Epicteto en la primera fase de estudio escolar atestigua suficientemente este influjo del estoicismo.

En la época de Plotino, buena parte del vocabulario filosófico procedía de términos de la escuela estoica, por lo que resultaba imposible de soslayar. A pesar de las tendencias materialistas de la escuela estoica la noción de simpatía universal encajaba bien con la noción neoplatónica del cosmos como un todo relacionado con el Uno.

Por otro lado, la influencia de la escuela estoica en la concepción de las virtudes de los neoplatónicos resulta evidente. La búsqueda de la apatía y el ideal del sabio imperturbable en su ánimo concuerdan perfectamente con las nociones neoplatónicas de la necesidad de la purgación del alma y la práctica de las virtudes. Además, esta noción ética concuerda con la noción ontológica de dos mundos, uno de cosas cambiantes y transitorias y otro de cosas inmutables y eternas. El sabio, al permanecer imperturbable en su ánimo, se asemejaría en su conducta al fundamento ontológico del mundo superior.

#### 4.1.3. La escuela epicúrea.

Su influencia en el neoplatonismo es bastante escasa, dada la fuerte tendencia materialista de los epicúreos, aunque se hace alguna referencia ocasional a ellos en el neoplatonismo. O’Meara<sup>32</sup> sostiene que influyeron en el concepto de divinización del hombre en la filosofía griega. En efecto, Epicuro prometía que aquel que adoptase el modo de vida que proponía viviría como un dios. La noción de la divinidad como

---

<sup>31</sup> DIÓGENES LAERCIO. *Lives of Eminent Philosophers* Vol. II. London. Loeb Classical Library, 1925, VII, 39.

<sup>32</sup> O’MEARA, D. J. *Platonopolis*. Op. Cit. pp.32-34.

inalterable, feliz y libre de perturbación, podía ser reproducida por el sabio en su conducta, que era la meta a la que aspiraba la filosofía epicúrea.

También encontramos una triple partición similar al estoicismo –aunque el sistema filosófico y los contenidos de estudio son muy diferentes- en la disposición pedagógica de la escuela epicúrea, que Diógenes Laercio atribuye al propio Epicuro:

“Se divide en tres partes, canónica, física y ética. La canónica es la introducción al sistema y se recoge en la obra titulada *Canon*. La física incluye toda la teoría de la naturaleza y se recoge en los treinta y siete libros *Sobre la naturaleza*, y en forma resumida, en las cartas. La parte ética trata con la elección y la aversión y se halla en los libros *Sobre la vida humana*, en las cartas y en su tratado *Sobre el fin*”<sup>33</sup>.

El aspecto metodológico curricular resulta evidente en ambos sistemas. Su adopción por el neoplatonismo, no obstante, parece provenir más bien de la escuela estoica, que tenía mayor influencia, y no de la epicúrea, que era más contraria en su doctrina.

#### 4.1.4. El medioplatonismo.

Hay solución de continuidad entre el medioplatonismo y el neoplatonismo y no una ruptura radical. La principal influencia, en el orden que nos interesa, se produce a través de los tratados sistemáticos introductorios a la filosofía de Platón. Entre otros, destacan *De Platone* de Apuleyo<sup>34</sup>, *De doctrina Platonis* de Alcino<sup>35</sup>, y la *Introducción a los diálogos de Platón*<sup>36</sup>, de Albino. El primero es un manual que expone breve y sintéticamente la doctrina platónica. Está dirigido a principiante. La obra de Alcino es otro manual, más detallado que el anterior y mejor estructurado, aunque el orden de tratamiento temático es algo disperso. La existencia de manuales que sirvan como introducción al alumno indica ya una tendencia sistematizadora escolar que puede haber influido considerablemente en el desarrollo posterior del modelo de comentario neoplatónico. La obra de Alcino es una introducción a la lectura de los diálogos de

<sup>33</sup> DIÓGENES LAERCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. Op. Cit. X, 30.

<sup>34</sup> Cf. APULEYO. *Obra filosófica*. Madrid: Gredos, 2011, pp. 93-173.

<sup>35</sup> Cf. ALCINO. *The Handbook of Platonism*. New York: Oxford University Press, 2002.

<sup>36</sup> DILLON, J.M. *The Middle Platonists, 80 B.B. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1997, p. 305-306.

Platón, claramente pensada para estudiantes. Propone un orden: *Alcibiades I*, *Fedón*, *La República*, *Timeo*, que no guarda ninguna semejanza con el orden propuesto por los neoplatónicos. Sin embargo, aquí ya se encuentra la idea de un orden de estudio para el acceso a los diálogos de Platón. También coincide con los neoplatónicos en situar el *Alcibiades I* como el primero. Por lo demás, tanto la intención como la filosofía subyacente son muy diferentes.

## **5) LA ESCUELA DE ROMA. LOS PRINCIPIOS DEL CURRÍCULUM.**

En la escuela de Roma y los derivados occidentales surge un problema. No parece haber un currículum estructurado para reconstruir. La estructuración del currículum neoplatónico, conforme a los testimonios, es creación de Jámblico y, por tanto, posterior a Plotino y Porfirio. Si había un orden sistemático y específico para el estudio de los diálogos de Platón propio del neoplatonismo, no nos ha llegado referido. Sin embargo, en la escuela de Roma aparecen ya algunos de los principales esquemas conceptuales vertebradores de toda la enseñanza neoplatónica posterior. En lo tocante a la investigación sobre el currículum, destacan tres que son completamente imprescindibles: El esquema ascendente o esquema de Porfirio sobre las *Enéadas* de Plotino, el esquema de las virtudes y el esquema de las artes liberales.

### **5.1. Esquema ascendente o esquema de Porfirio sobre las *Enéadas*.**

Es poco probable que Plotino siguiese un plan de estudios organizado, puesto que Porfirio nos informa de que: “Puesto que animada a sus estudiantes a interrogar, el curso carecía de orden y había mucha charlatanería, como Amelio nos contó”<sup>37</sup>. Si Plotino hubiese seguido un plan de estudios estructurado, no habría promovido simplemente el diálogo en clase sin seguir un orden determinado. Además del diálogo, sus clases consistían en la lectura de diversos comentarios de autores de escuelas

---

<sup>37</sup> PLOTINO. *Porphyry on the life of Plotinos and the order of his books. Enneads I. 1-9*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 10.

variadas: “En las clases solía hacer leer los comentarios de Severo, Cronio, Numenio, Gayo o Ático, y entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto y otros disponibles”<sup>38</sup>. Es posible que de aquí venga el posterior interés neoplatónico por los comentarios sobre textos, puesto que en la misma génesis de la escuela se leían comentarios de autores medioplatónicos, neopitagóricos y peripatéticos. Probablemente también se leyeron textos estoicos. Además, sus tratados manifiestan un evidente desorden temático en el orden de escritura<sup>39</sup>, como se ha encargado de transmitir Porfirio. Pero lo relevante no es el desorden temático o el orden cronológico de los tratados, sino la comparativo con el modo en que los ordena Porfirio para dotarlos de estructura temática, porque esto nos indica que Porfirio ya tenía asumido un orden curricular para el estudio de los mismos. Dado el papel crucial que tiene esta ordenación para el currículum, se transcribe a continuación:

“Puse los tratados relacionados en cada Enéada, colocando en primer lugar las cuestiones menos difíciles. La primea Enéada contiene los tratados éticos (...) Estos son los tratados contenidos en la primera Enéada, que incluyen principalmente tratados éticos. La segunda contiene una colección de tratados de física, incluyendo los tratados sobre el cosmos y los relacionados (...) El contenido de la tercera Enéada todavía es sobre el cosmos y sobre especulaciones cosmológicas (...) Hemos dispuesto estas tres enéadas formando un solo volumen (...) La cuarta Enéada contiene los tratados sobre el alma misma. La quinta, los tratados sobre el intelecto y los restantes libros donde se menciona lo que está más allá del intelecto y el intelecto en el alma y en las Ideas (...) Hemos dispuesto la cuarta y quinta Enéada formando un solo volumen”<sup>40</sup>.

Por ahora, Porfirio ha puesto las siguientes temáticas en orden de mayor a menor complejidad: ética, física, alma, intelecto. No menciona el tema de la sexta Enéada, pero por los tratados que la componen, trata en general sobre el Uno plotiniano y los

---

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>39</sup> *Ibid.* pp. 14-24.

<sup>40</sup> *Ibid.* pp. 72-82.

primeros principios inmediatos, tales como el Ser, el Bien y la Igualdad<sup>41</sup>. Por lo tanto, el orden final quedaría así: ética, física, alma, intelecto, Uno.

Puesto que Porfirio dice que las cuestiones van en complejidad creciente, ya es evidente una estructura curricular organizativa. En primer lugar están las cuestiones referidas al comportamiento y la adquisición de la virtud. En segundo lugar, las cuestiones físicas y cosmológicas, esto es, lo relativo al conocimiento de los entes. En tercer lugar, lo concerniente al alma y, relacionado con esta por ser una parte superior no discursiva, el intelecto. Por último, lo relativo con el Uno apofático. En realidad, se produce un recorrido completo por todos los órdenes de la realidad, partiendo desde el propio sujeto, ascendiendo por el cosmos hasta llegar a los tres principios básicos de Plotino, el alma, el intelecto y el Uno. Este orden es claramente ascendente, y puesto que parte de lo concerniente al sujeto y concluye en el Uno, es posible relacionar este orden con el propio del retorno al Uno, tema plotiniano por excelencia.

Este esquema, pues, aparece en esta distribución de Porfirio por primera vez en el neoplatonismo, al menos entre los textos que se nos han preservado. Resulta difícil expresar la importancia que tendrá este esbozo conceptual para la formación del currículum posterior. En primer lugar, los tres cursos que componen el currículum respetan este orden ascendente. Ya se ha visto en la introducción previa general al currículum como hay un curso preliminar, un curso aristotélico y un curso platónico. Pues bien, el primero trata principalmente sobre cuestiones ética, el segundo trata principalmente sobre cuestiones físicas y cosmológicas y el tercero trata principalmente sobre el alma, el Intelecto y el Uno, aunque lo concerniente a este último también puede enmarcarse en los estudios teúrgicos posteriores.

Pero es que también dentro de cada curso se aplica, a su vez, este mismo esquema. El curso preliminar no tiene un orden de textos fijo, por lo que se excluye. El curso aristotélico, sin embargo, como se verá más adelante con todo detalle, tiene cuatro fases de estudio: lógica, ética, física, teológica. Puesto que Porfirio incluye el tratado sobre la dialéctica dentro de los textos éticos<sup>42</sup>, puede decirse que la lógica y la ética forman un todo temático. Los estudios físicos del curso aristotélico culminan con el estudio del alma, conforme al orden de Porfirio. La enseñanza teológica, que se

---

<sup>41</sup> *Ibid.* pp. 82-84.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 73.

corresponde con la *Metafísica* de Aristóteles, trata lo concerniente al intelecto y al Uno, al menos desde la perspectiva de los comentaristas neoplatónicos. Para su comprobación, remitimos a la parte correspondiente al curso aristotélico.

Pero a su vez, este esquema se repite también dentro del curso platónico. Los tres primeros diálogos (*Alcibiades I*, *Gorgias*, *Fedón*) son de carácter ético. Los siguientes seis versan sobre la física o el conocimiento de los entes. El séptimo (*Filebo*) tiene temática teológica y se puede decir que es equiparable al orden del alma. Los dos diálogos restantes son el *Timeo*, que trata sobre el orden creador del demiurgo, equiparable por tanto al intelecto; y el *Parménides*, cuya temática se relaciona con el Uno. Igualmente, puede comprobarse en el análisis sobre el curso Platónico.

Ahora bien, ¿de dónde extraer Porfirio este esquema ordenador? En *Vida de Plotino*, afirma que siguió los métodos editoriales de Apolodoro de Atenas y Andrónico el Peripatético. Pero del primero sólo toma la idea de agrupar por tomos, y del segundo de agrupar por temática, cosa que Andrónico había hecho con las obras de Aristóteles y Teofrasto. Sin embargo, la idea del orden temático parece ser propia de Porfirio. Para Armstrong esta ordenación de Plotino es insatisfactoria y no es una guía adecuada al contenido de los tratados<sup>43</sup>. El motivo es el siguiente: “El estudiante de la ética de Plotino debe estar familiarizado con la sexta Enéada (y con todas las demás) tanto como con la primera, y alguien interesado en su metafísica estaría mal aconsejado si obviara los tratados llamados éticos y psicológicos”<sup>44</sup>. No obstante, de este argumento se aprecia que Armstrong considera que la intención detrás de cada agrupación por temas es sistemática e independiente del resto de la obra, mientras que según el esquema ascendente de Porfirio, cada tratado cobraría sentido a tenor de los anteriores, comenzando por el primero. Es decir, la ordenación de la obra está dispuesta para ser leída como un todo. Para Edwards, este orden puede estar inspirado por el medioplatonismo. Aduce las posibles influencias siguientes<sup>45</sup>:

- Las discusiones entre los medioplatónicos sobre el orden de los diálogos de Platón. Concretamente entre Trasilo, Albino, Teón y Dercilo.

<sup>43</sup> ARMSTRONG, A.H. «Preface». En: Plotino. *Porphyry on the life of Plotinos and the order of his books. Enneads I. 1-9*. Op. Cit. p. IX.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. X.

<sup>45</sup> EDWARDS, M. (Ed.) *Neoplatonic Saints. The lives of Plotinus and Proclus by their students*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000, p. 47, nota 279.

- El orden establecido por el matemático Teón de Esmirna, que estableció un plan educativo medioplatónico en cinco etapas: ética, ciencia, contemplación, política y el estado divino. En este caso, Porfirio habría ignorado la cuarta y agrupado en el mismo tomo las dos primeras.

- El orden de Albino en su *Isagoge*: para purificar el alma, sobre el conocimiento físico, para mover a la semejanza a Dios, y la lógica para hacer imbatible el conocimiento<sup>46</sup>.

No obstante, surgen algunos inconvenientes. Temáticamente, Teón es el más semejante a Porfirio, pero el orden es muy diferente al del esquema ascendente. Así, por ejemplo, la etapa contemplativa viene antes de la etapa política, lo que es contrario al esquema de virtudes del propio Porfirio y a la interpretación de todo el neoplatonismo posterior. El orden de Albino parece recoger una distinción entre filosofía teórica y práctica, que *a posteriori* aparecerá en la mayor parte de los comentarios neoplatónicos. Sin embargo, la lógica aparece en último lugar, mientras que todo el neoplatonismo la considera como algo instrumental que debe aprenderse en primer lugar, porque en caso contrario no será posible comprender las demostraciones éticas ni físicas.

Por lo tanto, ya en Plotino —o más bien en Porfirio— aparece un esquema que se repetirá posteriormente como vertebrador del currículum organizado, no sólo en su disposición general, sino también adoptando cierta fractalidad, es decir, estructurando los respectivos cursos aristotélico y platónico, los denominados misterios mayores y menores.

## **5.2. El esquema de virtudes de Porfirio.**

Tanta importancia como el anterior tendrá la distribución del aprendizaje del filósofo conforme a un esquema de virtudes progresivo. La práctica totalidad del currículum se estructura conforme a este esquema o bajo su influencia. Consiste en unos órdenes de virtudes, tanto éticas como cognoscitivas, que se van adquiriendo de modo gradual, vinculadas tanto a la práctica y la actitud como al aprendizaje teórico y contemplativo.

---

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 51, nota 309.



Porfirio expone su concepción de las virtudes en su obra *Sententia ad inteligibilia ducentes*. Es una obra vinculada, curiosamente, a la disposición ordenada de las *Enéadas*, porque son una especie de comentarios cuyo propósito, según se deduce del título, es conducir al lector hasta los inteligibles. Así, el orden temático de la obra es las virtudes, la materia, el alma y las cuestiones relativas a las funciones del alma, el intelecto y las cuestiones relativas al intelecto, el Uno. Se confirma la intención de ascenso en tal disposición, así como que la base está constituida por las virtudes. ¿En qué consisten estas virtudes? Dada la importancia de este tema para el currículum, se traduce el pasaje porfiriano en su integridad:

“Hay una diferencia entre las virtudes del ciudadano, las del hombre que intenta elevarse hasta la contemplación y que por este motivo se dice que posee mente contemplativa, las de quien contempla la inteligencia, y finalmente las de la pura inteligencia completamente separada del alma.

Las virtudes civiles consisten en la moderación en las pasiones y en que las propias acciones sigan las leyes racionales del deber. El propósito de estas virtudes es hacernos benévolos en nuestro trato con nuestros camaradas humanos. Son llamadas virtudes civiles porque unen mutuamente a los ciudadanos. La prudencia se refiere a la parte racional de nuestra alma; la fortaleza, a la parte del alma sujeta a la ira; la templanza consiste en el acuerdo y la armonía del apetito y la razón; finalmente, la justicia consiste en el cumplimiento por todas estas facultades de la función propia de cada uno, bien mandar, bien obedecer.

Las virtudes del hombre que intenta elevarse a la contemplación consisten en separarse de las cosas inferiores. Por esto se llaman purificaciones. Nos ordenan abstenernos de actividades que enervan los órganos y que excitan las pasiones relativas al cuerpo. El objeto de estas virtudes es elevar el alma a su verdadera existencia. Mientras que las virtudes civiles son el ornamento de la vida mortal y preparan el alma para las virtudes purificadoras, las otras dirigen al hombre a quien adornan a abstenerse de las actividades en las que predomina el cuerpo. Así, en las virtudes purificadoras, la prudencia no consiste en formar

opiniones armónicas con el cuerpo, sino en actuar por sí misma, que es el propósito del pensamiento puro. La templanza no consiste en compartir las pasiones del cuerpo. La fortaleza, en no temer la separación de este, como si la muerte llevase al hombre al vacío y la aniquilación. La justicia establece que la razón y el intelecto ordenen y sean obedecidos. Las virtudes civiles moderan las pasiones; su propósito es enseñarnos a vivir en conformidad con las leyes de la naturaleza humana. Las virtudes contemplativas eliminan las pasiones del cuerpo. Su propósito es asimilar al hombre a la divinidad.

Hay una diferencia entre purificarse y ser puro. Por consiguiente, las virtudes purificadoras, al igual que la purificación misma, pueden considerarse bajo dos aspectos: purifican el alma y adornan el alma purificada, porque el objeto de la purificación es la pureza. Pero puesto que la purificación y la pureza consisten en separarse de toda entidad ajena, el bien es distinto del alma que se purifica. Si el alma que se purifica hubiera poseído el bien antes de perder su pureza, sería suficiente con purificarse, pero este caso, lo que quedaría tras la purificación sería el bien, ya que el alma sólo puede participar de él y tener su forma; de lo contrario, el alma no habría caído en el mal. Para el alma, el bien consiste en estar unida a su autor y el mal es unirse con las cosas inferiores. Hay dos clases de mal: uno es unirse con las cosas inferiores; otro es abandonarse a las pasiones. Las virtudes civiles deben su nombre en cuanto virtudes a su valor para liberar el alma de uno de estos dos tipos de males —el de las pasiones—. Las virtudes purificadoras son superiores a estas en que liberan el alma de su forma característica del mal —es decir, la unión con las cosas inferiores—. Por consiguiente, cuando el alma es pura, debe estar unida a su autor. La virtud tras su conversión consiste en el conocimiento y ciencia de la verdadera existencia, no porque el alma carezca de este conocimiento, sino porque sin su principio superior —sin la inteligencia— no ve lo que posee.

Hay un tercer tipo de virtudes, superiores a las civiles y purificadoras. Son las virtudes del alma que contempla la inteligencia. Aquí la prudencia y la sabiduría consisten en la contemplación de los seres o esencias contenidos por la inteligencia; la justicia consiste en la realización por el alma de su función propia, esto es, unirse al intelecto y dirigir toda su actividad en esto. La

templanza es la conversión íntima del alma hacia el intelecto, mientras que la fortaleza es la impassibilidad con la cual el alma se asimila a lo que contempla, porque la naturaleza del alma es ser impassible. Estas virtudes están íntimamente concatenadas al igual que las demás.

Hay un cuarto tipo de virtudes, las virtudes ejemplares, que residen en la inteligencia. Su superioridad a las virtudes del alma es la misma que la del arquetipo a la imagen, porque el intelecto contiene simultáneamente todos los entes o esencias que son los arquetipos de las cosas inferiores. Dentro del intelecto, la prudencia es la ciencia, la sabiduría es el pensamiento, la templanza es la conversión hacia uno mismo, la justicia es la realización de la función propia, la fortaleza es la identidad de la inteligencia, su perseverancia en la pureza, concentrada en sí misma, por su superioridad.

Así, tenemos cuatro tipos de virtudes: las virtudes ejemplares, características del intelecto y del ser o naturaleza a la que pertenecen; las virtudes del alma dirigida hacia el intelecto y plena en su contemplación; las virtudes del alma que se purifica o que se ha purificado de las pasiones propias del cuerpo; las virtudes que adornan al hombre restringiendo en límites estrechos la acción de la parte irracional y moderando sus pasiones. Quien posee las virtudes del orden superior necesariamente posee las virtudes inferiores, pero no ocurre lo contrario. Quien posee las virtudes superiores no preferirá practicar las inferiores por su simple posesión, sino que las practicará sólo si las circunstancias invitan a ello. La finalidad cambia según el tipo de virtud. La finalidad de las virtudes civiles es moderar nuestras pasiones para que conformemos nuestra conducta con las leyes de la naturaleza humana. La finalidad de las virtudes purificadoras es liberar completamente el alma de las pasiones. La de las contemplativas es dirigir el alma a las operaciones intelectuales, incluso al grado de no tener que pensar más en la necesidad de liberarse de las pasiones. Por último, la finalidad de las virtudes ejemplares es semejante a las de las demás virtudes. Así, las virtudes prácticas hacen al hombre virtuoso; las purificadoras, divino, o hacen del hombre bueno una divinidad protectora; las contemplativas, deifican; mientras que las virtudes ejemplares hacen al hombre padre de las divinidades. Debemos aplicarnos

especialmente a las virtudes purificadoras, creyendo que podemos adquirirlas incluso en esta vida y que su posesión nos conduce a las virtudes superiores. Debemos persistir en la purificación tanto como sea posible, puesto que consiste en liberar el alma del cuerpo y en liberarse de cualquier movimiento pasional de la parte irracional. Pero ¿cómo puede purificarse el alma? ¿Hasta qué límite puede perseguirse la purificación? Estas son dos preguntas que requieren examen. Para comenzar, el fundamento de la purificación es conocerse a sí mismo para darse cuenta de que el alma está ligada a un ser ajeno de naturaleza diferente. Después, cuando uno está convencido de dicha verdad, uno debe reunirse dentro de sí mismo, apartándose del cuerpo y liberándose completamente de las pasiones”<sup>47</sup>.

Resulta difícil expresar la importancia que el esquema expresado por este texto tendrá para todo el neoplatonismo posterior. En primer lugar, vemos que al igual que la disposición de las obras de Plotino, sigue un esquema ascendente desde lo más vinculado a la materia hasta lo más vinculado a los arquetipos.

En segundo lugar, hay un doble trazado de virtudes, uno horizontal y otro vertical. El horizontal consta de las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; estas, probablemente sean una herencia conceptual del medioplatonismo, concretamente del *Manual* de Alcino<sup>48</sup>. Por su parte, el orden vertical consta de cuatro clases de virtudes: prácticas o cívicas, purificadoras, contemplativas y ejemplares. No nos extendemos en la definición de cada una por quedar patente en el texto de Porfirio. Las cuatro virtudes horizontales se van repitiendo en cada etapa de las verticales. Así, hay una prudencia práctica, una prudencia purificatoria, una prudencia contemplativa y una prudencia ejemplar.

En tercer lugar, hay una gran insistencia en las virtudes purificadoras como principal elemento de aprendizaje. En efecto, las referencias a la purificación atravesarán todos los cursos que componen el currículum, por lo que se mencionará expresamente al analizar los textos respectivos.

---

<sup>47</sup> PORFIRIO. *Launching-Points to the Realm of Mind*. Grand Rapids: Phanes Press, 1988, pp. 27-31.

<sup>48</sup> Cf. ALCINO. *The Handbook of Platonism*. Op. Cit. 2002, pp. 38-39.

En cuarto lugar, la insistencia en la purificación sirve como separador entre una parte práctica o política, previa a la purificación, y una parte teórica o contemplativa posterior a la purificación. A esta duplicidad entre filosofía práctica y teórica se alude tanto en el curso preliminar, como en el curso de Aristóteles —cuyo estudio sigue esta división, pero armonizando ambos fines filosóficos— y en el curso de Platón, donde el *Fedón* opera como separador de ambos estadios, por consignarse este diálogo al estudio de la purificación. En este mismo curso, dará lugar a la distinción entre dos tipos de filósofos: el filósofo político, previo a la purificación, y el filósofo contemplativo, posterior a la misma.

En quinto lugar, la clasificación entre virtudes políticas y purificativas ya aparece en Plotino, de dónde la toma Porfirio añadiendo otras dos<sup>49</sup>. De modo general, Shaw<sup>50</sup> las recoge en la siguiente tabla:

**Cuadro I: Esquema de las virtudes de Porfirio según Shaw.**

<b>VIRTUD</b>	<b>ACTIVIDAD</b>	<b>AGENTE</b>
Política	Refrenar las pasiones	Hombre virtuoso
Catártica	Purificación de las pasiones	Hombre daimónico / Buen Daimon
Teorética	Actividad intelectual libre de las pasiones	Dios
Paradigmática	Conjunción con el intelecto	Padre de los dioses

Por otra parte, esta concepción de las virtudes juega un papel innegable en la configuración del currículum por parte Jámblico, al igual que el esquema ascendente. Puede hablarse de una distribución curricular paralela en ascenso, virtudes y textos de estudio. Jámblico realiza una reforma profunda del neoplatonismo y, al igual que Porfirio añadió dos a las señaladas por Plotino, Jámblico añade otras tres, una por abajo y dos por arriba. Lamentablemente no han sobrevivido los textos de Jámblico sobre las

<sup>49</sup> FINAMORE, J.F. «Iamblichus on the grade of virtue». En: Afonasin, E; Dillon, John; Finamore, John, F. *Iamblichus and the foundations of late Platonism*. Leiden-Boston: Brill, 2012, p. 113.

<sup>50</sup> SHAW, G. *Theurgy and the soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 22, nota 1.

virtudes, pero tanto Damascio consigna esta reforma, precisamente en el *Comentario al Fedón*:

“Las primeras entre las virtudes son las virtudes naturales, que tenemos en común con los animales y que están inextricablemente unidas con el temperamento del cuerpo y frecuentemente chocan entre sí. O bien pertenecen principalmente al cuerpo animado, o bien son reflejos de la razón cuando no están impedidas por el cuerpo animado; o bien pueden deberse a la rutina adquirida en una vida previa. Platón las trata en el *Político* y en las *Leyes*.

Sobre ellas están las virtudes éticas, que adquirimos por hábito y por cierta opinión verdadera. Son las virtudes de los niños bien criados y también se encuentran en ciertos animales. Estando más allá de la influencia del temperamento, no chocan unas con otras. Platón trata sobre ellas en las *Leyes*. Pertenecen simultáneamente a la razón y a las facultades irracionales.

Las terceras son las virtudes políticas, que pertenecen sólo a la razón, ya que se basan en el conocimiento; pero son de la razón en tanto que regula a los seres irracionales y los emplea como su instrumento propio. Por la prudencia se gobierna la facultad cognitiva; por la fortaleza, el espíritu; por la templanza, el deseo; y todas juntas por la justicia. Se tratan más detalladamente en la *República*. Activamente se implican mutuamente.

Sobre estas están las virtudes catárticas, que pertenecen únicamente a la razón, pero a la razón en tanto que se recoge en sí misma de todo lo externo, descarta los instrumentos como inútiles y restringe las actividades que dependen de ellos. Liberan el alma de las ataduras de la generación. El texto principal que trata sobre ellas es el presente. (*Fedón*)

Sobre estas están las virtudes contemplativas, que se dan cuando el alma se ha abandonado finalmente a sí misma, o más bien se ha unido con lo superior, no sólo por vía del conocimiento, tal y como el mundo parece pensar, sino también por vía del apetito. Es como si el alma aspirase a ser intelecto en lugar de alma, y el intelecto fuese a la vez cognición y apetito. Son contraparte de las virtudes políticas. La acción de estas se dirige a las inferiores y procede

mediante la razón, mientras que las virtudes contemplativas se dirigen a lo superior y proceden por intelección. Platón trata sobre ellas en el *Teeteto*.

Las virtudes arquetípicas son aquellas del alma que ya no contempla el intelecto (la contemplación implica separación), sino que ha alcanzado la etapa de ser por participación el intelecto que es arquetipo de todas las cosas, por lo que estas virtudes son llamadas arquetípicas, en la medida en que las virtudes pertenecen principalmente al intelecto mismo. Esta categoría la añadió Jámblico en su tratado *Sobre las virtudes*.

Por último, están las virtudes hieráticas, que pertenecen a la parte divina del alma. Corresponden a todas las categorías mencionadas anteriormente, con la diferencia de que, mientras que las demás son existenciales, estas son unitarias. Este tipo, también, fue establecido por Jámblico y discutido más explícitamente por la escuela de Proclo.

Estas virtudes no están asistidas por los vicios, pero también hay ciertas virtudes, así llamadas, que están mezcladas con vicios contrarios. A estas, Platón las llama serviles, porque no son de valor y pueden encontrarse incluso en los esclavos. Por esta razón no debemos incluirlas en la serie de las virtudes.

Algunos son valientes y templados por motivo del honor o bajo la presión de la ley que castiga a quienes se comportan de otro modo o por ignorancia del mal que les aguarda o por experiencia de los peligros o por bruta imprudencia e instinto irracional o cambiando un afecto por otro.

El propósito de Platón es aislar las virtudes purificativas y, literalmente, purificarlas de todas las virtudes inferiores, no sólo de las virtudes fingidas, como Harpocración cree, sino también de las ilusorias, es decir, de las virtudes naturales y éticas, y no sólo de estas, sino también de las virtudes políticas perfectas. Después de eliminar los vicios primero, el siguiente paso obvio es descartar también las virtudes inferiores.

El propósito es probar que la virtud purificativa es superior a lo que se llama comúnmente así, pero también dejar claro que las virtudes purificativas no pueden revelarse solas, como piensan los peripatéticos, sino que incluyen las otras tres.

Los peripatéticos preguntan a qué propósito pueden servir las otras tres virtudes a un hombre que se dedica a la contemplación, cuando en dicho campo no hay ni emociones indomables del tipo que sea, ni actividades de la razón que desciendan a este nivel y necesitan la armadura de las virtudes en la guerra de la generación. Por el mismo motivo niegan estas virtudes a los dioses, porque no las necesitan.

Harpocración cede ante estos argumentos y dice que las virtudes aquí discutidas son las mismas que las de la *República*. Sin embargo, nosotros debemos decir más bien que todas revelan su constante carácter universal de un modo propio de cada nivel. Así, el carácter de la fortaleza es la firmeza inquebrantable frente a lo inferior; de la templanza, apartarse de lo inferior; de la justicia, la actividad que es propia del sujeto y que verdaderamente le pertenece; y de la prudencia, la habilidad para elegir lo bueno y rechazar lo malo. De aquí la palabra calificativa “especialmente”.

Todas las virtudes se encuentran también en los dioses. Muchos Dioses son honrados con nombres de virtudes. Toda virtudes se origina en los dioses; previamente a quienes participan a veces en la virtudes, debe haber quien participe en ellas siempre, y previamente a los participantes debe estar lo participado. Del mismo modo, puesto que los compañeros de los dioses pertenecen a quienes participan, las cosas participadas —las virtudes mismas— deben ser dioses.

¿En qué orden divino se manifiestan las virtudes mismas primero? Evidentemente, en el mismo orden que el alma, puesto que la virtud es la perfección del alma, igual que la elección y la decisión son sus actividades y actualizaciones. Así mismo, los *Oráculos Caldeos* alinean la virtud original con el alma original. También, uno puede observar que la función natural de las virtudes es imponer orden en lo caótico, y que por esta razón aparecen primero en el orden creador. Pero, ¿cómo reconciliar esto con su función purificadora? La respuesta es que el creador mismo, en el acto de la creación “permaneció en su propia morada natural” e incluso “tomó el camino al castillo de Cronos”. Efectivamente, él mismo constituyó el alma de tres elementos: una parte que se



inclina hacia el mundo inferior, una que vuelve naturalmente sobre sí misma, y una que puede elevarse hacia su causa. Entonces, ¿Por qué se dice en el *Fedro* que ciertas virtudes ya existen en la región supraceleste? En este pasaje las virtudes sirven para describir por analogía las entidades inteligibles de dicho nivel, del mismo modo en que lo hacen las palabras pradera, llanura, prado, etc.”<sup>51</sup>.

Aquí ya se encuentran todas las virtudes del currículum con su definición correspondiente y algunas peculiaridades relativas a divergencias doctrinales. Llama la atención que Damascio menciona a Jámblico, pero en ningún momento a Porfirio, a pesar que de Damascio suele citarlo con más frecuencia que los demás neoplatónicos. Esto indica hasta qué punto la reforma jambliquea de las virtudes —y el correspondiente plan de estudios— alcanzó raigambre en las escuelas posteriores. Sobre todo teniendo en cuenta que Damascio es uno de los últimos neoplatónicos de la Antigüedad.

Por otra parte, cita los comentarios del medioplatónico Harpocración de Argos, que ya trata el tema de las virtudes. Sin embargo, no sabemos hasta qué punto ya había diseñado un esquema de virtudes semejante o la influencia que pudo tener en Plotino<sup>52</sup>.

Lo más relevante del pasaje, sin embargo, es que las virtudes aparecen directamente relacionadas con las obras del curso platónico, hasta el punto de que se adscribe directamente a Platón el tratamiento de cada uno de los géneros de virtudes. La reconstrucción sistemática de las mismas junto con los diálogos a los que acompaña se realizará más adelante, tratando del curso de Platón. La clasificación de las virtudes tras la reforma de Jámblico, según Damascio, se sintetiza en el siguiente cuadro:

---

<sup>51</sup> DAMASCIO. *Commentary on Plato's Phaedo*. UK: The Prometheus Trust, 2009. pp. 84-93.

<sup>52</sup> Sobre Harpocración de Argos, Cf. DILLON, J.M. *The Middle Platonists, 80 B.B. to A.D. 220*. Op. Cit. pp. 258-261.

**Cuadro II: Clasificación de las virtudes de Jámblico según Damascio.**

<b>VIRTUDES</b>	<b>ÁMBITO</b>	<b>EFEECTO</b>
Naturales	Cuerpo animado. Reflejos de la razón. Rutina adquirida en vida previa	Temperamento del cuerpo
Éticas	Hábito y opinión. Razón y facultades irracionales	Buena educación
Políticas	Exclusivo de la razón.	Gobierno de las partes irracionales como instrumento de la racional
Catárticas	Razón recogida en sí misma.	Libera el alma de las ataduras de la generación
Contemplativas	Alma que busca el intelecto	Unión con lo superior
Arquetípicas	Alma que es ya intelecto por participación	Virtudes del intelecto mismo
Hieráticas	Parte divina del alma	Unificación

Por su parte, Olimpiodoro aporta un catálogo de virtudes semejantes, con la peculiaridad de que al tratar de las virtudes arquetípicas, remite su creación a Plotino y no a Jámblico, lo que en cualquier caso busca reforzar la adscripción a la escuela de Roma de la enseñanza sobre las virtudes. No incluye las teóricas o teúrgicas porque considera que su función es distinta de la simple filosofía<sup>53</sup>. Recoge la distinción entre filosofía práctica y filosofía teórica vinculándola directamente con las virtudes, así como el rango de conocimiento propio de cada una:

“Como poseedores de las virtudes naturales tenemos conocimiento de las cosas corpóreas del mundo, porque el rango de estas virtudes también se circunscribe a lo corpóreo. Como poseedores de las virtudes éticas conocemos la fatalidad que une el universo, porque esta fatalidad gobierna únicamente las formas irracionales de vida —el alma racional no está sujeta al destino— y las virtudes éticas son irracionales. Por las virtudes políticas conocemos toda realidad intramundana; por las catárticas, la realidad supramundana. Como poseedores de las teóricas, el mundo intelectual; como poseedores de las paradigmáticas, el inteligible”<sup>54</sup>.

Además, las cuatro virtudes cardinales, que actuaban de modo horizontal, se corresponden con las virtudes verticales, no sólo fractalmente, sino que en cada etapa predomina una distinta: “La templanza es propia de las virtudes éticas; la justicia, de las virtudes políticas por las relaciones recíprocas; la fortaleza, de las virtudes catárticas, por la firmeza con la materia; y la prudencia de las teóricas”<sup>55</sup>.

Se advierte que excluye en la enumeración de estas virtudes tanto a las paradigmáticas como a las hieráticas. Descartando estas últimas por su diferencia respecto de la filosofía, podemos suponer que no liste las paradigmáticas porque en dicha etapa las virtudes cardinales ya se encuentran unificadas y no son mutuamente distinguibles.

---

<sup>53</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Great Britain: The Prometheus Trust, 2009, p.118.

<sup>54</sup> *Ibid.* pp. 119.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 121.

Los esquemas antedichos pueden aplicarse de modo general a todo el currículum. De hecho, es habitual que se haga referencia a los géneros de virtudes, aunque no tanto a las virtudes cardinales propias de cada ámbito de estudio. ¿Cuál es la principal diferencia entre unas y otras? Se puede colegir de lo que dice Olimpiodoro: “es doctrina platónica que las virtudes son modos de vida, por lo que pueden distinguirse del conocimiento<sup>56</sup>, que es cognitivo”<sup>57</sup>.

Queda claro entonces. Cada estadio de virtudes se corresponde con un modo de vida, modos de vida que deben ir también disponiéndose de manera curricular conforme se aprenden dichas virtudes. Por eso, en ocasiones, se mencionan ejercicios apropiados o normas de conducta en las diversas partes del curso, que se reseñarán en su lugar correspondiente.

Bajo esta estructura de modos de vida, nos ha llegado una obra cuyo propósito es ilustrar las virtudes en cuanto tales. Se trata de *Proclo o de la felicidad*, más conocida como *Vida de Proclo*, de Marino de Neápolis. Esta obra es una de las principales fuentes que se conservan sobre la enseñanza y el currículum en la escuela de Atenas. Se trata de una biografía, cuyo estudio tiene la finalidad de exhortar a la mimesis de la vida del filósofo<sup>58</sup>. Sus estudios se presentan como una adquisición paulatina de estos modos de vida, indicando además las virtudes cardinales adquiridas en cada fase. Puesto que constituye un caso de estudio de sumo interés para comprender en toda su plenitud el verdadero alcance del esquema de las virtudes como vertebrador del currículum, se recoge a continuación el esquema de García Ruiz y Álvarez Hoz sobre la estructura de la obra<sup>59</sup>:

#### I. Virtudes físicas (III-V)

- Son innatas y están en quienes las poseen desde su nacimiento.
- Hay un estrecho paralelismo entre las virtudes naturales del cuerpo y las del alma:

<sup>56</sup> Lit. ἐπιστήμη.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>58</sup> *Vid. Infra.* Cap. 6.1.2.

<sup>59</sup> GARCÍA RUIZ, J.M.; ÁLVAREZ HOZ, J.M. «introducción». En: Marino de Neápolis. *Proclo o de la felicidad*. Bilbao: Iralka, 2004, pp. 30-33. Hemos completado la información correspondiente a cada una de las virtudes cardinales basándonos en los capítulos indicados de esta misma edición.

1) Descripción de las virtudes del cuerpo según el esquema natural de las cuatro virtudes cardinales:

- a) Agudeza de los sentidos (Percepción del cuerpo)
- b) Fuerza (Fortaleza del cuerpo)
- c) Belleza (Templanza del cuerpo)
- d) Salud (Justicia del cuerpo)

2) Virtudes del alma

a) Prudencia (Referida como verdad. Esta virtud se plasma en la memoria)

- b) Templanza (Facilidad para aprender)
- c) Fortaleza (Magnificencia)
- d) Justicia (Gracia)

II. Virtudes éticas (VI-XIII)

- Se adquieren por costumbre y por ciencia en la infancia y en la adolescencia.
- Descripción según el esquema de las virtudes cardinales:

- a) Fortaleza: Rectitud moral
- b) Prudencia: Anhelos y deseos de la vida filosófica
- c) Justicia: Aptitud para el bien
- d) Templanza: Género de vida sobrio

III. Virtudes políticas (XIV-XVII)

- Se adquieren por ciencia y por conocimiento de causa.
- Se caracterizan por la moderación de las pasiones.

- Son descritas por este orden, según las siguientes virtudes cardinales:

a) Justicia: Exhorta a gobernar del modo adecuado.

b) Sabiduría: Es decir, prudencia.

c) Templanza: Proclo actúa como modelo de moderación para los demás.

d) Fortaleza: Soporta los problemas —probablemente una persecución— con gravedad y firmeza.

Las virtudes políticas o cívicas llevan asociadas principalmente la liberalidad, la magnificencia, la afinidad de sentimientos y la amistad.

#### IV. Virtudes catárticas (XVIII-XXI)

- Se adquieren por la asiduidad en los ejercicios religiosos y ascéticos.

- Se caracterizan por la impassibilidad o ausencia de pasiones.

-Descripción de las virtudes catárticas o purificadoras según el esquema tradicional de las cuatro virtudes cardinales:

a) Sabiduría: Se recoge de todo y se concentra en su propia alma, buscando la pura intelección en sí.

b) Templanza: Es completamente impassible (no ya sólo moderado en las pasiones) y no está asociado a lo inferior.

c) Fortaleza: No teme separarse del cuerpo.

d) Justicia: Se rige por la razón y el intelecto, por lo que no entra en conflicto con las facultades interiores.

#### V. Virtudes teoréticas (XXII-XXV)

- Se caracterizan por la actividad supradiscursiva y suprarracional en el plano del intelecto.

- Su adquisición permite la formulación de las armonías entre las teologías órficas, pitagórica, platónica y caldea.

- Las virtudes aparecen aquí ya mutuamente coimplicadas.
- Descripción de las virtudes teóricas o contemplativas según las virtudes cardinales:
  - a) Sabiduría: Intuición simple de la actividad intelectual.
  - b) Justicia: Ya no es armonía, sino una sola función, dirigir la actividad al intelecto y a la divinidad.
  - c) Templanza: Conversión interna del alma al intelecto.
  - d) Fortaleza: Busca alcanzar la inmutabilidad del intelecto, al que se dirige.

#### VI. Virtudes teúrgicas (XXVI- XXXIII)

- Las actividades teúrgicas permiten alcanzar la unión mística con la divinidad.
- Se caracterizan por la familiaridad y afinidad con la divinidad. Atenea y Asclepio ocupan un lugar de preferencia en la vida de Proclo.
- Es el único género de virtudes no descrito según el esquema de las cuatro virtudes cardinales.

Del esquema anterior resalta que no incluye las virtudes paradigmáticas de Jámblico, sino que parecen repartirse entre las teóricas y las teúrgicas. Además, no explicita cuáles son las virtudes cardinales dentro de las teúrgicas. Tampoco lo hace Olimpiodoro ni con estas ni con las paradigmáticas, probablemente porque el grado de cercanía al Uno es tan intenso que ya no admiten separación conceptual.

Para concluir, el esquema de virtudes surge en las escuelas latinas y estructura el currículum de Jámblico. Además, se mantiene, con las modificaciones de Jámblico hasta las últimas etapas del neoplatonismo.

### 5.3. Trivium y Quadrivium.

La distribución de las materias del trivium y quadrivium no es en absoluto una creación original del neoplatonismo. En efecto, dicha ordenación ya data desde el propio Pitágoras o desde Arquitas de Tarento<sup>60</sup>. El propio Platón en *La República* (527-545) dispone la educación de los jóvenes sobre la base de las siete artes liberales<sup>61</sup>. Sin embargo, el neoplatonismo las potencia e integra como parte básica de su plan de estudios. Su aprendizaje se concibe como un ejercicio que permite acostumbrar paulatinamente la mente y prepararla para la captación de los inteligibles. En este sentido, se conservan muchas obras sobre temas relativos a las siete artes liberales, que aunque no integran *sensu stricto* el currículum de las escuelas orientales, si que estaban concebidas para un contexto relacionado con las clases o paralelo a las mismas. En sentido estricto, sólo dos llegan a formar parte claramente de la disposición curricular: la dialéctica y la matemática (con sus disciplinas correspondientes), por lo que nos centraremos en ellas.

Sin embargo, esto no quiere decir que no haya interés por parte de los neoplatónicos en la gramática o la retórica. A título de ejemplo, Guthrie lista al menos doce obras de Porfirio sobre gramática y retórica<sup>62</sup>; Siriano, maestro de Proclo, escribió unos comentarios a las obras retóricas de Hermógenes<sup>63</sup>; Proclo escribió una *Crestomatía* a modo de manual de estilo literario<sup>64</sup>. En general, se considera que forman parte de un tipo de razonamiento, el retórico y el poético, cuyo estudio principal corresponde al curso aristotélico —como se puede ver en su reconstrucción posterior— y a los primeros estadios del platónico.

Mayor importancia tiene la dialéctica en la influencia y desarrollo del currículum. La dialéctica, ya desde la obra del propio Plotino, tiene el carácter de una ciencia vinculada con la ontología, que permite al estudiante ir ascendiendo

---

<sup>60</sup> Para el estudio detallado de las artes liberales, Cf. MARROU, H. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 1985, pp. 200-270, especialmente p. 233 ss.; GIACONE, R. «Arti liberali e classificazione delle scienze». *Aevum* 48, 1974, pp. 58-72.

<sup>61</sup> Cf. BALLARD, E.G. *Philosophy and the Liberal Arts*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic, 1989, pp. 93-112.

<sup>62</sup> Cf. GUTHRIE, K. S. «The writings of Porphyry». En: Porfirio. *Launching-Points to the Realm of Mind*. Op. Cit. pp. 91-95.

<sup>63</sup> Cf. SIRIANO. *In Hermogenem Commentaria*. Leipzig: Teubner, 1892.

<sup>64</sup> Cf. SEVERYNS, A. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. París: Librairie E. Droz, 1938.



paulatinamente por la escala de los entes. En *Enéadas* I. 3, trata precisamente sobre la dialéctica. En él expone tres vías de acceso a los inteligibles que son casi tres clasificaciones de estadios del filósofo: el músico, el amante y el filósofo. El músico obtiene la contemplación a través de las armonías y los sonidos y ritmos. Mediante la abstracción de estos elementos se eleva hasta los principios y las proporciones y la belleza de dichos principios. Desde aquí se eleva hasta la armonía inteligible y desde aquí hasta la idea de Belleza<sup>65</sup>. El amante, que es el estadio siguiente, contempla la belleza en los cuerpos y mediante abstracción se remonta hacia los inteligibles<sup>66</sup>. Es posible que la abstracción de la belleza de los cuerpos incluya la abstracción efectuada en la geometría. Se aprecia que Plotino relaciona estas dos disciplinas del *quadrivium* con la dialéctica, pues esta se ocupa del proceso de abstracción básico. Respecto al filósofo, le corresponde el aprendizaje de las matemáticas para acostumbrarse a lo inmaterial, y a continuación, el de la dialéctica:

“Es la parte más valiosa de la filosofía. No debe pensarse que es sólo una herramienta que emplea el filósofo. No son simplemente teorías y reglas, sino que trata sobre las cosas y lo seres reales son un tipo de materia. Sigue un método y posee las cosas reales y sus teorías. Conoce lo falso y el sofisma incidentalmente, como otro produce, y juzga lo falso como algo ajeno a la verdad, conociendo cuando alguien trae algo contrario a la regla de la verdad. No conoce las proposiciones —son letras— pero conociendo la verdad conoce lo que llaman proposiciones y, en general, los movimientos del alma, lo que afirma y lo que niega, y si afirma lo mismo o niega algo más, y si las cosas son diferentes entre sí o las mismas (...) Así que la dialéctica es la parte valiosa. La filosofía tiene otras partes. También examina la física con ayuda de la dialéctica, ya que las otras disciplinas emplean la aritmética para ayudarse, pero la física es más cercana a la dialéctica. Del mismo modo, la ética emplea la dialéctica contemplativa, junto con las virtudes y los ejercicios respectivos. Las virtudes intelectuales toman principios de la dialéctica como posesión propia, aunque se ocupan más de los principios que proceden de lo superior. Las otras virtudes

<sup>65</sup> PLOTINO. *Enneads* I. 1-9. Op. Cit. I.3, 1.

<sup>66</sup> *Ibid.* I.3, 2.

aplican el razonamiento a las experiencias y acciones particulares, pero la sabiduría práctica es un tipo de razonamiento superior relativo a los universales (...) La dialéctica y la sabiduría teórica proporcionan todo lo que emplea la sabiduría práctica. ¿Pueden existir las formas inferiores de virtudes sin dialéctica y sabiduría? Pueden, pero sólo incompletas y defectuosas<sup>67</sup>.

La lógica, la ética y la física son dependientes de la dialéctica. Estas son precisamente las tres primeras fases del curso aristotélico del currículum post-Jámblico. Por lo demás, hasta las virtudes mismas tienen dependencia de la dialéctica en sus fases más elevadas. Esto también puede tener una repercusión en el currículum posterior, pues el curso preliminar prescinde expresamente de la demostración dialéctica, por ser una fase formativa previa a la filosofía propiamente dicha.

Dónde más claro queda el carácter de ejercicio para remontarse por los planos ontológicos es en el siguiente pasaje:

“Es la ciencia capaz de tratar modo racional y ordenadamente sobre cada cosa, decir qué es y cómo se diferencia de las demás y qué tiene en común con ellas, en qué grupo de seres entra cada una, si realmente es lo que es, cuántos son los seres existentes y cuántos los no existentes, diferentes de los seres reales. Trata lo que es bueno y no bueno y los seres clasificados bajo el bien y su opuesto, qué es lo eterno y lo no eterno, dando conocimiento sobre todo y no simple opinión. Terminando su paso por lo sensible, accede al mundo del intelecto y allí se emplea, arrojando toda falsedad y alimentando el alma, en lo que Platón llama «la llanura de la verdad», empleando este método divisivo para distinguir las Formas y para determinar la naturaleza esencial de cada ser, y para hallar los géneros primarios, entrelazando con el intelecto lo relativo a estos, hasta que atraviesa todo el mundo inteligible y desatando la estructura de este mundo mediante el análisis, vuelve a su punto de partida. Entonces, guardando

---

<sup>67</sup> *Ibid.* 1.3, 5-6.

silencio, porque está silente mientras permanece allí, no se ocupa de nada más salvo de la contemplación, habiendo llegado a la unidad”<sup>68</sup>.

La dialéctica, según Plotino, recorre absolutamente todos los órdenes del ser valiéndose de herramientas como la síntesis y el análisis. Se remonta desde lo sensible hasta lo inteligibles y desde lo inteligibles hasta lo Uno. El modo en que está expresado el pasaje, que culmina en la contemplación silenciosa de la unidad tras haber conocido las esencias de los seres y los géneros primarios, indica claramente un carácter de ejercicio filosófico en el que debe emplearse quien desee ser filósofo. A lo largo de la reconstrucción curricular se examinarán esta clase de ejercicios.

Esta concepción de las siete artes liberales y particularmente de la dialéctica, ya se encuentra en el ámbito intelectual de la transición del medioplatonismo al neoplatonismo. Así, por ejemplo, se observa con total claridad en la obra del platónico cristiano Clemente de Alejandría, muy cercano en el tiempo a Plotino y contemporáneo de Ammonio Saccas. En opinión de Witt, no hay motivo para suponer que ambos hombres, ilustres en Alejandría, no tuviesen noticia el uno del otro<sup>69</sup>. Merece la pena comparar las similitudes entre la concepción dialéctica de Plotino y la de Clemente, para mostrar como parece ser una tradición propia de la formación del pensamiento neoplatónico.

En los *Stromata*, Clemente dedica varios capítulos al análisis detallado y pormenorizado de cada una de las materias. La lógica es propia del discernimiento, pues enseña a distinguir los géneros y las especies. La abstracción intelectual es propia del aprendizaje del *quadrivium*: geometría, aritmética, música y astronomía. Todas estas actividades son preparatorias para la *gnosis*, que en Clemente Alejandrino equivale al conocimiento contemplativo por intuición directa:

“Él se dedica a las actividades que le preparan para la *gnosis*, tomando de cada disciplina su contribución a la verdad; así, busca la proporción en las

---

<sup>68</sup> *Ibid.* 1.3, 4.

<sup>69</sup> Cf. WITT. R. E. «The Hellenism of Clement of Alexandria». *The Classical Quarterly* 25, 3-4, 1931, pp. 195-204.

armonizaciones de la música; en la aritmética observa los aumentos y disminuciones de los números, las relaciones entre unos y otros y cómo la mayoría de las cosas se encuentran sometidas a cierta proporción aritmética; en la geometría contempla la esencia misma en cuanto tal, y se acostumbra a concebir un espacio continuo y una esencia inmutable, distinta de los cuerpos de aquí abajo. De igual manera, desde la astronomía se eleva por encima de la tierra, alcanza con el entendimiento las alturas del cielo y gira al mismo tiempo con la esfera, descubriendo siempre las cosas divinas y su mutua sinfonía; desde estas cosas partió Abrahán para remontarse hacia la gnosis del creador. No obstante, también el gnóstico se aprovechará de la dialéctica para describir las divisiones de los géneros en especies y alcanzará la distinción de los seres. Incluso llegará a tocar lo primero y simple. En verdad, como los niños respecto de los espantajos, la mayoría teme a la filosofía griega, no sea que les engañe”<sup>70</sup>.

De modo cristianizado, en Clemente se observa esta tendencia ascendente propia del incipiente neoplatonismo. El paralelo es mucho mayor en el estudio concreto de la dialéctica, a cuyo aprendizaje se le otorgará gran importancia en el posterior neoplatonismo:

“También, conforme afirma Platón en *El Político*, la dialéctica es la ciencia de la manifestación de los seres; adquirida por el prudente, no es para decir o hacer algo respecto de los hombres, como hacen ahora los dialécticos, ocupados en aspectos sofísticos; sino para poder decir lo que es grato a Dios, hacer lo que Él desea, y todo según sus posibilidades. La verdadera dialéctica, mezclada con la verdadera filosofía, al examinar la realidad sabe distinguir las Dominaciones y las Potestades; luego trasciende poco a poco junto a la Esencia suprema, con ánimo de estar más allá, junto al Dios de los cielos; da a entender, no un conocimiento empírico de las cosas mortales, sino una ciencia de las

---

<sup>70</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata VI-VIII*. Madrid: Ciudad Nueva, 2005, VI, 80,1-4.

realidades divinas y celestes, a la cual acompaña también el uso particular de las cosas humanas en las palabras y en las acciones”<sup>71</sup>.

Parece que la división entre géneros y especies permite una especie de ascenso conceptual desde las cosas particulares hasta el Uno divino. De hecho, previamente es capaz de distinguir hasta los órdenes angélicos. La dialéctica pasa a concebirse como un aprendizaje místico, vinculado con las realidades divinas y la manifestación de las cosas, cabe suponer que en contraposición con la apofaticidad de la esencia divina, que no es manifestada. La dialéctica permitiría agotar la vía catafática antes de acceder a la apofática, pues como se ha visto, “trasciende hasta la esencia suprema”.

Vemos aquí recogida la misma metodología sobre la dialéctica expresada por Clemente. Permite reconocer lo que está en el Ser y lo que está más allá del ser, recogiendo la distinción entre lo apofático y lo catafático. En cuanto al contenido de la disciplina, además de lo ya apuntado, observa Clemente:

“Esta misma prudencia dialéctica es capacidad de discernimiento respecto de lo inteligible, demostración de lo que inconfundible y manifiestamente corresponde a cada ser; es la capacidad para distinguir los [distintos] géneros de las cosas, descendiendo hasta lo más particular, logrando que cada ser aparezca en su particular pureza. De ahí que ella sola conduce de la mano hacia la verdadera sabiduría, que es una facultad divina, concedora de los seres en cuanto tal, poseedora de la perfección y desprovista de toda pasión”<sup>72</sup>.

Respecto a las matemáticas, se ha mencionado que su orden es previo a la dialéctica, pero parece que más bien se refiere a la dialéctica contemplativa de los seres y las partes superiores, o al menos así lo entenderán los neoplatónicos posteriores, que asignarán el estudio de la demostración lógica en un orden anterior al del programa matemático. En cualquier caso, se conciben como un ejercicio para el entrenamiento

---

<sup>71</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII*. Op. Cit. VI, 176,3-177,1.

<sup>72</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996, I, 178,1. 7.

contemplativo. Plotino lo declara expresamente hablando del filósofo: “Deben dársele estudios matemático para entrenarlo en el pensamiento filosófico y acostumbrarlo al conocimiento de lo incorpóreo”<sup>73</sup>.

Por otra parte, el propio Plotino se entregó con ardor al estudio de los campos matemáticos, como dice Porfirio: “Además, no le era desconocida ninguna especulación geométrica, ni tampoco de aritmética o mecánica u óptica o música, aunque no estaba preparado para hacer un estudio profesional de las mismas”<sup>74</sup>. Esto es común entre los restantes neoplatónicos. Porfirio escribió sobre astronomía y proporciones armónicas<sup>75</sup>. Proclo escribió un Comentario al los Elementos de Euclides, dónde cita exactamente la opinión de Plotino sobre la matemática como ejercicio. Además, expone su utilidad para todas las partes de la filosofía: para la teología, por las propiedades suprasubstanciales de los números y porque según los pitagóricos son una iniciación al dogma divino; en la física, porque todo el universo está construido según un sistema de proporciones; en la política, porque mide el momento de la acción, las revoluciones del cosmos y los números propios de la generación; en la ética, porque vuelve armoniosas nuestras costumbres, que están sujetas a medida por exceso y por defecto; en todas las demás disciplinas, porque la toman como modelo para medidas y movimientos<sup>76</sup>.

#### 5.4. Neoplatónicos latinos posteriores.

En cualquier caso, la pervivencia en occidente del orden de estudio de las artes liberales es la principal estructura que resulta posible atestiguar entre los autores latinos cercanos al neoplatonismo. Entre los autores independientes fuertemente influidos por el neoplatonismo suele listarse a Mario Victorino, Macrobio, Calcidio, Boecio, Marciano Capella y San Agustín, entre otros. Buena parte de ellos tienen influencias cristianas, que amalgaman con la filosofía neoplatónica. La mayor parte están bajo la influencia de Plotino y Porfirio. Aunque sus obras no permiten la reconstrucción concreta de un currículum o de un orden de estudio más allá del trivium y el

---

<sup>73</sup> PLOTINO. *Enneads I. 1-9*. Op. Cit. I.3.3.

<sup>74</sup> EDWARDS, M. *Neoplatonic Saints*. Op. Cit. p. 24.

<sup>75</sup> GUTHRIE, K.S. Vid. Supr. Loc. Cit.

<sup>76</sup> PROCLO. *Comento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Pisa: Giardini Editori e Stampatori in Pisa, 1978. pp. 40-43

quadrivium, se examinarán sintéticamente algunos aspectos de la posible herencia de la escuela de Roma.

Mario Victorino (s. V), La mayor parte de la producción que nos ha llegado son tratados teológicos cristianos. Destaca *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, un comentario a *De Inventione* de Cicerón, dónde hace una breve alusión a las virtudes cardinales:

“La virtud tiene cuatro partes, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La prudencia es el conocimiento en todo momento de las cosas buenas y malas. La justicia es el hábito del ánimo así informada por que el que se le asigna una dignidad con todos los méritos. La fortaleza es la meditada aceptación de los peligros y soportar los esfuerzos. La templanza es la victoria y el pudoroso dominio del ánimo sobre las cosas inútiles y deshonestas”<sup>77</sup>.

La mención no permite establecer una concomitancia clara, porque la mención de las virtudes cardinales no necesariamente tiene por qué venir del neoplatonismo, pero es bastante probable que indique cierta influencia continuada en este sentido. Por otra parte, las restantes obras no teológicas son sobre gramática: *Ars Grammatica*. Sobre retórica y lógica, comentarios a los diálogos de Cicerón, un comentario a la *Tópica* de Cicerón y una traducción de *Sobre la interpretación* de Aristóteles, todos perdidos. Tradujo obras de Porfirio y Plotino al latín, aunque no se han conservado, salvo unos fragmentos de su traducción de la *Isagoge* de Porfirio. *De definitionibus*, *De Syllogismis hypoteticis*, también perdidos<sup>78</sup>.

Parece como si estuviese creando un embrión de corpus curricular estructurado sobre el esquema del trivium. Si esto fuese así, toma algunos textos de Cicerón como equivalente latino de la obra aristotélica correspondiente, como la *Tópica* o el *De inventione*. La traducción de la *Isagoge* de Porfirio y de *Peri Hermeneias* parece apuntar en este sentido. Es comprensible que el idioma fuese el principal inconveniente para una

<sup>77</sup> HALM, K. (ed.). *Rhetores latini minores*. Leipzig: In Aedibus B. G. Teubneri, 1863, p. 156.

<sup>78</sup> Cf. BRUCE, F.F. «Marius Victorinus and His Works», *The Evangelical Quarterly* 18, 1946, pp. 132-153.

estructuración curricular en el occidente latino, por lo que se centraría en salvar la brecha lingüística mediante traducciones y el recurso a Cicerón.

En este mismo sentido apunta Macrobio (Ss. IV-V), autor del influyente Comentario al sueño de Escipión, donde parafrasea un fragmento de la República de Cicerón. Distingue, siguiendo fielmente a Porfirio, los cuatro tipos de virtudes: políticas, purificadoras, contemplativas y ejemplares<sup>79</sup>. Están dispuestas en un orden de ascenso ontológico desde la vida social hasta la contemplación de las ideas arquetípicas en la mente divina, lo que indica la pervivencia en occidente del esquema original de virtudes anterior a la reforma de Jámblico. Además, la influencia neopitagórica es importante en la obra. Por lo demás, comentar el Sueño de Escipión parece un intento de buscar un Timeo a la latina, partiendo de nuevo de la autoridad de Cicerón como filósofo romano. Lo cierto es que el Timeo parece haber ejercido un papel bastante importante en el occidente latino, pues el propio Porfirio escribió un comentario que no ha llegado. En este mismo sentido cabe interpretar el famoso Comentario al Timeo de Calcidio. Este texto además presenta una peculiaridad, y es que comienza citando el discurso Ad Demonicum del orador Isócrates<sup>80</sup>. Ahora bien, como se examinará durante el curso preliminar, los textos de Isócrates se empleaban en la fase de instrucción de las escuelas neoplatónicas. Esto puede ser un indicio de que, bien estos textos se estudiaban también en occidente, bien de que el propio Calcidio se había instruido en una de las escuelas orientales. En cualquier caso, lo que está claro es que el Timeo ocupaba un papel realmente importante en el neoplatonismo occidental.

Por su parte, Marciano Capella (s.V) escribió *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. En ésta obra se elabora un plan de estudios basado en el aprendizaje de las siete artes liberales: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música. El género es la narración alegórica, muy adecuada a los postulados del platonismo. Sin embargo, más allá de atestiguar una posible influencia de Jámblico, el texto no especifica nada sobre un posible orden curricular en el neoplatonismo latino, más allá de

---

<sup>79</sup> MACROBIO. *Comento al Sogno di Scipione*. 8.5-8. Milán: Bompiani, 2007, p. 309.

<sup>80</sup> CALCIDIO. *Timaeus. A Calcidio Translatus Commentarioque Instructus*. Londres-Leiden: In Aedibus Instituti Warburgiani Et E. J. Brill, 1975, p.5.



las artes liberales<sup>81</sup>. Por otra parte, esta obra tendrá una importantísima repercusión en la Edad Media.

Agustín de Hipona (354-430) reconoce su deuda con el neoplatonismo, que además inspira gran parte de su obra filosófica. Sigue el currículum del trivium y quadrivium. En el diálogo *De ordine*, menciona tales disciplinas como necesarias para la contemplación. Inicia una serie de introducciones a tales materias, que sólo completa parcialmente, sin especificar nada sobre textos de estudio y su orden curricular. Sin embargo, aparece un interesante paralelismo con Plotino:

“Al conocimiento de tales cosas nadie debe aspirar sin el doble conocimiento de la dialéctica y de la potencia de los números. Si aún esto les parece mucho, aprendan bien o la ciencia de los números o el arte de razonar bien. Si todavía les acobarda esto, ahonden en el conocimiento de la unidad numérica y de su valor, sin considerarla en la suprema ley y sumo orden de todas las cosas, sino en lo que cotidianamente sentimos y hacemos. Se afana por esta erudición la misma filosofía y llega a la unidad, pero de un modo mucho más elevado y divino. Dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro, aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, conviene a saber: para conocer los dos mundos y el mismo principio de la universalidad de las cosas, cuya verdadera ciencia consiste en la docta ignorancia. Siguiendo, pues, este orden, el alma consagrada ya a la filosofía, primeramente examínase a sí misma, y si está persuadida ya por la erudición de que la razón es una fuerza propia, o de que ella misma es la razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números o que no es más que un número ella misma, entablará consigo este coloquio (...) Luego, lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; más cuando analizo, la

---

<sup>81</sup> Cf. MARCIANO CAPELLA. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. II. New York: Columbia University Press, 1977.

busco purificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra. En aquella se prescinde de todo elemento extraño; en esta se recoge todo lo que le es propio para lograr una unidad perfecta y total”<sup>82</sup>.

Este pasaje recoge algunos de los elementos mencionados del plan de la escuela de Roma. En primer lugar, la dialéctica y la matemática aparecen como disciplinas necesarias para el conocimiento de las cosas y elevarse en la filosofía. Además se distinguen dos partes en la filosofía, el conocimiento de sí y el conocimiento de nuestro origen divino. El primero es de aprendices y el segundo para avanzados. Recuerda a la distinción entre filosofía práctica y teórica, pero también parece una teoría semejante a la del retorno a sí mismo y el retorno a lo divino de Proclo. Por último, la parte final donde habla del proceso de análisis y síntesis, en clara vinculación con la dialéctica, recuerda sobremanera a la concepción sobre la misma de Plotino, como instrumento ascendente con el que se culmina en la unidad total.

Boecio (480-525 d.C.), es el autor de mayor relevancia. Estudió en la escuela de Atenas, de modo que conocía el ambiente de las academias neoplatónicas. Su interés recae en la lógica y dialéctica, puesto que comenta buena parte de los tratados lógicos de Aristóteles, de uso en el currículum neoplatónico. Dada la estructura de sus comentarios y la más que probable influencia de la escuela oriental, se analizan sus comentarios en el examen del currículum oriental.

En suma, las únicas conclusiones sobre el neoplatonismo latino a las que se puede llegar, son las siguientes:

- El estudio de las siete artes liberales parece absorber toda la estructuración curricular.
- El *Timeo* ocupaba un lugar importante.
- Se estudiaban —al igual que en oriente— obras de Aristóteles.
- La obra filosófica de Cicerón jugó un papel bastante importante, considerándosele probablemente como un Platón latino.

---

<sup>82</sup> SAN AGUSTÍN. «De Ordine» I, 2, c. 18. 48. En: *Obras de San Agustín*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, pp. 787-789.

- En el esquema de las virtudes se sigue el de Porfirio previo a la reforma de Jámblico.
- Quizá se conociesen o se estudiaran los discursos de Isócrates.
- Se mantuvo el estudio de la dialéctica y de la matemática como ciencias necesarias para el conocimiento de los entes, el retorno hacia uno mismo y el ascenso a la unidad divina.

## **6) RECONSTRUCCIÓN DEL CURRÍCULUM NEOPLATÓNICO.**

### **6.1. Curso introductorio.**

La existencia de un curso introductorio previo a las enseñanzas de Aristóteles no aparece mencionada explícitamente en los textos neoplatónicos. Sin embargo, las pruebas implícitas son abrumadoras, como la multitud de comentarios existentes sobre textos que no son ni aristotélicos, ni platónicos y que tienen una función claramente propedéutica, estando dirigidos al estudiante que acaba de comenzar sus estudios filosóficos. En este sentido hay también bastante unanimidad de los tratadistas contemporáneos. O'Meara afirma claramente la existencia de este curso preliminar, pero solamente lo analiza en las obras vinculadas con el posible aprendizaje de la política<sup>83</sup>. Además, O'Meara incluye el curso preliminar dentro de los denominados misterios menores. Consideramos que es preferible reservar este nombre exclusivamente para los estudios del curso aristotélico, puesto que Marino de Neápolis lo emplea para referirse exclusivamente al estudio de Aristóteles. Para Ilsetraut Hadot, la existencia de este curso preliminar se deriva de dos fuentes principales: una, la existencia de alusiones indirectas en los comentarios neoplatónicos a los textos aristotélicos en los que se habla de la necesidad de recibir una enseñanza preliminar de carácter no científico o demostrativo; otra, la existencia de comentarios neoplatónicos a

---

<sup>83</sup> O'MEARA, D.J. *Platonopolis, Op. Cit.* pp. 61-62; 65-66.

textos filosóficos ni platónicos ni aristotélicos. Concretamente, Hadot se centra en el comentario de Simplicio al *Manual* de Epicteto, preguntándose por el interés que tendría Simplicio en examinar y exponer, como claramente hace en el comentario, un texto claramente estoico, alejado de los habituales presupuestos del neoplatonismo<sup>84</sup>. En cualquier caso, tanto Hadot como O'Meara únicamente hacen referencia a tres textos como introductorios: los *Versos áureos* de Pitágoras, el *Manual* de Epicteto y los discursos de Isócrates, dejando fuera las biografías, las propedéuticas y la mayor parte de los textos sobre pitagorismo, entre otros.

Respecto a las fuentes primarias, en Jámblico aparece una alusión directa a la necesidad de cierta instrucción anterior a la filosofía: “Del mismo modo, antes de los grandes misterios se deben enseñar los pequeños, y antes de la filosofía se debe dar formación”<sup>85</sup>. Aquí se afirma claramente que hay un aprendizaje formativo antes del aprendizaje de la filosofía. Sin embargo, se puede leer este pasaje de otro modo. Se ha visto en la introducción general al plan de estudios como el curso aristotélico eran los “misterios menores” y el curso platónico eran los “misterios mayores”. La mención proviene de la escuela de Proclo, que sin embargo se caracteriza por preservar con bastante exactitud la tradición proceden de Jámblico. En este caso, podría entenderse esta cita como diciendo que antes del estudio de la obra platónica, se debe estudiar la obra aristotélica, y que antes del estudio de la filosofía en sí (que serían estos dos cursos) se debe aprender la formación para la filosofía, esto es, el curso preliminar.

Por otra parte, un fragmento de Simplicio, en el *Comentario a las Categorías*, menciona expresamente la necesidad de una instrucción previa antes de abordar la obra ética de Aristóteles:

“Algunos nos instruyen con los escritos éticos, porque dicen que los instrumentos pertenecen a la categoría de las cosas intermedias, y es posible usarlos bien o mal, tal y como queda claro con la mayoría de los sofistas y los retóricos. Así, quienes van a usar los instrumentos primero necesitan un modo de vida moderadamente dispuesto, porque el conocimiento de la filosofía no es

<sup>84</sup> HADOT, I. «Introduction Générale». En: Simplicio. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Países Bajos, Brill, 1996. Pp.51-60.

<sup>85</sup> JÁMBLICO. *Summa Pitagorica*. Milán: Bompiani, 2012, p.308.

como el de la arquitectura o la navegación, sino que más bien tiene que ver con la vida misma. Primero requerimos el entrenamiento que proporcionan las obras éticas, en las que recibimos las enseñanzas éticas no demostrativamente, sino en conformidad con la opinión correcta, de acuerdo con los conceptos naturales innatos que tenemos respecto a las cosas. Si las *Éticas* de Aristóteles fueran meramente catecismos hortatorios sin demostración, del tipo que suelen emplear los pitagóricos, debería ser correcto comenzar con ellas para dar un entrenamiento preliminar a nuestro carácter. Si, no obstante, Aristóteles transmitió estas cosas también siguiendo el método científico de divisiones y demostraciones, ¿cómo podemos esperar hacer algún progreso al aproximarnos a estos escritos sin los métodos demostrativos? Quizá, alguna instrucción ética previa es necesaria al fin y al cabo, porque no debería transmitirse por medio de los escritos éticos de Aristóteles. Más bien, mediante una habituación no escrita y exhortaciones no técnicas, que rectifican nuestro carácter por medios escritos y no escritos. Sólo entonces necesitaremos el método lógico y demostrativo. Después de tales estudios, seremos capaces de comprender los discursos científicos sobre la ética, así como aquellos pertenecientes a la teoría de los seres, de modo científico”<sup>86</sup>.

El razonamiento de Simplicio viene a ser el siguiente: El estudiante de filosofía debe comenzar con el aprendizaje de la ética antes que de la lógica, ya que la filosofía es una especie de forma de vida. Ahora bien, si todavía no se ha aprendido la lógica, no se podrán analizar tampoco debidamente las obras éticas de Aristóteles, que ya incluyen un tipo de demostración basada en la lógica deductiva. Por consiguiente, hace falta algún tipo de instrucción ética previa anterior al estudio de Aristóteles. Además, da las características de esta instrucción previa: debe mover al estudiante a la adquisición de hábitos éticos y deben ser exhortaciones no técnicas. Pero antes, precisamente, ha mencionado un ejemplo bastante iluminador de este tipo de exhortaciones no técnicas, como son los catecismos pitagóricos. Sólo después de una rectificación básica del

---

<sup>86</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle's Categories 1-4*. Great Britain, Cornell University Press, 2003, p.21.

carácter del estudiante, se podrá acceder a los estudios de lógica, luego a los éticos y luego a los ontológicos, basados ya en la demostración científica.

Simplicio afirma la necesidad de un curso preliminar basado en textos como los pitagóricos. Es bastante significativo que esto lo expone al principio de su *Comentario sobre las Categorías*, que es el primer libro que se estudia en el curso aristotélico, como se verá más adelante. Es decir, ante estudiantes que, muy verosímilmente, venían ya de haber estudiado este curso preliminar. El testimonio cobra mucha más fuerza por provenir de Simplicio, que había escrito el ya mencionado *Comentario al Manual de Epicteto* para que sirviera como texto de estudio básico.

El curso preliminar, por tanto tiene carácter de entrenamiento y habituación, basado en medios escritos y no escritos. Cuáles son estos medios escritos y cuál era su propósito formativo, se examinará a continuación. Ahora bien, ¿cuáles son estos medios no escritos que se empleaban en la formación curricular? Probablemente se trate de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, ampliamente investigados por Pierre Hadot<sup>87</sup>. Concretamente, menciona varias listas procedentes del medioplatonismo, recogidas por Filón de Alejandría. El total de los ejercicios recogidos son investigación, examen profundo, lectura, escucha, atención, dominio de sí, indiferencia por las cosas indiferentes, meditación, terapias de las pasiones, el recuerdo del bien, el cumplimiento de los deberes<sup>88</sup>. Bien parece posible que el neoplatonismo pudiese heredar esta tradición, sobre todo dada la gran autoridad que en la antigüedad poseían los escritos de Filón de Alejandría, que llegaban a ser comparados a los del propio Platón. Además, buena parte de las exhortaciones que se hacen en los comentarios del curso preliminar pueden interpretarse en este sentido de los ejercicios.

Respecto de los medios escritos, en la presente investigación, se procederá al examen de los textos que, verosímilmente, formaban parte de este curso preliminar, extendiéndolo a todos los textos posibles y no únicamente a aquellos relacionados con un área temática específica, como hace O'Meara respecto de la enseñanza de la política.

---

<sup>87</sup> Cf. HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Paris, Études Augustiniennes, 1987.

<sup>88</sup> *Ibid.* pp.18-19.

### 6.1.2. El género biográfico en el neoplatonismo.

Dentro de la formación del filósofo neoplatónico, se concedía una especial importancia al género de la biografía. Naturalmente, no se trata de una innovación tardía, sino que parece ser una tradición goza de continuidad a lo largo de todo el desarrollo platónico. Ya en la obra del propio Platón aparecen fragmentos biográficos de su maestro Sócrates. Este parece ser el caso de la *Apología de Sócrates*. En ella, Platón relata en primera persona la defensa de sí mismo que Sócrates hizo en el juicio ante el Areópago. Claramente, la intención de la obra es exonerar a la figura de Sócrates, pero también contiene elementos biográficos orientados a la filosofía, como la parte de la indagación sobre el oráculo pítico de que nadie era más sabio que Sócrates<sup>89</sup>. Bien es cierto que aquí lo referente al periplo vital de Sócrates se encuentra limitado a lo relacionado con las acusaciones de Anito y Meleto, de modo que prevalece el tono apologético. Sin embargo, la propia narración de su defensa es ya un fragmento biográfico que puede llevar una intención mimética, mostrando al lector como actúa un filósofo en un momento tan importante.

Más clara resulta la intención en el discurso de Alcibíades al final de *El Banquete*<sup>90</sup>. Aquí se muestra el carácter de Sócrates, no sólo en el ámbito amoroso, —tema principal de la obra—, sino también en cuanto a su participación bélica en la batalla de Potidea (220e), su carácter, sus cualidades físicas, su capacidad de aguantar tanto ante el cansancio como ante la bebida, etc. Por eso dice Alcibíades:

“Es cierto que en otras muchas y admirables cosas podría uno elogiar a Sócrates. Sin embargo, si bien a propósito de sus otras actividades podría decirse lo mismo de otra persona, el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración. Como fue Aquiles, en efecto, se podría comparar a Brásidas ya otros, y, a su vez, como Pericles a Néstor y Antenor —y también hay otros—; y de la misma manera se podría comparar también a los demás. Pero como es este hombre, aquí presente

---

<sup>89</sup> PLATÓN. «*Apología de Sócrates*» 21a-22e. Seguimos la edición: Platón. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

<sup>90</sup> PLATÓN. «*El Banquete*» 215a-223a. Seguimos la edición: Platón. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos que tal vez se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros”<sup>91</sup>.

Este pasaje es muy interesante porque resume buena parte de la actitud platónica frente a la biografía. Hay actividades que parecen ser comunes, y otras donde resalta la originalidad de la persona. Es posible la comparación del carácter y vida de las personas, pero tiene que haber un elemento común entre ellos. Por ejemplo, Brásidas es comparable, —quizá podría decirse incluso mensurable—, con Aquiles, porque ambos eran militares. Pericles es comparable a Néstor y Antenor por sus cualidades políticas, concretamente por el modo de aconsejar. Finalmente, en esta búsqueda es donde se subraya también la originalidad de Sócrates, puesto que en la comparación no se encuentra a nadie que se le parezca, tanto al individuo como a sus discursos.

Apunta aquí una cuestión que tendrá gran importancia en toda la tradición platónica, y que probablemente también dejará en herencia al aristotelismo: La comparación de vidas y de caracteres. Un propósito ético, pero también mimético, subyace bajo esta concepción. El libro de los *Caracteres* de Teofrasto, sin ser propiamente biográfico, sí que presenta paralelos. Teofrasto plasma en su obra arquetipos de carácter, normalmente viciosos. A diferencia de la biografía, no se centra en sujetos determinados, sino que parece estar en un grado superior de abstracción, ascendiendo desde las cosas concretas para alcanzar prototipos de carácter genéricos. Al igual que en los esbozos biográficos de Sócrates, hay una intención filosófica en los *Caracteres*. Además del grado de abstracción, marcan como hitos en el sendero ético para identificar los vicios por exceso, ilustrando así la teoría ética de la metriopatía aristotélica.

El interés por comparar periplos vitales perduró en la tradición platónica. En el medioplatonismo nos encontramos con el caso evidente de Plutarco. Las *Vidas Paralelas* forman parte de esta tradición biográfica comparativa, verosímilmente con

---

<sup>91</sup> PLATÓN. *El Banquete*, 221c-221e.



propósitos filosóficos. El propio Plutarco declara que su pretensión es escribir caracteres:

“No son historias lo que yo escribo, sino vidas, y en los hechos más ilustres no siempre hay una manifestación de la virtud o del vicio, sino que algo ligero como una frase o un chiste revelan más el carácter que batallas en las que caen miles, o que los mayores armamentos o asedios de ciudades. En consecuencia, igual que los pintores dotan de parecido a sus retratos por la cara y la expresión de los ojos, donde el carácter se muestra, pero tiene muy poca relación con otras partes del cuerpo, así yo también debo centrarme en los signos del alma en los hombres, y mediante estos retratar la vida de cada uno, dejando a los demás la descripción de sus mayores hazañas”<sup>92</sup>.

Aquí se observa claramente expresada la idea de biografía de la tradición anterior. No interesa tanto la cronología ni los hechos como el retrato del carácter. Por eso interesan más anécdotas y detalles no tan vinculados con la historia general o con el devenir de los acontecimientos importantes. Al fin y al cabo, se trata de manifestar la virtud y el vicio en cada uno de los personajes que retrata, los signos del alma en los hombres, porque esto es lo que diferencia la vida de la historia. Hay, por tanto, una intención filosófica de temática ética. La narración de la vida de otras personas nos permite conocer los caracteres, los vicios y las virtudes, para rechazar los primeros y tener un modelo en las segundas. Precisamente por esto, sigue Plutarco el modelo comparativo del *Banquete* haciendo una comparación vital por pares temáticos: oradores (Demóstenes y Cicerón); militares (César y Alejandro), etc. Plutarco resalta conscientemente esta intención, pues escribe capítulos comparativos de resumen de pares de vidas, donde subraya las semejanzas y diferencias entre ambos una vez descrito el carácter de cada uno. Las vidas, para nuestro autor, tienen una intención didáctica. Se

---

<sup>92</sup> PLUTARCO. *Lives, Volume VII: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. p.225

puede aprender de ellas. Desde luego, con esta intención las veremos surgir en el neoplatonismo.

Partiendo de estos antecedentes, la tradición biográfica filosófica recibió un fuerte empuje, ya desde los mismos comienzos del neoplatonismo. Porfirio escribió una *Vida de Plotino* como introducción a la edición de las *Enéadas*. En ella narra su propia experiencia personal en la escuela. El texto, aunque un tanto disperso en su estructura, parece susceptible de tener cierta gradación ascendente. Así, empieza hablando de cómo era Plotino físicamente, su salud, su compostura, etc. A continuación trata el modo en que se comportaba en la escuela, los libros que escribió y cómo daba las clases. Más adelante, menciona su anhelo de purificación y la relación con su démon. Finalmente alcanza el cenit con un oráculo divino acerca de Plotino, las cuatro experiencias de unión con la divinidad inefable<sup>93</sup>.

Estos cuatro momentos podrían estar dispuestos conforme al esquema de virtudes ya mencionado, que proviene de Porfirio. Cabe recordar que distingue cuatro géneros de virtudes: Políticas, catárticas, teoréticas y paradigmáticas, que se corresponden respectivamente con cuatro actividades: Refrenar las pasiones, purificación de las pasiones, actividad intelectual libre, conjunción con el intelecto. Los agentes de las mismas también son cuatro: El hombre virtuoso, el démon, Dios y el Padre de los Dioses. Es posible que esta disposición inspire determinados aspectos de la *Vida de Plotino*. En cualquier caso será de suma importancia en el neoplatonismo posterior, como veremos.

Además de su obra sobre Plotino, Porfirio también escribió una *Vida de Pitágoras*. La escuela pitagórica — pasada por el tamiz del neopitagorismo del s. II d.C.— es una de las principales influencias, a juzgar por el interés que muestran los propios autores neoplatónicos. La *Vida de Pitágoras* de Porfirio era, al parecer, el primer libro de una historia de la filosofía<sup>94</sup>. Es significativo que para aprender historia de la filosofía, Porfirio considerase relevante el conocimiento de la vida de los filósofos. Por lo demás, conocida es la veneración a la figura del maestro en la escuela pitagórica, cosa que motivaría el interés biográfico. Además, es posible que el propio Platón, que

<sup>93</sup> Cf. EDWARDS, M. *Neoplatonic Saints*. Op. Cit, pp.1-58.

<sup>94</sup> PERIAGO LORENTE, M. «Introducción» en Porfirio, *Vida de Pitágoras*. Madrid, Gredos, 1987, p. 11.

experimentó alguna influencia del pitagorismo, aplicase a Sócrates este interés por la figura del maestro.

¿Qué propósito académico otorgaba Porfirio a las biografías? En ambos casos tenían carácter introductorio. La *Vida de Plotino* era una introducción a las *Enéadas*; de hecho, es aquí precisamente donde Porfirio explica la estructura que ha dado a la obra plotiniana<sup>95</sup>. Es posible que de aquí se derive la costumbre posterior en las escuelas de colocar la biografía del filósofo correspondiente antes de estudiar un ciclo relativo a sus obras.

Jámblico, alumno díscolo de Porfirio, continúa con la tendencia. En primer lugar, también escribe una *Vida Pitagórica*. Esta, formaba parte de un conjunto de varias obras que tenían como propósito ser una introducción a la filosofía pitagórica. Originalmente, constaba de diez libros, de los que sólo nos han llegado cuatro —*Vida de Pitágoras*, *Protréptico*, *Ciencia común matemática* y *Comentario a la aritmética de Nicómaco*— y los otros seis se han perdido. De un primer vistazo, se observa que de nuevo se repite el patrón de emplear la biografía del maestro como preludeo a los temas filosóficos, considerándola como parte de la propia filosofía. Muy probablemente, Jámblico heredase esta metodología de su maestro Porfirio.

Además, desarrolla el marco teórico de esta práctica biográfica. En la *Epístola a Sópatro*, tratando el tema de educar a los niños, dice:

“Lo primero de todo, mediante los sentidos, en las personas del padre, la madre, el tutor y el profesor, se establecen modelos de acciones nobles, en orden a que los niños, al contemplarlas, puedan esforzarse para asimilarse a ellas. Entonces, por medio del entrenamiento, se les conduce a la nobleza y se les instilan buenas costumbres, mientras no sean capaces de hacerlo de forma razonada, mediante la familiarización con cuanto es noble, dirigiendo sus almas hacia lo mejor [...] Cuando han avanzado a este punto —y esto es algo que debería ser el preludeo de cualquier vida correctamente organizada— se les

---

<sup>95</sup> Cf. EDWARDS, M. *Neoplatonic Saints*. Op. Cit. pp. 47-53.

imbuye vergüenza por lo vulgar y emulación por lo que es noble, para que por medio de esto se alejen de todas las acciones vulgares y adquieran cierto disgusto instintivo por las mismas, mientras que se estimulan hacia las buenas acciones y adquieren un intenso celo para el logro de tales acciones”<sup>96</sup>.

Al comienzo del aprendizaje, según Jámblico, debe procederse mostrando modelos de acciones nobles en las personas. El alumno procede por familiarización y cercanía, ya que todavía no está en condiciones de hacerlo de modo científico y razonado. Se busca la emulación de la virtud y la huida del vicio. Se advierte una semejanza inmediata de este pasaje con el texto de Simplicio sobre el curso preliminar. Estaríamos hablando de una transmisión doctrinal dentro de las escuelas. Así, el género biográfico de la vida de los filósofos, probablemente ayudase al alumno de filosofía en la etapa puramente inicial, donde todavía no busca la demostración científica, sino simplemente la familiarización y emulación.

Puede parecer arriesgada esta extrapolación del modo de educar a los niños con el plan de estudios filosófico, pero es más que probable que este tipo de analogía estuviera en la mente de Jámblico. Conviene recordar que este fue el principal estructurador del plan de estudios para la formación del filósofo en el neoplatonismo. Resulta comprensible que las vidas de filósofos desempeñasen un papel importante en la etapa formativa inicial, teniendo en cuenta el modelo educativo que describe Jámblico para los niños. Ya se nos ha dicho que ese modo de proceder es el propio de toda vida rectamente ordenada, por lo que es también perfectamente extrapolable al género de vida filosófico.

La *Vida pitagórica* de Jámblico no se restringe al conocimiento por parte del alumno de los simples datos biográfico de Pitágoras, sino que más bien pretende ir acomodando la mente del lector mediante el ejemplo. Esto es especialmente patente cuando describe detalladamente el régimen de vida que llevaban los pitagóricos a lo

---

<sup>96</sup> JÁMBLICO. *The letters*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, p. 40.

largo de un día<sup>97</sup>. También comienza un tipo de instrucción en los símbolos y enigmas pitagóricos, lo que parece corresponderse con la alusión de Simplicio a los catecismos<sup>98</sup>.

Jámblico, además, alteró la clasificación de los géneros de virtudes de Porfirio por ambos extremos, buscando completar todos los grados del ser. Ya se ha visto como añade unas virtudes iniciales, físicas, comunes con los animales y adquiridas por nacimiento. Con posterioridad a las virtudes paradigmáticas, añade las teúrgicas, que supone la unificación del alma con los niveles más elevados de la realidad. Esta concepción debió resultar motivadora para los neoplatónicos tardíos, porque las posteriores biografías incidieron considerablemente en la división por géneros de las virtudes, así como el grado de estos géneros que alcanzó cada uno de los sujetos biografiados.

Por otra parte, en las biografías así consideradas se aprecia también una correlación con los *Prolegomena*, ya que probablemente también tenga relación con el concepto pedagógico de imitación mencionado en el cuarto argumento mencionado sobre la importancia del diálogo. Además, también se puede recurrir al quinto argumento, sobre mostrar lo abstracto en cosas concretas para facilitar la comprensión. Si la tradición que recogen los *Prolegomena* proviene de Jámblico, y así parece ser, entonces se estaría aplicando a las biografías el esquema exegético propio de los diálogos platónicos.

El esquema alterado por Jámblico, de seis grados de virtudes, tendrá éxito posteriormente, sobre todo en las biografías de Proclo e Isidoro, escritas respectivamente por Marino y Damascio, donde se aplica la clasificación de las virtudes jambliqueas para explicar la vida y progresos de los filósofos. Ya se ha visto la importancia didáctica las *Vidas de Pitágoras* de Jámblico y Porfirio, puesto que todas ellas parecen buscar edificar al alumno mediante la narración biográfica que propone a un personaje como un modelo de vida filosófica<sup>99</sup>.

La *Vita Procli* de Marino de Neápolis ilustra perfectamente el uso de la biografía filosófica como ejemplo vital para el lector. Otros biógrafos emplean un orden cronológico; otros se centran en un evento determinado y las circunstancias vitales que

<sup>97</sup> JÁMBLICO. *Summa Pitagorica*. Op. Cit. pp.154-156.

<sup>98</sup> *Ibid.* pp.158-160.

<sup>99</sup> Cf. O'MEARA. *Platonopolis*. Op. Cit. p.49.

lo rodean. Plutarco, como hemos visto, adopta un esquema comparativo. Marino, sin embargo, nos advierte de que va a estructurar su narración de la vida de Proclo en torno a la felicidad. Proclo ha logrado alcanzarla de modo eminente, por encima de los demás, de manera que su vida pasa a convertirse en un arquetipo. Así, imitando a Proclo puede el aprendiz de filósofo alcanzar su plenitud y la felicidad:

“Ahora comenzaré mi relato, no del modo en que acostumbran los escritores, que lo planean secuencialmente por capítulos. Antes bien, yo creo que la felicidad de este hombre bienaventurado es el fundamento más adecuado que puedo darle a mi narración. Porque creo que fue el hombre más feliz de todo cuantos han adquirido renombre desde hace mucho tiempo. No hablo sólo de la felicidad del sabio —aunque la poseía en el grado más eminente— ni del hecho de que su porción de virtud era suficiente para su bienestar, ni que la prosperidad, que está en boca de muchos —aunque, de nuevo, la fortuna le proveyó con esta tanto como a cualquier otro hombre, ya que estaba liberalmente provisto de los llamados bienes externos—. No, la felicidad de la que quiero hablar es perfecta, sin defecto, y consistente en ambos tipos”<sup>100</sup>.

Una vez puesta la felicidad en el centro de la biografía, Marino estructura el relato dividiéndolo en géneros de virtudes. Concretamente en físicas, éticas, políticas, catárticas, teoréticas y teúrgicas. Esta división es ascendente, partiendo de las materiales hasta las más inmateriales, orientadas ya al retorno a la unidad. La división no es exhaustiva, porque podría continuar con virtudes superiores, inimaginables e impensables para hombre: “Las así llamadas teúrgicas, y silenciando las todavía más elevadas que éstas, en cuanto que están ordenadas mas allá de la condición humana”<sup>101</sup>.

Curiosamente, entre las virtudes físicas Marino sitúa, no únicamente las propias del cuerpo, sino también las tendencias innatas del alma, que no han requerido un aprendizaje previo. Las virtudes éticas parecen referirse al comportamiento más personal, referido sobre todo al camino de aprendizaje de Proclo, mientras que las

<sup>100</sup> EDWARDS, M. *Neoplatonic Saints*. Op. Cit. pp. 59-60.

<sup>101</sup> *Ibid.* p.60.

virtudes políticas son referidas al comportamiento más social, pero esta distinción no es tan sencilla. Buscando distinguir las políticas de las catárticas, afirma que las primeras son también “purificaciones, que realmente adornan y hacen mejores a los que las poseen aquí, delimitando y moderando los impulsos y los deseos y, en general, las pasiones, y eliminando las falsas opiniones”<sup>102</sup>. Las virtudes catárticas son “Superiores a las políticas, alejan y liberan por entero de los pesos realmente plúmbeos de la generación, y hacen libre de impedimentos la huida de las cosas de este mundo”<sup>103</sup>. Concretamente, cita el empleo de ritos apotropaicos, aspersiones, baños de mar, purificaciones basadas en los *Oráculos Caldeos* o en los *Himnos órficos*. El aprendizaje de estos últimos textos que viene después del estudio ordenado de los diálogos de Platón<sup>104</sup>.

Las virtudes teoréticas tienen ya un principio de contemplación, y procuran al filósofo la visión intuitiva de las Ideas y la verdad. Suponen la superación del razonamiento discursivo. En el caso concreto de Proclo, cuando alcanzó este grado ya era capaz de ver la verdad subyacente bajo la capa de los mitos, y de sacarla a la luz<sup>105</sup>.

Por último, las virtudes teúrgicas consistían en ritos y prácticas sagradas y mágicas, capaces de hacer llover, evitar terremotos, alcanzar la profecía, etc.

Además, la estructura de las virtudes en el texto de Marino es, podríamos decir, fractal. Cada uno de estos géneros de virtudes ascendentes se encuentra a su vez subdividido en las cuatro virtudes cardinales, —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—, que se van repitiendo al modo de cada una de los géneros. Así, en el caso de las virtudes físicas, la justicia es la salud corporal, porque evita las discordias entre sus elementos. En las virtudes éticas, se correspondería con la iniciación mística de Platón a la que lo llevó Siriano. En las virtudes políticas, Proclo practicaba la justicia dando a quienes lo necesitaban e instando a los poderosos a dar a cada uno según mérito<sup>106</sup>. En el género catártico, la justicia consiste en la no oposición de las facultades inferiores a la ordenación purificadora de las mismas. En las teoréticas, consiste en

---

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>103</sup> *Ibid.* pp. 84-85.

<sup>104</sup> *Ibid.* pp. 96-98.

<sup>105</sup> *Ibid.* pp.91-92.

<sup>106</sup> *Ibid.* p.81.

“dirigir la actividad al intelecto”<sup>107</sup>. En las virtudes teúrgicas, Marino no especifica con claridad esta división, probablemente porque en el ascenso de las escalas de virtudes, estas ya se encuentran demasiado cerca del Uno como para ser susceptibles de división, interpretación que concuerda, por otra parte, con la enumeración de rituales y prodigios de la que consta esta parte de la biografía.

Del análisis de esta obra se desprende que Marino, aplicando la estructura de virtudes y remitiéndolas a la felicidad como fundamento último, intenta demostrar como la vida de Proclo es una aplicación perfecta de la filosofía neoplatónica. Es una vida imbricada con la filosofía y relatándola, Marino emplea la biografía no sólo como crónica, sino como tratado filosófico en sí mismo. En efecto, proporciona al lector una referencia concreta de cómo se practica cada uno de los géneros, cómo se debe vivir una vida filosófica, cómo alcanzar la felicidad y la contemplación, y cómo proceder mediante las cuatro virtudes cardinales. Es también, ciertamente, una apología del régimen de vida neoplatónico a través de la figura de su maestro, pero también pretende ser una demostración de que el ideal filosófico puede alcanzarse en la vida del hombre. Parece ir un paso más allá que Porfirio en la *Vita Plotinii*, ya que en la obra de Marino, la estructura es evidente, y no simplemente inspira la biografía, sino que actúa como armazón de la misma. Así, la emulación de Proclo es aprender la filosofía misma.

Damascio, en la *Vida de Isidoro*, da un paso más allá en este sentido. En primer lugar, el libro puede ser leído siguiendo el esquema de virtudes de Jámblico, lo que muestra la subsistencia en el siglo VI de este patrón organizativo. En segundo lugar, lo que se conserva del libro relata una multitud de casos biográficos de filósofos neoplatónicos. La peculiaridad es que estas noticias biográficas recogen el rango de las virtudes hasta el que ascendió cada uno de los filósofos, así como, en el caso correspondiente, los vicios que les impidieron ascender más. No se trata ya, como en la *Vida de Proclo* de ilustrar únicamente el esquema de virtudes, el ascenso intelectual y el desarrollo curricular de un individuo concreto, sino que además, Damascio realiza una interesante comparación con el progreso o estancamiento de un amplio número de

---

<sup>107</sup> *Ibid.* p.95.



sujetos, por lo que lleva al paroxismo el mencionado recurso pedagógico quinto sobre el modo de interpretar los diálogos, esto es, mostrar lo abstracto en cosas concretas<sup>108</sup>.

En los fragmentos preservados, Damascio expone la vida de bastantes adeptos de la escuela neoplatónica, centrándose sobre todo en la figura de su maestro Siriano. Expone las virtudes físicas y naturales de cada uno de ellos, su carácter y el grado de conocimiento filosófico que llegaron a alcanzar. La estructura es muy parecida a la biografía de Marino. Probablemente menos estructurada, a juzgar por los fragmentos preservados. Sin embargo, la escala de las virtudes también está presente, de modo más o menos expreso según el personaje. Así, por ejemplo, refiere de la famosa Hipatia de Alejandría que alcanzó la cumbre de las virtudes morales<sup>109</sup>. Es decir, que quedaría justo antes de la purificadoras o catárticas. Siriano y Proclo, por su parte, lograrían alcanzar las virtudes teúrgicas<sup>110</sup>.

Cabe añadir que la tendencia a biografiar filósofos no es exclusiva del neoplatonismo. Así, encontramos también las famosas *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio; las *Vidas de los filósofos* de Eunapio; *Vidas de los sofistas* de Filóstrato, quién también escribió la biografía neopitagórica *Vida de Apolonio*. Parece que todas las escuelas atribuían una considerable importancia al género de vida de cada uno de los filósofos. La originalidad del neoplatonismo consiste en su estructura consciente de las virtudes, la comparativa entre los sujetos, y el hecho de que la vida sirva como introducción a determinados aspectos de la filosofía.

También abundantes dentro del neoplatonismo son las vidas de Platón, como no podía ser de otra manera. Los tardíos *Prolegomena a la filosofía platónica* (s.VI d.C.) recogen una biografía de Platón antes de explicar la doctrina platónica, el modo de aprenderla y el plan de estudios. Según costumbre, de nuevo la vida de Platón actúa como un pórtico al contenido filosófico. El anónimo aporta un dato de importancia: “Nuestra admiración por su filosofía será todavía mayor cuando seguimos la historia de su vida y el carácter de su filosofía”<sup>111</sup>. Queda claro, de nuevo, que el propósito es

---

<sup>108</sup> DAMASCIO. *The philosophical history*. Atenas, Apamea, 1999, *passim*.

<sup>109</sup> *Ibid.* frag. 43 A.

<sup>110</sup> Para una clasificación comparativa del grado que alcanza cada filósofo mencionado en la obra, Cf. O’MEARA D. J. «Patterns of perfection in Damascius’ Life of Isidore». *Phronesis*. 51, 1, 2006, pp. 74-90.

<sup>111</sup> WESTERINK, L. G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 3.

despertar la admiración, y por consiguiente, la emulación. El carácter de su filosofía, temáticamente, parece estar en relación con el carácter del propio Platón.

Concluyendo, la enseñanza se impartía en clases colectivas, pero parece que se le daba mucha importancia a la personalización del aprendizaje. Esta personalización se producía, entre otros métodos, a través del aprendizaje, práctica y progreso en el esquema de virtudes de Porfirio, y posteriormente de Jámblico. Dicha enseñanza atendía tanto a los fines concretos intelectuales como a la formación del sujeto, concediéndosele igual importancia a una que a otra, según se observa en las descripciones individualizadas que se dan en el género literario de las biografías.

Este género está orientado principalmente a la descripción de caracteres y virtudes, así como a la comparativa tipológica. En este sentido encontramos pinceladas en la obra del propio Platón, pero el gran monumento al respecto es la obra de Plutarco. En el neoplatonismo aparece orientado específicamente a la vida de los filósofos, que se suele considerar como parte de la introducción a la filosofía. El principal propósito en la formación del estudiante, consiste en familiarizar con la vida filosófica y despertar el deseo de emular las virtudes. Además, presenta de modo teórico—práctico los géneros de virtudes y el modo de proceder en ellas, ascendiendo paulatinamente hasta las virtudes superiores, que implican el retorno al Uno, como se ve en la *Vida de Proclo*. En otros casos, como en la *Vida de Isidoro*, permite la comparativa de sujetos y establecer hasta qué grado de virtudes llegó cada uno de ellos.

Por último, dado el carácter introductorio y puramente formativo mediante el ejemplo o la emulación, es bastante verosímil que los alumnos leyese dichas biografías en el curso introductorio, por su contribución a la formación del carácter y las virtudes. Descartando las biografías de Platón y Aristóteles, que se leían como introducción a sus respectivos cursos, es de suponer que el resto se leyese en el curso preliminar. Así, las biografías de Proclo o de Isidoro se estudiarían en las respectivas escuelas de Atenas y Alejandría.

### *6.1.3. El Protréptico de Jámblico y otros libros pitagóricos.*

Anteriormente se ha mencionado que la *Vida pitagórica* de Jámblico forma parte de una especie de curso introductorio a la filosofía y las matemáticas Pitagóricas.

En el apartado anterior se ha visto también como las biografías tienen carácter introductorio a la filosofía correspondiente. Cabe preguntarse entonces a qué parte del plan de estudios destinaba Jámblico su curso pitagórico. O'Meara afirma que conforme al sistema filosófico descrito en la enciclopedia pitagórica de Jámblico, hay un salto importante en la secuencia de los diálogos de Platón, en el estudio del curso platónico dispuesto por Jámblico. El salto estaría entre la física y la teología, y entre ambas faltarían las matemáticas, que es precisamente el tema principal de los mencionados textos<sup>112</sup>. Sin embargo, aunque el razonamiento de O'Meara es ontológicamente correcto, no por ello se sigue necesariamente que los textos pitagóricos se estudiaran en dicho lugar. Antes bien, la propia ordenación interna de los textos sugiere que tenían que estudiarse en un estadio bastante inicial del plan de estudios. El principal argumento es el siguiente. El segundo libro de la compilación de Jámblico es un *Protréptico* o exhortación a la filosofía. Se trata de un libro dirigido a principiantes que todavía no tienen conocimiento filosófico y que necesitan una preparación previa:

“De Pitágoras y de su vida, así como de los pitagóricos, hemos hablado del modo apropiado en el libro precedente. Ahora comenzamos a tratar el resto de su escuela a partir de la preparación general para toda educación y al aprendizaje y a la virtud; esta educación no prepara al hombre, asumiéndolo de modo parcial, a una sola ocupación entre todas, antes bien lo exhorta, por decirlo brevemente, a esforzarse en las matemáticas por una parte, y por otra parte en todas las ciencias y en todas las acciones bellas y nobles de la vida y de la educación, y por así decirlo, en todo lo que participa de lo bello. En efecto, sin ser exhortado no es posible tener impulsos por las ocupaciones bellas y nobles, ni predisponer inmediatamente a alguien al más alto y perfecto de los bienes antes de haber preparado el alma mediante la exhortación; pero así como el alma avanza a pasos pequeños desde las cosas pequeñas a las mayores, y atravesando todas las cosas hermosas descubre al final el bien más perfecto, del mismo modo ocurre cuando la exhortación procede partiendo de las cosas generales. Esta dará absolutamente impulso a la filosofía y, por decirlo brevemente, al mismo

---

<sup>112</sup> O'MEARA, D. J. *Pythagoras Revived*. Nueva York, Oxford University Press, 1989, p.98.

filosofar según una formación cualquiera, sin preferir prejuiciosamente ninguna escuela, sino apreciándolas todas en general y valorándolas para las ocupaciones humanas según un método protréptico general y común. Después usaremos un método intermedio, que no es absolutamente común ni directamente reservado a los pitagóricos, sino que no se aleje del todo de uno y de otro método. En este método ordenaremos la exhortación general a toda filosofía, teniéndola separada a propósito de las intenciones de Pitágoras, y mezclaremos muy oportunamente las opiniones más importantes de los filósofos pitagóricos, de modo que en virtud de tal estilo pitagórico se haga uno familiar con los pitagóricos. En este punto nos alejaremos dulcemente, como es justo, de las nociones esotéricas, y pasaremos para familiarizarnos a las demostraciones técnicamente profundas propias de la escuela, elevándonos desde lo bajo hasta el punto más alto como pasando por un puente o una escalera. Al final vendrán los discursos protrépticos propios de la escuela pitagórica, que son formas de educación ajenas y secretas a las demás escuelas”<sup>113</sup>.

Ahora bien, si la *Vida pitagórica* es una introducción al *Protréptico* y este es a su vez una introducción general a la vida filosófica, entonces tanto la biografía como la introducción deben ir en el ciclo inicial del estudiante de filosofía. Máxime cuando Jámblico especifica que se trata de una exhortación, es decir, que todavía no se trata de un estudio demostrativo y científico, que comienza posteriormente con el curso aristotélico. Más aún, expone las exhortaciones pitagóricas, —los símbolos pitagóricos—, pero aclarando que sin entrar en su explicación esotérica. Por lo tanto, los alumnos todavía no estaban preparados para conocer el sentido profundo de los misterios pitagóricos. El estudio de la recopilación de Jámblico, por tanto, debe situarse justo al inicio de la filosofía, cuando aún se necesita ejemplo y exhortación, esto es, en el curso introductorio o preliminar. Lo que se pretende que reciba aquí el alumno que comienza a aprender la filosofía es el impulso por la filosofía misma, de modo general y sin concretar. Por eso, tal y como se dice, esta instrucción debe ser previa a las

---

<sup>113</sup> JÁMBLICO. *Summa Pitagorica*. Op. Cit. pp. 304-306.

particularidades de las escuelas filosóficas, aunque luego se exhorte mediante símbolos no demostrativos, en los que ni siquiera se entra en su significado profundo.

Bien es cierto que no está claro el lugar de los restantes libros, que tratan sobre teoría matemática profunda y proceden, en su mayoría, de Nicómaco de Gerasa. Así, en los preliminares del tercer libro, *La ciencia matemática común*, se dice:

“Siendo tal la ciencia [matemática] se necesita asumirla estando lejos de los cuerpos y del devenir, purificados de la imaginación y de las sensaciones, y familiarizados con lo incorpóreo en sí y haciendo uso continuo del estudio de los conceptos. Es oportuno que los entes matemáticos sean distintos de la ciencia de los entes y de la pura intelección y a los conceptos puros, las formas inmateriales y la verdad bien definida de los inteligibles, porque de todo esto se podrá adquirir el saber perfecto y genuino que contienen”<sup>114</sup>.

La purificación de la imaginación y de las sensaciones, lejos ya de los cuerpos y del devenir hace referencia a la etapa de las virtudes catárticas o purificativas, sobre todo porque se asume que ya hay una familiaridad de los alumnos con lo corpóreo en sí. Por otra parte, todavía no se tiene conocimiento de las Ideas —las “formas inmateriales”— ni de los inteligibles. De estos, se dice, se podrá adquirir posteriormente el saber. Ahora bien, la etapa del currículum neoplatónico donde se adquiere este grado de purificación es, precisamente, con el aprendizaje de las virtudes catárticas o purificativas, que como se verá más adelante, se aprende con el estudio del *Fedón*, el tercero de los diálogos que se estudian durante el curso platónico propiamente dicho. Además, se estudia justo antes del aprendizaje de las virtudes contemplativas, que son aquellas que, temáticamente, se corresponden con el conocimiento de las cosas y de los inteligibles. Por lo tanto, parece que dicho libro se estudiaba en tal momento curricular. Además, esto parece apoyarse en que una de las partes de *La ciencia matemática común*

---

<sup>114</sup> *Ibid.* p. 498.

trata sobre la relación entre las matemáticas y los silogismos, como declara el propio autor<sup>115</sup>, método silogístico que no se estudia hasta el curso aristotélico.

Así, mientras que los dos primeros libros, la *Vida pitagórica* y el *Protréptico*, parecen concebidos para estudiarse durante este curso preliminar, es muy probable que los restantes libros, comenzando por *La ciencia matemática común* se estudiaran en un estadio avanzado del currículum. Probablemente comenzando a partir del estudio del *Fedón*, pero antes de completar el conocimiento de los inteligibles, cosa que se aviene mejor con la interpretación temática que realiza O'Meara.

#### 6.1.4. Los Versos Áureos de Pitágoras.

Han sobrevivido tres comentarios neoplatónicos a los *Versos áureos*: un comentario atribuido a Jámblico, fragmentario, que se ha transmitido en un manuscrito árabe; un comentario atribuido a Proclo que también se ha transmitido fragmentario en un manuscrito árabe; por último el comentario de Hierocles de Alejandría, contemporáneo de Proclo, que ha llegado íntegro en el original griego. Este es el más relevante de los tres y el que más información aporta sobre cuestiones vinculadas con el currículum

En cualquier caso, de estos tres comentarios se deduce la continuidad del estudio de estos versos en las escuelas, particularmente en la de Atenas, heredera de la tradición jambliquea. El curso preliminar parece ser propenso al estudio introductorio del pitagorismo, como se ha visto en lo referente a la *Vida pitagórica* y al *Protréptico*. No es extraño que uno de los textos principales de estudio fueran los *Versos áureos*, que tal y como están redactados son, precisamente, una introducción al comportamiento filosófico para el estudiante pitagórico. Se trataría de un proceso de simple asimilación de textos introductorios por parte de los neoplatónicos.

Sobre la autoría de la obra en sí, ya existían dudas en la antigüedad. La mayoría de la historiografía contemporánea tiende a negar la autenticidad de Pitágoras como

---

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 617.

autor<sup>116</sup>. Sin embargo, independientemente de quién sea su autor, sí que se trata de un texto fuertemente vinculado a la filosofía pitagórica.

A) Jámblico:

En realidad, además del fragmento árabe atribuido a Jámblico, hay también un comentario parcial de los *Versos áureos* incluido en el *Protréptico*. Aquí, los *Versos áureos* son abiertamente parte de la exhortación inicial a la filosofía: “Hay otro tipo de exhortación que se sirve también de sentencias, pero que no emplea menos las parábolas y las imágenes que las sentencias, es rítmica y armoniosa y es genuinamente pitagórica, y lo poseemos en los *Versos áureos*, de los que es justo presentar algunas indicaciones”<sup>117</sup>.

Jámblico concibe los versos como una exhortación preliminar a la filosofía, con la que se pretende que el alumno adquiera un modo de vida filosófico, orientándose al aprendizaje de las virtudes posteriores. Así comenta algunos versos:

*“Esfuézate en estas cosas, practícalas, es preciso que las ames. Te pondrán en las huellas de la virtud divina. Mediante estas palabras, exhorta a todo cuanto es bello en las ciencias y en las ocupaciones matemáticas, manteniendo que no deben ahorrarse esfuerzos ni rehuir ninguna actividad, reduciendo todo esto a la práctica de la virtud, y no solamente de una virtud cualquiera, sino de aquella que nos aleja de la naturaleza humana y que nos conduce a la esencia divina y al conocimiento y adquisición de la virtud divina”*<sup>118</sup>.

Mediante esta exhortación fija unos objetivos a los alumnos. Estos son moverse por las ciencias y las matemáticas, no escatimar esfuerzos en el aprendizaje, practicar la virtud que aleja de la naturaleza humana. Con esto parece claro que se refiere a lograr

---

<sup>116</sup> Para una discusión sobre la autoría, Cf. THOM, J. C. (ed.) *The Pythagorean Golden Verses*. Leyden: Brill, 1995, pp. 3-26.

<sup>117</sup> JÁMBLICO. *Suma pitagórica*. Op. Cit. p. 308.

<sup>118</sup> *Idem*.

las virtudes catárticas o purificativas, que como se ha dicho, corresponden al estudio posterior del *Fedón*, que parece ser un punto divisorio dentro de los estudios platónicos. Esto parece querer decir que las prácticas que se aprenden en esta fase preliminar serán particularmente útiles posteriormente para el estudio de las virtudes catárticas. Esta interpretación se refuerza por el comentario siguiente:

“Pitágoras nos invita a la sabiduría contemplativa con las siguientes palabras: Cuando hayas dominado estas cosas, conocerás la unión de los dioses inmortales y de los hombres mortales, y aprenderás lo que pasa y lo que permanece, y conocerás, por cuanto es justo, que la naturaleza es la misma en todo, con lo que no esperarás más que lo que se puede esperar y nada te quedará oculto. Pues bien, no existe cosa más extraordinaria que esta para quienes están capacitados por naturaleza para lanzarse estimulados a la filosofía contemplativa, porque el conocimiento de los dioses y la perfecta virtud y sabiduría es la felicidad, y nos vuelve semejantes a los dioses. Por otra parte, la ciencia de las cosas humanas nos vuelve expertos en nuestros asuntos y sirve para que distingamos lo que es útil o perjudicial, nos preserva de algunas cosas y no necesitamos de otras. En suma, nos hace aprender en palabras y en hechos la estructura de la vida humana. Pero lo más extraordinario es que viene junto con el conocimiento de cómo se despliega libremente y sin trabas cada aspecto de nuestra vida, cual es la parte más elevada y como son dominados e impedidos hasta el punto de que no es posible liberarse fácilmente de sus lazos”<sup>119</sup>.

El propósito último, tal y como aparece establecido aquí, es la unión con los dioses inmortales. Esta unión se estudia en la última etapa del curso platónico, así como en los estudios teúrgicos posteriores al ciclo. Sabida es la importancia que Jámblico otorga a la teúrgia como práctica unificadora con la divinidad. Por lo demás, se observa cierta temática relacionada con el ser y el Uno —que se verá cuando se analicen el *Timeo* y el *Parménides*—, el conocimiento de las cosas estables y las transitorias y la actitud ética correspondiente del conocedor, esperar lo que se debe esperar. Esto es en

---

<sup>119</sup> *Ibid.* pp. 308-310.



realidad una presentación de todo el programa de estudios. En realidad, Jámblico se refiere aquí al aprendizaje de las virtudes contemplativas, que comienzan a estudiarse con posterioridad al *Fedón*. Por eso es bastante iluminador que comentando el verso anterior hable de la purificación mediante las virtudes y aquí se refiera al aprendizaje de las virtudes contemplativas, que son inmediatamente posteriores. Además de esta ciencia de las cosas divinas, hay una ciencia de las cosas humanas, relacionada con las palabras y los hechos. Esta es la que el alumno ha comenzado a estudiar en el presente curso, de modo no sistemático ni demostrativo.

Respecto al comentario concreto, no está clara su atribución a Jámblico. Aunque algunos autores han pretendido identificar ambos comentarios, parecen tener poco en común<sup>120</sup>. Sin embargo, en opinión de O'Meara, el texto sí que parece depender de un comentario neoplatónico original<sup>121</sup>. El comentario se divide en una sección ética y otra política, lo que parece ser una constante en los comentarios sobre los versos. Hay una sección teórica sobre lo divino, que podría estar vinculada conceptualmente con las virtudes teóricas o contemplativas. Además, el propósito final es la consecución de la vida divina a través del origen divino del intelecto en el hombre.

#### B) Proclo.

El *Comentario a los Versos áureos* de Proclo<sup>122</sup>, realiza una división básica de las virtudes en prácticas y contemplativas. El propósito evidente de esta división es que el alumno comience a ejercitarse en ambas. De hecho, aparecen analizadas virtudes tales como la piedad, la modestia, la justicia, la moderación y el autoexamen<sup>123</sup>, que pueden ser vinculadas con los ejercicios espirituales, tal y como se ha visto que sostiene Hadot. La práctica del autoexamen está expresamente recomendada en los *Versos Áureos*, por lo que muy probablemente el estudiante neoplatónico comenzase sus estudios ejercitándose en ella. También aparece mencionada la virtud del valor o fortaleza<sup>124</sup>, que

---

<sup>120</sup> O'MEARA, D. J. *Pythagoras Revived*. Op. Cit. pp.230-231.

<sup>121</sup> *Idem*.

<sup>122</sup> Cf. ZAMPAKI, TH. «Ibn al-Tayyib's *Istithmar* on Proclus' Commentary on the Pythagorean *Golden Verses*». En: Layne, D.; Butorac, D.D. *Proclus and his legacy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017, pp. 311-322.

<sup>123</sup> *Ibid.* p.314.

<sup>124</sup> *Idem*.

junto con la justicia y la moderación o templanza, son tres de las cuatro virtudes cardinales que modalizan cada uno de los estadios de la virtud, estructuradores de buena parte del currículum. Parece apropiado, por tanto, que los estudiantes comenzasen teniendo una primera aproximación práctica a estas virtudes a través de los *Versos áureos*, pues como se ha visto son también los elementos principales que sirven para estructurar las biografías, relevantes para la formación del estudiante en el curso preliminar.

También, siguiendo la estela de Jámblico, hay una alusión a las virtudes que liberan del cuerpo, esto es, las catárticas: “Si la injusticia sólo puede realizarse partiendo de la justicia, entonces cuanto más digna es la virtud que despierta connaturalmente, y que causa que las almas vuelvan al estado en el que estaban previamente a atarse a los cuerpos”<sup>125</sup>.

¿Cuál es el propósito general, para Proclo, del aprendizaje de estos versos? Afortunadamente, se ha transmitido la parte correspondiente: “Inspirar las almas con anhelo por la perfección y la pureza, volver humanas a las personas y guiarlas hacia un modo de vida adecuado. Algunos mantienen que los *Versos áureos* sirven como guía hacia la vida divina, la imitación de Dios y la liberación de la materia”<sup>126</sup>.

Aparece en este pasaje el propósito exhortatorio de los versos, que sirven como inspiración, hacia un modo de vida adecuado. Primero se comienza siendo humano y posteriormente se tiende hacia la vida divina y la liberación de la materia. Esta gradación expresa perfectamente el curso preliminar, relativo a la inspiración, el modo de vida y lo propiamente humano, y el curso platónico, donde se busca la vida divina y la liberación de la materia. El curso aristotélico, como se verá más adelante, funciona como enlace entre uno y otro.

### C) Hierocles.

El comentario de Hierocles de Alejandría es el más interesante. Se trata de un comentario completo al poema, analizando todos y cada uno de los consejos de conducta de los versos. Abre la explicación del siguiente modo:

---

<sup>125</sup> *Ibid.* p.315.

<sup>126</sup> *Ibid.* p.316.

“La filosofía es purificación y perfección de la vida humana; purificación de la irracionalidad de la materia y de las pasiones del cuerpo; perfección porque la hace recuperar su felicidad original, restaurándola a la semejanza de Dios. La virtud y la verdad pueden obrar estas cosas. La primera, eliminando los excesos de las pasiones; la segunda, ayudando a recuperar la imagen de la divinidad a quienes se preparan. Es preciso respecto a esta ciencia, capaz de hacernos puros y perfectos, tener algunas reglas breves y ciertas y contar con algunos aforismos de la técnica, con el fin de que por su medio podamos llegar metódica y ordenadamente al único fin de nuestra felicidad”<sup>127</sup>.

Esta introducción es muy interesante porque empieza exponiéndoles a los alumnos el propósito general de la filosofía, lo que es propio de un curso introductorio. Emplea una división dialéctica que ya aparecía en los otros comentarios a esta misma obra, la distinción entre purificación y perfección, vida humana y vida divina. El aprendizaje de la primera consiste en la purificación de la materia y del cuerpo. El aprendizaje de la segunda consiste en el retorno a la vida divina. Los *Versos áureos* se estudian con el propósito de tener algunos aforismos para estas técnicas, que aquí actúan como una especie de guía inicial. Es interesante que emplee expresamente la palabra *tekhnikoús*, ya que puede interpretarse en el sentido de los ejercicios espirituales de Pierre Hadot. El fin de los versos es encaminar al alumno hacia el fin de la felicidad, que se corresponde con la vida divina.

“Entre todas las reglas que nos conducen a la filosofía, los versos de Pitágoras, llamados *Versos áureos*, tienen el primer lugar, porque tienen las reglas generales de toda la filosofía, práctica y teórica. Por ellos se puede adquirir la verdad y la virtud, volverse puro y recuperar la semejanza divina, y —como dice el *Timeo* de Platón, maestro fiel y exacto de las enseñanzas pitagóricas— después de haber recuperado la salud, la integridad y la perfección,

---

<sup>127</sup> HIEROCLES. *In Aureum Pythagoreorum Carmen commentarius*. Berlín: Libraria Ferd. Geelhaar (antea Enslin), 1853, p. 22.

retornar a la forma del primer estado. Comienza por los preceptos de la virtud práctica, porque antes de todo debemos disipar la pereza y la irracionalidad que hay en nosotros, y sólo después dirigirnos al conocimiento de las cosas divinas. Porque igual que el ojo enfermo que no ha sanado de su fluxión no puede soportar los objetos iluminados, del mismo modo el alma sin virtud no puede contemplar la belleza del esplendor de la verdad, ya que no le está permitido al impuro tocar lo puro. La filosofía práctica produce la virtud; y la teórica, la verdad, ya que como dicen [los mismos versos] la filosofía práctica es llamada virtud humana y la teórica es celebrada como virtud divina, porque después de haber terminado los preceptos de la virtud política con estas palabras: *Esfuézate en estas cosas, prácticas, es preciso que las ames*, continúa diciendo: *Te pondrán tras las huellas de la virtud divina*. Es preciso ser primero hombre y después ser Dios. El hombre hace el bien mediante las virtudes políticas. Las ciencias divinizan mediante la virtud divina. Conforme al orden, lo pequeño debe preceder a lo grande. Por eso entre estas reglas pitagóricas, menciona primero las virtudes, para que aprendamos por la práctica de la virtud, necesaria en esta vida, por qué debemos avanzar y elevarnos hasta la imagen divina. El tema y el orden del poema dan a quienes lo leen el verdadero carácter del filósofo, antes de conocer otras ciencias”<sup>128</sup>.

En un primer momento, destaca de nuevo la distinción entre filosofía práctica y teórica. Más adelante, durante el curso platónico, esta diferencia se retomará, pero al modo correspondiente a un estadio más elevado de los estudios. La distinción entre filosofía práctica y teórica se convertirá en la elección entre dos modelos de filósofo: el filósofo político, que todavía se ocupa de la práctica, de las virtudes políticas, de tener las pasiones que corresponden en el momento que corresponden y de influir positivamente en sus conciudadanos; pero sobre este estará el filósofo contemplativo, que ya ha superado las virtudes catárticas o purificativas y es adalid de las virtudes teóricas, ocupado en el conocimiento de las cosas con una racionalidad intuitiva, supradiscursiva y no demostrativa.

---

<sup>128</sup> *Ibid.* pp.22-23.

En cierto modo, la cita de Hierocles expone el desarrollo posterior del currículum filosófico, pero desde una perspectiva eminentemente práctica y centrada en el sujeto estudiante. Es decir, expone el provecho que el estudiante va a obtener de sus estudios filosóficos. Esto no es despreciable en absoluto, ya que en realidad son una especie de objetivos didácticos basados en las competencias que ha de adquirir el alumno. La importancia que se le concedía a este aprendizaje en el plan de estudios es patente, no sólo por la escala misma de virtudes, sino por el uso de estos logros para medir la capacidad filosófica de los alumnos, como se apreciaba a lo largo de toda la *Vida de Isidoro* de Damascio.

Resumiendo, la exposición práctica del currículum es la siguiente:

- Adquisición de la verdad y virtud.
- Adquirir la pureza.
- Recuperar la semejanza divina.
- Retornar al primer estado.

Que se corresponde con los siguientes diálogos platónicos:

- *Alcibiades I* y *Gorgias*.
- *Fedón*.
- Diálogos posteriores hasta el *Filebo*.
- Fase de retorno al Uno, estudiada en los dos diálogos perfectos, que son *Timeo* —que Hierocles nombra expresamente— y *Parménides*; o bien en los *Oráculos Caldeos* e *Himnos órficos*.

En realidad, se retoma de manera condensada la distinción entre aprendizaje de la vida humana y asimilación a la vida divina, con la purificación y adquisición de las virtudes catárticas obrando como eje entre ambas etapas.

A lo largo de todo el pasaje se insiste en la necesidad del estudio ordenado de las cosas, yendo desde lo menor hasta lo mayor, desde lo inferior a lo superior, desde la vida humana hasta la vida divina. Este orden progresivo se presenta expresamente como un tipo de purificación de la irracionalidad, comparándose con el grado de luz que puede percibir un ojo enfermo, que hasta que no sana de su enfermedad no puede

contemplar los objetos brillantes. Esta comparación parece sacada del afamado mito de la Caverna platónica, donde aquél que se libera de sus cadenas no puede salir al exterior hasta que sus ojos han podido adaptarse paulatinamente a la contemplación de la luz.

De hecho, el comentario de Hierocles dedica una buena parte a la purificación. Esta es de dos tipos, del cuerpo y del alma. Entre la purificación del cuerpo, destaca con singular relevancia la abstención de determinados alimentos, en consonancia con la dieta frugal y vegetariana que practicaban los pitagóricos:

“A causa del orden que os pitagóricos observaban en su abstinencia, hallamos en sus escritos algunos símbolos que a primera vista parecen contradecirse entre sí, como este precepto ‘Abstente de comer el corazón’, que parece contrario a este otro ‘Abstente de comer animales’, salvo que digamos que el primero estaba dirigido a los principiantes y que el último era para los perfectos, porque la abstinencia de una parte en concreto de un animal es superflua e inútil cuanto todo el animal está prohibido”<sup>129</sup>.

Esta abstinencia de la carne, al parecer, se intentaba inculcar al estudiante durante esta primera fase del plan de estudios. Lo importante es la contraposición entre la purificación del cuerpo y la purificación del alma:

“La purificación del alma racional son las ciencias matemáticas y la liberación que la eleva es la dialéctica, que es la contemplación de la esencia de los seres. (...) Ahora bien, a esto que se ha dicho relativo al alma, respecto a su purificación y liberación, debemos añadir cosas de naturaleza semejante y que análoga y proporcionalmente respondan a estas, para la purgación del cuerpo luminoso. Por eso es necesario añadir a las purificaciones hechas mediante las ciencias matemáticas, las purificaciones místicas de la iniciación, y que la

---

<sup>129</sup> HIEROCLES. Op. Cit. p. 175.

liberación realizada por la dialéctica sea asistida por lo más sublime y excelente<sup>130</sup>.

La correlación entre el aprendizaje y las artes liberales es patente aquí. La purificación se hace mediante las matemáticas, cosa que refuerza la opinión anteriormente expuesta de que el estudio de parte de los libros sobre matemática pitagórica compilados por Jámblico se reservase hasta el momento del estudio del *Fedón*, correspondiente con las virtudes catárticas. Además, le sigue la dialéctica, no entendida ya en un sentido aristotélico, sino en el de contemplación de la esencia de los seres. Es decir, se trata ya de una práctica propia de las virtudes contemplativas, que contemplan la esencia de las cosas y que se estudian en los diálogos posteriores al *Fedón*. Además, la palabra griega empleada aquí para indicar contemplación es *epopteia*, que tiene un sentido más preciso de revelación divina, puesto que se emplea con frecuencia en el vocabulario místico<sup>131</sup>. Es decir, alude a un empleo de la dialéctica en un grado que pretende tener una revelación de la esencia de los seres. Este tipo de dialéctica puede corresponderse con la del *Parménides*. Es interesante como desde el aprendizaje básico se inculcaba a los alumnos neoplatónicos el vocabulario relativo a los misterios y los ritos teúrgicos, que se aprendían en el nivel más avanzado. A esto mismo se refiere Hierocles cuando habla de conjugar la purificación iniciática con la ciencia matemática y la dialéctica, ambas en el sentido referido. Esta purificación iniciática aquí aparece referida al *pneuma* o espíritu, especie de substancia intermedia entre el cuerpo y el alma, de la que se pensaba que ayudaba al alma en su ascenso en el retorno a lo divino<sup>132</sup>. No es fácil determinar la fase del plan de estudios en la que se aprendían estas purificaciones iniciáticas. En el caso de Hierocles, estaba vinculada con la participación en los ritos sagrados, de modo paralelo a la filosofía: “Quien cuida de ambos [alma y cuerpo] perfecciona todo su ser, y con este fin la filosofía se une con las

---

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>131</sup> Cf. KERÉNYI, K. *Eleusis*. España: Siruela, 2004, pp. 69 ss.; MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1969, pp. 274 ss.

<sup>132</sup> Sobre el tratamiento del espíritu y la división tricotómica del hombre en la Antigüedad y su recepción durante el Renacimiento, Cf. CULIANU, I. P. *Eros y magia en el Renacimiento*. España: Siruela, 2007.

artes sagradas, cuyo propósito es purificar el cuerpo lúcido. Y si este arte no está acompañado de una mente filosófica, ya no tendrán la misma fuerza”<sup>133</sup>.

Las artes sagradas es un modo de referirse a las técnicas teúrgicas, con lo que es posible que este tipo de purificación del cuerpo luminoso se destinase a la etapa teúrgica, que podríamos denominar post-curricular. Además, el hecho de que la práctica de estas artes deba ir acompañada de una mente filosófica por parte del ejecutante para dotarlas de plena eficacia, parece reforzar este lugar en el currículum.

“Hay dos tipos de filosofía práctica, política e iniciática. La primera nos purifica de la irracionalidad por las virtudes. La segunda nos libera de las ilusiones materiales por los métodos sagrados. Ejemplo de la filosofía política son las leyes que rigen la colectividad, y de la iniciática los ritos sagrados”<sup>134</sup>.

El estudio posterior de las virtudes políticas culmina con el *Gorgias*. Los ritos sagrados son propios de los estudios teúrgicos. Podría decirse que hay un tipo de filosofía práctica menor o microcósmica, que se estudia en el curso platónico, y un tipo de filosofía práctica superior o macrocósmica, que se estudiaría con la teúrgia. Quizá esto explique la inclusión en el esquema de virtudes de las hieráticas, que culminan la serie y están por encima de las virtudes contemplativas, que son las que se alcanzan con el estudio ordenado de los diálogos de Platón.

Como se ha podido observar, la división principal que recorre el comentario de Hierocles es la división entre filosofía práctica y filosofía teórica. En el siguiente cuadro se recoge las subdivisiones y las técnicas prácticas correspondientes.

---

<sup>133</sup> HIEROCLES, Op. Cit. p. 178.

<sup>134</sup> *Idem*.



**Cuadro III: División de la filosofía según Hierocles.**

TIPO DE FILOSOFÍA	SUBDIVISIONES	MÉTODOS
Práctica	Política	Práctica de las virtudes
	Iniciática	Arte hierático
Teórica	Relativa al alma	Matemáticas
	Relativa al ascenso	Dialéctica

#### 6.1.5. *El Manual de Epicteto.*

Además de la inclusión de la filosofía pitagórica, el curso preliminar recogía elementos de la filosofía estoica. Dado que uno de los aspectos más destacados de la filosofía estoica era la formación ética, es perfectamente natural que se estudiaran en el curso preliminar algunos elementos del estoicismo que podían ayudar al alumno a la adquisición de la mentalidad filosófica previa al estudio demostrativo. Además, puesto que la finalidad de la filosofía estoica era la adquisición de la apatía o ausencia de pasiones, a tenor de lo antedicho queda claro que la práctica de ejercicios conducentes a la apatía podía beneficiar en mucho al alumno neoplatónico en las fases posteriores,

cuando debía purificarse para predisponerse a la contemplación. En este sentido, Remes conecta la adquisición de las virtudes catárticas con la adquisición de la apatía estoica con preferencia sobre la metriopatía aristotélica. Mientras que esta última sería propia del filósofo político, propio de los estudios previos al *Fedón*, la primera sería propia del filósofo contemplativo, posterior al estudio del mismo<sup>135</sup>.

Desde esta perspectiva se entiende que Simplicio escogiera el *Manual* de Epicteto como texto de estudio en el curso preliminar. Sin embargo, en opinión de Ilsetraut Hadot, el comentario de Simplicio no analiza el texto con la mira puesta en la apatía estoica, sino más bien en la metriopatía aristotélica, que sería más propia del modelo neoplatónico<sup>136</sup>. No parece que la opinión de Hadot y la de Remes sean excluyentes, sino que podrían entenderse en un modo progresivo. Es decir, el estudio del *Manual* en el curso preliminar se orientaría primero a la adquisición de la metriopatía, que por ser propia de la doctrina aristotélica se estudiaría en los estudios éticos —ya sí demostrativos— en el curso inmediatamente posterior. Una vez que el alumno estuviese convenientemente instruido en la metriopatía, esta misma base estoico-peripatética serviría para la adquisición de la apatía tras el estudio del *Fedón*, durante el curso platónico.

Respecto al estudio del *Manual*, parece que tiene su origen en la escuela de Alejandría, siendo introducido por el filósofo Teosebio, según recoge Damascio:

“Mucho de cuanto dijo el filósofo Teosebio viene de la escuela de Epicteto, pero también enseñó conceptos de acuerdo con las costumbres de su propia musa, que prevalecieron y avergonzaron a las almas que no eran completamente rígidas e ilusas, de modo que se apartaron y alejaron de los peores modos de vida y abrazaron y siguieron los mejores en la medida que pudieron. Ponía sus advertencias en escritos como los de Epicteto en tiempos anteriores. Y me parece que si comparas a los dos hombres, es el Epicteto de nuestro tiempo, salvo porque no seguía la doctrina estoica, ya que no había nada

---

<sup>135</sup> REMES, P. *Neoplatonism*. Op. Cit. p. 183.

<sup>136</sup> HADOT, I. «Introduction Générale». En: Simplicio. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Op. Cit. p. 52.

que Teosebio admirase más que la verdad de Platón. (...) Siempre se ocupó del estudio de la filosofía moral, de hecho, tenía mayor inclinación hacia la vida de virtud que hacia la erudición, aunque esta vida de virtud no era una sosegada, salgo sólo en la imaginación, sino una vida involucrada con la acción; no obstante, no tuvo vida pública, sino privada, como la que llevaron Sócrates y Epicteto y todos los que tienen mente recta, regulando su modo interno y externo de vida”<sup>137</sup>.

Aunque de lo antedicho no pueda colegirse que Teosebio escribiera un comentario al *Manual*, cosa que ya hace notar O’Meara<sup>138</sup>, sin embargo sí que parece claro que introdujo —o al menos fomentó de manera considerable— la filosofía de Epicteto en la escuela de Alejandría. Podría aducirse que el *Manual* fuese propio del curso preliminar de la escuela de Alejandría, mientras que los *Versos áureos* fuesen propios de la escuela de Atenas, pero lo más probable es que se tratasen en ambas escuelas, dependiendo principalmente de la configuración que estableciese cada profesor. Contra esta división estricta se opone el hecho de que Hierocles, comentarista de los *Versos áureos*, pertenecía a la escuela de Alejandría y Teosebio fue su alumno<sup>139</sup>. Por el contrario, el único comentario del *Manual* que ha perdurado es el de Simplicio, que estudió en ambas escuelas pero se estableció en la de Atenas bajo la influencia de Damascio.

El comentario de Simplicio comienza, tras una breve crítica textual del manual, señalando el *skopos* u objetivo del libro, cosa habitual en la estructura de los comentarios neoplatónicos, particularmente de los textos de Platón, pero que aquí se aplica a un texto estoico. El objetivo que establece Simplicio es, contra lo que afirma Hadot, de corte más bien estoico:

“El propósito principal de este libro (si los hombres soportan ser forjados por este y no piensan que basta simplemente con escucharlo, sino que les dejan

---

<sup>137</sup> DAMASCIO. *The philosophical history*. Op. cit. pp. 136-137.

<sup>138</sup> O’MEARA. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 66.

<sup>139</sup> DAMASCIO. *The philosophical history*. Op. cit. p. 133.

que afecte a sus mentes y ponen lo que leen en práctica) es volver nuestras almas tan libres como cuando el demiurgo y padre nos las dio, deshacernos de todos los temores serviles y desconcertantes problemas y otras corrupciones de la naturaleza humana que tienen costumbre de subyugarla y tiranizarla”<sup>140</sup>.

La alusión a la liberación del alma y al demiurgo son los elementos más neoplatónicos, ya que puede entenderse, de nuevo, en el sentido de las virtudes catárticas. Sin embargo, no se aparta demasiado del sentido estoico del texto. Por lo demás, se pretende la liberación del temor y de la corrupción básica de la naturaleza. Esto parece bastante adecuado para los propósitos del curso introductorio, de carácter formativo y práctico. De hecho, a continuación menciona cómo debe el estudiante emplear el libro: “Es llamado manual (*enchiridion*), porque todas las personas que deseen vivir como deben, tendrían que perfeccionarse con este libro y tenerlo siempre a mano. Es un libro de uso tan constante y necesario como la espada es a un soldado”<sup>141</sup>. Es decir, la eficacia del *Manual* —y por tanto, del comentario de Simplicio— es precisamente su uso constante, su puesta en práctica y la repetición de sus ejercicios, lo que de nuevo parece estar en consonancia con la teoría de los ejercicios espirituales de Pierre Hadot.

Más adelante, detalla el tipo de personas a los que esta obra va dirigida:

“Lo primero que debe aclararse ahora es para qué tipo de personas fueron hechas estas instrucciones, y qué virtudes son especialmente capaces de cultivar en los hombres que se sujeten a ser dirigidos por ellas. En primer lugar, está claro que no son adecuadas para el hombre de virtud consumada, que ha purificado completamente los residuos de la naturaleza humana, porque este, en tanto que el estado mortal admita dicha perfección, realizará las cosas para apartarse de carne y los sentidos y de todos los apetitos y pasiones que sirven y atienden al cuerpo y está completamente ocupado con la mejora de su propia mente. Mucho menos servirá a las circunstancias de la virtud contemplativa,

<sup>140</sup> SIMPLICIO. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Op. Cit. pp. 192-193.

<sup>141</sup> SIMPLICIO. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Op. Cit. p.193.

porque es un grado superior a la anterior. Porque tal persona está elevada incluso sobre la vida racional y alcanza un tipo de contemplación divina. Entonces es adecuado más propiamente a los rangos inferiores, que dirigen su vida conforme a los dictados de la razón y ven el cuerpo como un instrumento para la acción, ideado para el uso del alma, esto es, hombres que no confunden estas dos cosas, ni hacen de uno parte del otro, ni tampoco conjuntamente el cuerpo y el alma como partes igualmente constitutivas de la naturaleza humana, ya que quien piensa que el hombre, estrictamente hablando, está formado tanto por cuerpo como por alma, tiene una noción vulgar de las cosas y está sumido en la materia y no aspira más a la razón que un animal y a penas merece el nombre de hombre. Quien responda que es el buen carácter y afirme la dignidad e importancia de su naturaleza por la que Dios lo ha distinguido de las bestias, debe tener cuidado de mantener su alma en un estado de superioridad sobre el cuerpo, tal y como la naturaleza requiere, de manera que lo use y disponga de él, no como parte de una misma naturaleza común, sino como un instrumento bajo su mandato y disposición. Y esta persona es el objeto de estas virtudes éticas y políticas, a las que mueven los siguientes discursos”<sup>142</sup>.

El propósito de esta aclaración de Simplicio radica, no tanto en catalogar a los tipos de personas, sino en que el alumno se contraste con ellos de manera que adopte la disposición y actitud necesarias para que pueda aprovechar el estudio del *Manual*. Es decir, que acepte la superioridad del alma sobre el cuerpo y comience a valerse de este como de un instrumento al servicio de la filosofía. Inculcar esta actitud predispone para la purificación posterior.

Por otra parte, Simplicio recorre el currículum basándose en la catalogación de las virtudes. El hombre al que se dirige el manual, dicho sencillamente, es quién ha de adquirir y practicar las virtudes éticas y políticas, previas a las catárticas. Estas virtudes, dado que no están basadas en un método racional y demostrativo, sino que se basan en la naturaleza y la emulación (aunque las éticas pueden admitir cierta clase de demostración mezclada con lo anterior) tienen su momento de estudio y práctica en el

---

<sup>142</sup> *Ibid.* 194-195.

curso preliminar, que todavía no ha comenzado con el estudio silogístico y demostrativo. Sin embargo, la fase de aprovechamiento pleno de dicha práctica será posteriormente, durante los primeros estadios del curso platónico. Por eso excluye expresamente a dos tipos de personas de los beneficios del *Manual*, aquellos que ya han adquirido las virtudes catárticas y aquellos que ya han adquirido las virtudes contemplativas, que son inmediatamente posteriores. Se observa aquí la progresión paulatina por la escala de virtudes del alumno a la que pretenden orientar estos cursos. Esta progresión presenta algunos tintes curiosos, como el hecho de que primero se han de cultivar la racionalidad para después ir la abandonando tras el logro de las virtudes contemplativas, que están más allá de la vida racional.

Por otra parte, Simplicio tiene presentes los cursos superiores cuando comenta la obra:

“Sócrates ha pretendido demostrar que la verdadera esencia del hombre es su alma racional en el diálogo que nos dejó Platón, entre él y su amado Alcibíades. Y Epicteto, partiendo de esta base, dirige a sus alumnos mediante el tipo de prácticas y conversaciones adecuadas para hacer perfecto a un hombre así dispuesto por naturaleza. Igual que el cuerpo adquiere fuerza por el ejercicio y la repetición frecuente de los movimientos que le son naturales, también el alma, ejercitando sus potencias y con la práctica de las cosas conformes a la naturaleza, se confirma en sus hábitos y refuerza su propia constitución natural”<sup>143</sup>.

Simplicio alude directamente al punto de partida del alumno en este curso. Debe tomar como base de sí mismo el alma racional, que es su verdadera esencia. El manual está dirigido a esta clase de personas. Esta disposición se pone en paralelo con el *Alcibiades I*, que es el diálogo que sirve de apertura al curso platónico, y cuyo *skopos* para los comentaristas neoplatónicos, según se verá posteriormente, es el conocimiento de sí mismo. Se comienza a apreciar aquí un fenómeno muy curioso que se repetirá prácticamente en la totalidad de las obras posteriores, y es que unos cursos hacen

---

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 196.

mención a otros, sean anteriores o posteriores, aunque siempre adecuándose al nivel de los estudiantes. Esto se debe a que los cursos están concebidos como una totalidad y se imbrican mutuamente, de modo que lo que está en potencia en uno alcanza su acto en otro. No se pierde de vista la unidad del cosmos como un todo, cosa que se manifiesta en los argumentos sobre el empleo del género del diálogo en los *Prolegomena*<sup>144</sup>.

La repetición práctica de una serie de ejercicios, tal y como se venía apuntando, son el verdadero propósito del *Manual* —y de este curso—. Estos ejercicios se comparan por los físicos, dado que lo importante es la repetición frecuente. Con ellos se afianza en los buenos hábitos y en su propia constitución natural. Esta noción es cercana a la de virtudes naturales, que dentro de la catalogación neoplatónica incluye la configuración natural del alma. Esto refuerza el ascenso, ya que se parte de las virtudes naturales y ejercitándolas mediante los ejercicios correspondientes, se avanza hasta las virtudes éticas y políticas.

“Epicteto (...) toma como asunto propio mover a todos sus estudiantes a alcanzar un conocimiento perfecto y a dedicarse a la práctica constante. Es por este ejercicio diario por el que podemos, como he dicho, dar el trazo final a la naturaleza y ser tan perfectos como nuestra condición es capaz de serlo. Esta es la base de la que parte Epicteto, cosa que no intenta probar, sino que la toma como una verdad fundamental, suficientemente clara y reconocida”<sup>145</sup>.

La orientación al estudiante se basa en la práctica diaria constante. El conocimiento perfecto vendrá de después. El carácter eminentemente práctico del *Manual* está más acentuado incluso que en el caso de los *Versos áureos*, que aunque tenían una parte práctica muy intensa, sin embargo los comentarios también se basan en el desarrollo teórico. Además, Simplicio reafirma aquí la característica básica del curso introductorio: las bases no se prueban, no están fundadas sobre la investigación y la demostración, sino que se toman como verdades básicas por ser claras y reconocidas, es decir, porque permiten ser asumidas por los estudiantes iniciales y partir de algo cierto

---

<sup>144</sup> WESTERINK. *Prolegomena*. Loc. Cit. pp. 28-30.

<sup>145</sup> SIMPLICIO. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Op. Cit. p.196.

—o al menos a lo que se puede dar verosimilitud por sus visos de sentido común— sobre lo que se pueda ejercer una práctica.

A continuación se menciona el método con el que se ha de proceder, que coincide con un método de Sócrates:

“Pero el método en el que Sócrates procedió es este: hace uso de ejemplos claros y familiares; nos dice que un hombre al cortar, por ejemplo, usas su cuchillo y también usa su mano. Entonces, infiriendo de aquí que la cosa usada considerada un instrumento es distinta de aquello que la emplea, concluye que el hombre emplea el cuerpo como un instrumento. En verdad es el alma racional y nada más lo que emplea el cuerpo en el ejercicio de las artes y las oficios y en toda clase de operaciones”<sup>146</sup>.

El método que se ha de emplear no consiste en tener el alma racional como esencia y el cuerpo como instrumento, sino el de realizar las comparaciones basadas en ejemplos claros y cotidianos, como el del cuchillo y la mano. Es decir, el método es ejemplificador pero no demostrativo, produce un tipo de comprensión por habituación y captación de lo común, pero no es estrictamente racional y deductivo. Sin embargo, esto se propone como método para entender el *Manual*. En efecto, la metodología de Epicteto en el *Manual* se basa en la comparación constante con ejemplos y situaciones de la vida cotidiana. Esto se llega a manifestar incluso en la cotidianeidad del lenguaje que emplea, muy alejado del argot filosófico<sup>147</sup>.

Avanzada la exposición, Simplicio emplea los *Versos áureos* para ilustrar el manual:

“El hombre que desde un modo de vida impetuoso y disoluto quisiera llegar a los hábitos contrarios de la sobriedad y disciplina estricta, no debe saltar hasta el extremo opuesto desde el lujo y el exceso a la abstinencia y el ayuno,

---

<sup>146</sup> *Ibid.* pp. 196-197.

<sup>147</sup> Cf. EPICTETO. *Discourses, Books III and IV, The Manual and Fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 1928, pp. 479 ss. *passim*.



sino que debe avanzar por pasos y darse por contento al principio con abatir algo de su anterior extravagancia. Porque como el autor de los *Versos áureos* ha observado, es muy apropiado en estas situaciones:

*Los temerarios emplean la fuerza y luchan contra placeres suaves;*

*Los sabios se retiran y se salvan huyendo.*

Aquí que, en asuntos de aprendizaje y conocimiento, los estudiantes jóvenes deben aceptar con precaución las ideas de las cosas y no tomar cada apariencia de verdad como un axioma incontestable, de modo que si después de reconsiderarlo hay lugar a cambiar el juicio, esto pueda hacerse con mayor celeridad y rapidez si sus mentes no están demasiado dominadas por las primeras nociones”<sup>148</sup>.

Este empleo de los *Versos áureos* puede indicar un orden de estudio dentro de estos textos en el curso preliminar. Así, primero se estudiarían los *Versos áureos* y después el *Manual*, ya que el primero se emplea para ilustrar el segundo. En un marco más general, primero se asimilarían los elementos pitagóricos y después los estoicos. Esto puede ser debido a un orden progresivo en el estudio de la práctica, ya que en la filosofía pitagórica basta con la moderación de las pasiones, mientras que en la estoica se pretende la liberación de las mismas, lo que es un paso más. Del mismo modo, el alumno neoplatónico estaría formando su carácter, primero mediante las prácticas pitagóricas, para moderar y atemperar, y a continuación mediante las prácticas de Epicteto, para pasar a considerar el cuerpo como un instrumento y liberarse del temor.

#### 6.1.6. Discursos de Isócrates.

Hay una amplia aceptación doctrinal en que algunas de las obras del orador ateniense Isócrates (438-336 a.C.) se empleaban como textos de estudio introductorios

---

<sup>148</sup> SIMPLICIO. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Op. Cit. p.233.

en el currículum neoplatónico<sup>149</sup>. Dadas las características del curso preliminar, es lógico que los discursos isocrateos formasen parte del programa exhortatorio a los alumnos, basado en un acercamiento todavía no racional a las cuestiones éticas. Anteriormente se han examinado textos que destacan por su estilo gnómico —los *Versos áureos*—, práctico —el *Manual* de Epicteto—, o ejemplarizante —el empleo de la biografía—. Los discursos de Isócrates son textos retóricos, por lo que desde una perspectiva platónica es comprensible que no se le admita un valor científico racional, sino sólo impelente.

La doctrina se basa principalmente en varias fuentes. La primera, en las citas de Isócrates que aparecen en otros comentarios neoplatónicos, en su mayoría introductorios al curso aristotélico, por lo que todavía estaría reciente en los alumnos el curso preliminar. Así, Ammonio, discípulo de Proclo en Atenas que terminó dando clase en Alejandría, cita a Isócrates en el *Comentario a la Isagoge de Porfirio*, estudio previo al libro aristotélico de las *Categorías*. El contexto de la cita es el de los discursos éticos (*etikoi logoi*)<sup>150</sup>. Concretamente, cita el discurso *Ad Demonicum*. También, en el *Comentario al De Interpretatione* aristotélico, menciona el título de *Nicocles* o *Ad Nicocles*, pues ambas son obras isocrateas, junto al título del *Fedón* platónico, de modo que es posible que la primera obra también forma parte de los textos curriculares. Por otra parte, un comentario a las *Categorías* atribuido a Elías, discípulo de Olimpiodoro, menciona expresamente la obra de Isócrates entre las exhortaciones no escritas: “Una vez que se ha enseñado a comportarse, tanto por prácticas como por los modos de vida asignados, entonces comenzamos la lógica, pero sin descuidar la ética, de alguna manera mediante exhortaciones escritas y no escritas, como las de Isócrates”<sup>151</sup>.

Previamente a los estudios lógicos, que comienzan en el curso aristotélico, debe instruirse al alumno en el comportamiento ético a través de prácticas y regímenes de vida —es decir, exactamente el propósito del curso preliminar— y esta enseñanza ética

<sup>149</sup> En este sentido, Cf. HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. París: Études augustiniennes, 1984, p. 201.; HADOT, I. «Introduction Générale». En: Simplicio. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Op. Cit. p. 52; HADOT, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill, 2015, p. 47.; MENCHELLI, M. «A Neoplatonic Commentary as Introduction to the Reading of Isocrates in the Neoplatonic School». *Néa Póμη*, 4, 2007, pp. 9-24. O'MEARA, D.J. *Platonopolis*. Loc. Cit. p. 66.

<sup>150</sup> AMMONIO. *In Porphyrii Isagogen sive V voces*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1891, p. 15.

<sup>151</sup> ELIAS. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorías*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1900, P. 118.

se hace mediante exhortaciones escritas y no escritas, concretamente los discursos de Isócrates. Este texto, además, certifica la continuidad en la escuela de este concepto educativo sobre el curso introductorio, pues la mención a la exhortaciones por medios escritos y no escritos ya aparecía, precisamente, en el *Comentario a las Categorías* de Simplicio<sup>152</sup>, maestro de Ammonio, que a su vez lo fue de Olimpiodoro, que lo fue de Elías, en caso de que la atribución a este sea correcta<sup>153</sup>. En opinión de Praechter<sup>154</sup>, los discípulos de Olimpiodoro mantienen íntegra la enseñanza de Ammonio, de manera que parece bastante probable que la enseñanza preliminar de las obras de Isócrates fuera introducida por este en la escuela neoplatónica de Alejandría. Sin embargo, puesto que el propio Ammonio fue discípulo de Proclo, es posible que esta inclusión curricular proceda, a su vez, de la escuela de Atenas, aunque esto no resulta posible saberlo con exactitud. Sin embargo, contamos con el testimonio de Damascio, que afirma que aprendió “Los discursos de Isócrates más importantes y políticos, no al modo técnico de un sofista, sino con la sabiduría de un filósofo”<sup>155</sup>. Esto lo aprendió de Severiano Damasceno, que al parecer había sido alumno de Proclo, de manera que es un argumento a favor de que la tradición de enseñar a Isócrates ya existía provenía de la escuela de Atenas.

Por otra parte, Olimpiodoro, que también está inserto en esta cadena magisterial, cita a Isócrates en sus comentarios a los diálogos de Platón. Concretamente, aparece una alusión en el *Comentario al Alcibiades I*:

“El orador Isócrates también demuestra que estos [los dioses] son llamados démones, cuando dice «Honra siempre a los démones, especialmente cuando lo hace la ciudad»; y Homero dice «En medio de los otros démones» y

---

<sup>152</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle's Categories 1-4*. Loc. Cit.

<sup>153</sup> MENCHELLI, M. «A Neoplatonic Commentary...» Op. Cit. p. 15.

<sup>154</sup> PRAECHTER, K. «Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca». En Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p.36.

<sup>155</sup> DAMASCIO. *The philosophical history*. Op. Cit. p. 261.

Orfeo presenta a Zeus diciéndole a su propio padre: «Endereza nuestra estirpe, glorioso démon»<sup>156</sup>.

El pasaje citado pertenece a la obra de Isócrates *Ad Demonicum*, que también se vio citado en Ammonio. Este discurso exhorta a Demónico, su receptor, a mantener la devoción a los dioses. La cita concreta hace alusión a la participación en los festivales religiosos de la ciudad.

El mismo Olimpiodoro en el *Comentario al Gorgias* cita en dos ocasiones a Isócrates: “E Isócrates y otros también nos han transmitido esto en sus escritos éticos, pero le debemos a Sócrates hacerlo demostrativamente”<sup>157</sup>. Esta cita es de gran interés, porque lo presenta como autor de obras éticas, pero en contraposición con Sócrates, no son obras demostrativas. Estas son exactamente las dos características básicas del curso introductorio: el estudio de la ética pero de modo no demostrativo. Más adelante, Olimpiodoro vuelve a citar a Isócrates, concretamente refiriéndose a su obra *Busiris*, con lo cual previsiblemente este sería uno de los discursos concretos que se estudiaban<sup>158</sup>.

Por otra parte, se conserva un brevísimo comentario anónimo a Isócrates. Manchelli sostiene su adscripción neoplatónica, basándose en que aparece precedido por una vida de Isócrates y se menciona un orden o *taxis* de los diálogos: *Ad Demonicum, Ad Nicoclem, Nicocles*<sup>159</sup>. Ciertamente, el establecimiento del orden y de un tema principal es una característica típica de los comentarios neoplatónicos. Además, ya se ha mencionado la costumbre de estudiar la vida del autor justo antes de comenzar el estudio de su obra, particularmente en la primera etapa del plan de estudios.

Por todo lo antedicho, puede establecerse que los discursos objeto de estudio eran *Ad Demonicum, Ad Nicoclem, Nicocles*, y el *Busiris*, si bien de este último no

---

<sup>156</sup> OLIMPIODORO. *Life of Plato and on Plato's First Alcibiades 1-9*. Londres-Nueva York: Bloomsbury, 2015, p. 87.

<sup>157</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden: Brill, 1998, pp. 237-238.

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 262.

<sup>159</sup> MENCHELLI, M. «A Neoplatonic Commentary...» Op. Cit. p.18.

sabemos su orden exacto de estudio, pero probablemente fuese posterior a los tres primeros<sup>160</sup>. El propósito de todos ellos es, naturalmente, parenético.

#### 6.1.7. Textos homéricos.

Hay evidencias de una cadena exegética que tendía a interpretar alegóricamente los mitos homéricos. La transmisión puede remontarse al medioplatonismo, con Numenio y Cronio. El primer neoplatónico que adoptaría este método exegético es Porfirio. Por el ala latina pasaría a Macrobio y por el ala oriental a Proclo<sup>161</sup>. Aunque por lo general este tipo de interpretación simbólica de la mitología era un método frecuente en todo el neoplatonismo, como se advierte en la obra *Sobre los dioses y el mundo* de Salustio, filósofo vinculado al círculo del emperador Juliano<sup>162</sup>. En dicha obra se explican los diversos modos de analizar los mitos, entre ellos el que los considera un compendio de física o el que los vincula con la filosofía.

Por otra parte, está claro el interés que los neoplatónicos tenían por la obra de Homero. No sólo porque fuese básica en la educación helénica en general, sino para ilustrar las diversas obras filosóficas. Casi todos, desde Plotino a Damascio, citan a Homero en algún momento.

Cuestión distinta es la producción neoplatónica de obras homéricas. Ya desde los inicios de la escuela, Porfirio dedica al menos dos textos a analizar la obra homérica. Se trata de las *Cuestiones Homéricas* y de *La gruta de las ninfas*. La primera obra se inscribe dentro de un género antiguo, al menos anterior a Aristóteles, el de las cuestiones homéricas, consistente en resolver los problemas narrativos de la *Ilíada* o la *Odisea* explicándolos por otros pasajes de la misma obra<sup>163</sup>. *La gruta de las ninfas* es una interpretación puramente alegórica de un pasaje de la *Odisea*, sobre la que trataremos más adelante.

---

<sup>160</sup> O'MEARA, D.J. *Platonopolis*. Loc. Cit. p.66. Sin embargo, no incluye el *Busiris*, que sí menciona expresamente Olimpodoro.

<sup>161</sup> LAMBERTON, R. *Homer the Theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley-Los Angeles: California University Press, 1989, p.320.

<sup>162</sup> Cf. *Ibid.* pp.139 ss.

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.* p. 108 ss.

También Proclo dedica parte de su *Comentario a la República* a analizar la obra de Homero desde esta perspectiva. Proclo atribuye directamente a Homero un conocimiento sobre las cosas divinas, contándolo entre “aquellos que tienen conocimiento... de las enseñanzas sobre las clases de lo divino y de las cosas que existen eternamente”<sup>164</sup>. Esto se debe a que Proclo distingue varias clases de poesía, igual que hay varios géneros de vida. La vida divina y la de aquellos que participan de ella, produce un tipo de poesía donde se eliminan las barreras entre el sujeto y el objeto, de manera que el poeta participa de una *manía*, esto es, de un tipo de locura o inspiración divina que desborda su propia obra<sup>165</sup>.

Dados estos antecedentes, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Se estudiaba la interpretación de la obra homérica en alguna parte del currículum neoplatónico? Por lo pronto, Proclo dedica largas secciones de su *Comentario a la República*, como se ha visto. Sin embargo, no está claro el orden de estudio de *La República*, por motivos que se examinarán al tratar de los diálogos dentro del curso platónico.

Sin embargo, *La gruta de las ninfas* de Porfirio sí que podría ser un libro de estudio donde se desvelaría al alumno el significado simbólico de los mitos. Como punto que apoya esta tesis, la obra analiza simbólicamente el pasaje de la *Odisea*, sin entrar en ningún momento en una explicación filosófica o demostrativa. Esto es una característica del curso preliminar formativo en el neoplatonismo. No sólo por prescindir de lo demostrativo, sino por el recurso a lo simbólico, cosa que aparece también en el *Protréptico* de Jámblico<sup>166</sup> aplicado a los símbolos pitagóricos, cuya explicación parcial expone al alumno principiante, al modo de los catecismos hortatorios pitagóricos a los que aludía Simplicio<sup>167</sup>.

Además, Periago Lorente, en el examen general de la obra de Porfirio, recuerda el siguiente fragmento de *La República*: “Y todas cuantas teomaquias inventó Homero no es posible admitirlas en la ciudad, tanto si tienen intención alegórica como si no la

<sup>164</sup> *Ibid.* p.182.

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 189.

<sup>166</sup> Jámblico. *Summa Pitagorica*. Loc. Cit. pp.304-306 *et passim*.

<sup>167</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle's Categories 1-4*. Loc. Cit. p.21.

tienen. Porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no”<sup>168</sup>. Ahora bien, si el principal problema es que los mitos homéricos confunden a los niños porque no son capaces de discernir lo alegórico de lo que no lo es, resultaría conveniente que aquél que se acerca a la filosofía por primera vez aprendiera a discernir la alegoría. Quizá la obra de Porfirio tuviese este propósito, ayudar al alumno principiante a aclarar la propia educación previa recibida, basada sobre todo en textos de Homero. De nuevo, el curso preliminar parece el momento adecuado para el estudio de los símbolos. Por otra parte, la obra de Porfirio es claramente de tema simbólico, pero esta no es la única obra que consagró a la interpretación simbólica, pues también escribió *Sobre las estatuas* donde analiza simbólicamente las imágenes de los dioses helénicos<sup>169</sup>. Parece que Porfirio concedía mucha importancia al desentrañamiento de los símbolos, por lo que no sería extraño que dedicase parte de sus lecciones a instruir a los estudiantes en estos.

Otra prueba a favor de la enseñanza simbólico-filosófica de Homero es que sus textos suelen aparecer citados en el contexto de citas derivadas de otros diálogos platónicos o de otros textos estudiados a lo largo del currículum, por lo que cabe pensar que la obra homérica comparte con ellos esta misma peculiaridad. Así, por ejemplo, Proclo en el *Comentario al Alcibiades I*, usa el texto homérico en último lugar en un pasaje dónde sigue un orden curricular más o menos descendente<sup>170</sup>. En otro pasaje posterior, cita la *Ilíada* a continuación de una serie de citas del *Teeteto*, *La República*, *El Banquete* y el *Timeo*<sup>171</sup>. Además, tratando acerca de las acciones que involucran una mezcla de bien y mal, realiza cierta exégesis filosófico-alegórica de la *Odisea* en comparación con la filosofía estoica:

“Los estoicos de hecho condenan todas estas acciones como vergonzosas. Según estos no es posible ni engañar ni coaccionar ni privar con justicia, sino que cada una de estas acciones procede de una disposición mala y es injusta.

---

<sup>168</sup> PERIAGO LORENTE, M. «Introducción». En: Porfirio. *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992, p.2.

<sup>169</sup> *Ibid.* pp. 3-4.

<sup>170</sup> PROCLO. *Alcibiades I*. La Haya: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1971, p.16. En el examen posterior de este diálogo se expone este pasaje concreto.

<sup>171</sup> *Ibid.* pp.72-73.

Pero los antiguos consideraban todas estas acciones como indiferentes y capaces de opuestos, de modo que si se realizaban de una manera eran justas y si se realizaban de otra eran injustas. Creo que Homero enseña esto cuando dice que Autólico, descendiente de Hermes, estaba agraciado con las artes del robo y de maldecir, pero nunca es posible estar agraciado con una acción vergonzosa, ni aquél que tiene una disposición injusta debería relacionarse con los dioses”<sup>172</sup>.

Respecto a Olimpiodoro, en opinión de Tarrant: “Igual que sus contemporáneos, la concepción de Olimpiodoro sobre la filosofía refleja una síntesis de la enseñanza griega. Incluye a Homero y a los poetas griegos, cuya perspectiva sobre los secretos de la filosofía puede extraerse de sus escritos por medio de la alegoría”<sup>173</sup>. De hecho y al igual que Proclo, en el *Comentario al Alcibiades I* cita a Homero entre Isócrates y Orfeo, cuyas obras forman parte del currículum, la primera en el mismo curso preliminar y la segunda en los estudios teúrgicos<sup>174</sup>. En el *Comentario al Gorgias*, entre otras muchas menciones, encontramos la siguiente interpretación alegórica para la exégesis de la acción del diálogo: “Observa como naturalmente ha asemejado a Calicles, que tiene un carácter áspero y testarudo, con una piedra, y a sí mismo con el oro puro, que no produce herrumbre. Por esto mismo es por lo que Homero también dice «Sobre un suelo dorado» con motivo de su ser puro”<sup>175</sup>.

Sin embargo, mucho más importante es el pasaje donde Olimpiodoro trata de los mitos poéticos en contraposición a los mitos filosóficos y su valor epistemológico:

“Respecto a nuestra alma, es como sigue: cuando somos niños, vivimos de acuerdo con nuestra imaginación, y nuestra facultad imaginativa se ocupa de las formas y siluetas y cosas semejantes. Para que podamos atender a la facultad de la imaginación, empleamos mitos, puesto que la imaginación disfruta de los mitos. Después de todo, un mito no es otra cosa que una exposición falsa que da

---

<sup>172</sup> *Ibid.* p.142.

<sup>173</sup> TARRANT, H. «Introduction». En: Olimpiodoro. *Commentary on Plato's Gorgias*. Op. Cit. p. 7.

<sup>174</sup> OLIMPIODORO. *Life of Platon and on Plato's First Alcibiades 1-9*. Loc. Cit. p. 87.

<sup>175</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Gorgias*. Op. Cit. p. 194.



imagen a la verdad. Si, entonces, el mito es una imagen e la verdad y el alma es también una imagen de lo que está antes de esta, es razonable que el alma disfrute de los mitos como una imagen ante otra imagen. Puesto que crecemos con los mitos desde el tierno estado de la infancia, no podemos evitar asumirlos.

Estas observaciones han estado dirigidas a responder la primera cuestión, cómo tuvieron la idea de los mitos. A continuación, debemos discutir la diferencia entre los mitos filosóficos y poéticos. Decimos que cada uno tiene una ventaja sobre el otro y también una desventaja. Por ejemplo, el poético tiene la ventaja de que su contenido es tal que incluso quien no se lo cree, avanza hacia una verdad escondida. Porque, ¿qué hombre cuerdo creería que Zeus quiere yacer con Hera en el mismo suelo sin entrar en la habituación? Así que el mito poético tiene la ventaja de decir un tipo de cosas que no nos permiten quedarnos en el significado superficial, sino que nos obliga a buscar la verdad oculta. No sólo dicen estas cosas sobre los dioses, sino también sobre los héroes, porque, ¿cómo podría un soldado decir a un rey:

«Pellejo de vino con los ojos de un perro»?

¿Y cómo es que un héroe derrama lágrimas por una muchacha y no abraza la moderación? Y Homero mismo dice que Antea estaba desvariando como una prostituta, cuando dice:

«Divina Antea, esposa de Proeto, enloquecida de lujuria por él.»

Mientras que dice de Belerofonte que fue sabio, teniendo nobles pensamientos. Entonces, ¿cómo puede decir lo contrario de Aquiles? Por eso, quiere decir algo más y debemos buscar lo que está escondido. Así que tienen una ventaja en este sentido, ya que no sabía que vendría una sociedad degenerada que sólo se ocupa de las apariencias y que no busca lo que está oculto en las profundidades del mito. Así que el mito poético tiene una ventaja en este sentido, en que dice cosas que no aceptan una escucha precipitada, sino que avanza hacia lo oculto. Tiene la desventaja, sin embargo, de que engaña a los oídos jóvenes. Por esto Platón expulsa a Homero de su estado, a causa de tales mitos. Dice que los jóvenes no pueden oírlos adecuadamente, así que no deberían escucharlo, ni siquiera para guiarles al significado subyacente, esto es,

a la interpretación alegórica, porque no están receptivos para la alegoría, así que no deberían escucharlos. Los jóvenes no saben juzgar lo que es y lo que no es alegoría, y todo lo que perciben es difícil de purificar, así que recomienda que aprendan otros mitos”<sup>176</sup>.

El mito homérico es imagen de la verdad y el alma es imagen de las Ideas, de manera que es natural que sienta placer ante lo semejante. Podría decirse que los mitos funciona por fuerzas simpáticas sobre el alma, ya que ambas cosas comparten una naturaleza semejante, la de ser imagen de otra cosa superior. Ahora bien, el alma griega está acostumbrada a la percepción de las imágenes míticas desde la infancia, a consecuencia del empleo de Homero para el aprendizaje de las letras. Los mitos tienen la ventaja de que encubren y ocultan una verdad, de modo que su lectura espolea al alma a buscarla. Sin embargo, los jóvenes no saben distinguir la verdad de la alegoría, por lo que pueden resultar engañados. Pero la culpa de esto, en opinión de Olimpiodoro, no es de los autores de mitos, sino de la degeneración de la sociedad y el gusto por las meras apariencias.

En cierto modo, la idea expuesta aquí es semejante a la que se trató al analizar la utilidad docente de las biografías. En estas, se presenta ante el joven modelos e imágenes para que adquiriera sus virtudes y modo de vida por imitación. Se presenta, por así decirlo, un ejemplar. En el caso de los mitos, se presenta una imagen de la verdad encubierta bajo la materia de la alegoría. El aprendiz de filósofo, en el curso preliminar, todavía no es capaz de conocerse a sí mismo ni de captar intuitivamente su propia alma racional o su esencia, por lo que esta permanece encubierta, todavía sin purificar. La interpretación alegórica de los mitos, consistente en extraer la verdad subyacente bajo la cubierta literaria es una analogía —una fuerza simpática— con el estado de la propia alma. Así, no es descartable que los neoplatónicos considerasen la interpretación alegórica de los mitos como un ejercicio preparatorio para el posterior autoconocimiento, sobre el que trata el *Alcibiades I* justo al principio del curso platónico. Además, volver a los alumnos receptivos hacia las alegorías les permite tanto avanzar hacia la verdad oculta como alejarse de una sociedad degenerada que sólo es

---

<sup>176</sup> *Ibid.* pp. 290-292.

capaz de conocer las apariencias. Respecto a este último aspecto, el aprendizaje de las alegorías también podría facilitar el tránsito desde un estado de opinión, mera apariencia de las cosas, hacia un estado superior de conocimiento.

Sin embargo, el empleo de versos homéricos es constante en todas las obras neoplatónicas *passim*, independientemente del curso a la que puedan adscribirse. Así, por ejemplo, en el *Comentario al Parménides* de Proclo, aparece una referencia alegórica directamente desvelada en su comparación con Platón, cuyo estudio es el más avanzado por ser el último del curso platónico:

“Si consideras paso a paso esta serie completa que brota de la fuente de la sensación, hallarás que ningún miembro de la misma tiene conocimiento del Uno. Así, en Homero se dice que Zeus es invisible incluso a la percepción del sol, «que tiene la luz más penetrante» (*Ilíada* 14.343-344). Y Platón dice que el Uno no es conocido por la sensación, porque, dice, ningún ser lo siente, evidentemente ni la sensación divina, ni la causa primaria de la sensación, ni en general hay modo de conocimiento en el intelecto divino que se coordine con el Uno”<sup>177</sup>.

Aquí la *Ilíada* se emplea simbólicamente para explicar nada menos que los modos propios de la vida divina. De modo similar, Damascio considera la obra de Homero como tratados de teología, y trata la cuestión en el libro *Sobre los primeros principios*, obra sumamente avanzada, hasta el punto de que muy probablemente se estudiase, bien con posterioridad al *Parménides*, bien como introducción filosófica previa a los estudios teúrgicos:

“En la teología que recoge el peripatético Eudemo, guarda silencio igual que Orfeo sobre todo el mundo inteligible porque es completamente inefable e incognoscible por medios discursivos o narrativos. Eudemo comienza con el

---

<sup>177</sup> PROCLO. Proclus' *Commentary on Plato's Parmenides*. USA: Princeton University Press, 1987, pp. 588-589.

principio de la Noche, con el que comienza también Homero, aunque este no ha escrito una genealogía continua. No se debe estar de acuerdo cuando Eudemo dice que Homero lo hace surgir todo de Océano y de Tetis, porque Homero claramente sabía que la Noche era el dios mayor, dado que Zeus siente reverencia por ella: «Temía para que no realizase acciones contrarias a los sentimientos de la rápida Noche». Homero mismo comienza por la noche<sup>178</sup>.

Aquí se confirma claramente la creencia de que Homero escribe como teólogo, cuyos mitos encubren, alegóricamente, al igual que en Olimpiodoro, la verdad sobre la vida divina.

En suma, los argumentos indiciarios a favor de la inclusión de las interpretaciones alegóricas de Homero entre los textos curriculares son los siguientes:

- Todos los neoplatónicos emplean la obra homérica profusamente en sus textos filosóficos.

- Los mitos homéricos se consideran claramente alegóricos y encubren verdades teológicas y ontológicas.

- Existen diversos pasajes neoplatónicos que citan a Homero en el contexto de otros libros cuyo estudio consta en el currículum neoplatónico, lo que sugiere que podían ser parte del currículum.

- Existen varios pasajes neoplatónicos que revelan las alegorías homéricas para ilustrar aspectos filosóficos.

- El alumno principiante, equiparable al joven inexperto, debe aprender a distinguir la alegoría de lo que no lo es, para distinguir las imágenes de la verdad de la que proceden. Esto puede inscribirse en el marco de los ejercicios espirituales en la filosofía antigua, mencionado por Hadot.

Se han preservado obras del neoplatonismo que tratan específicamente temas homéricos. Al menos una de Porfirio, *Cuestiones homéricas*, que lo enfoca desde una perspectiva puramente literaria y narrativa. Otra obra de Porfirio, *La gruta de las ninfas*,

---

<sup>178</sup> DAMASCIO. *Problems & Solutions Concerning First Principles*. Nueva York: Oxford University Press, 2010, p.417.

se dedica a la explicación pormenorizada no demostrativa de la alegoría subyacente en un pasaje de la *Odisea*. También se trata pormenorizadamente la alegoría en el *Comentario a La República* de Proclo. En este último caso, no cabe duda acerca de la parte del currículum en la que se sitúa el estudio, ya que al ser un comentario a un diálogo de Platón, necesariamente ha de estudiarse en el curso platónico. No resulta tan clara la situación de *La gruta de las ninfas*, entre otras cosas, porque la estructuración del currículum se la debemos a Jámblico, discípulo de Porfirio. Sin embargo, determinadas características inclinan a pensar que esta obra debía de estudiarse en la parte más introductoria, y que por tanto su lugar adecuado estaría en el curso preliminar. En efecto, el tono de la obra está más centrado en la revelación de los símbolos de modo ordenado que en la exposición filosófica y no tiene carácter demostrativo. Por lo demás, en la obra de Porfirio sólo se examinan los símbolos:

“Y cuanto más se esfuerza uno en demostrar que el relato de la gruta no es una invención de Homero, sino de personas que, anteriores a él, la consagraron a los dioses, tanto más se evidenciará la consagración de una prudencia antigua y por esa razón se justifica su investigación y exige el planteamiento del simbolismo que conlleva su creación”<sup>179</sup>.

La obra de Proclo, por el contrario, sí que presenta ya un tono demostrativo y argumentativo y además vincula las alegorías que desvela con una filosofía bastante avanzada, relativa a la procesión de los dioses, como corresponde a un estudio claramente superior<sup>180</sup>. Probablemente el estudio de Homero estuviese en una situación análoga al estudio de la filosofía pitagórica, que se iniciaba en el ciclo preliminar, precisamente en la parte más puramente simbólica y menos demostrativa, y en los ciclos posteriores se iba ampliando su estudio e interpretación. Así, los símbolos homéricos revelarían en el curso inicial una idea básica de las cosas y en el curso platónico serían una exposición de verdades teológicas relativas a las procesiones divinas.

---

<sup>179</sup> PORFIRIO. *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992, pp. 36-37.

<sup>180</sup> A título de ejemplo, Cf. PROCLO. *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essay 5 and 6 of His Commentary on the Republic of Plato*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, pp. 128 ss.

### 6.1.8. Resultados y examen de conjunto del curso preliminar

Tras el examen de los textos preliminares, en un primer momento destaca la gran abundancia de textos procedentes de otras filosofías que se incorporan al acervo neoplatónico. Entre ellos, predomina la absorción del pitagorismo —o neopitagorismo—, probablemente por su tradicional afinidad a las doctrinas platónicas.

No es tampoco de extrañar la incorporación del estoicismo, puesto que este curso se centra sobre todo en la formación ético-moral del carácter. Se trata de proporcionar al estudiante puntos de partida sencillos, sin la complejidad del estudio lógico de la ética propio del curso aristotélico.

La mayor parte de los textos buscan que el alumno adquiriera el género de vida adecuado para el filósofo. Esta adquisición se produce mediante dos métodos: uno basado en la presentación de modelos para la mimesis, que se corresponde con la lectura provechosa de las biografías; otro basado en la fuerza exhortatoria del discurso hacia la virtud, como en el caso de los textos de Isócrates. Es decir, por una parte se emplea un género más literario y por la otra un género más retórico. Probablemente se recoge aquí la clásica disyuntiva platónica sobre los tipos de retórica, donde el aceptable es aquél que puede mover al auditorio a la práctica de la virtud mediante la apelación a sus emociones. Por centrarse en la parte emotiva del alma, no es un discurso racional o científico, pues este se correspondería, precisamente, con el alma racional.

A continuación encontramos un tipo de textos más técnicos, escritos en un lenguaje ligeramente más cercano al de la filosofía. Se trataría de los *Versos áureos*, el *Manual*, y el *Protréptico*. En estos textos, más estructurados, se establece una primera distinción entre filosofía práctica y filosofía teórica. La filosofía práctica sirve como base necesaria para el acceso a la filosofía teórica, e implica toda la formación ética no demostrativa. Es, naturalmente, la propia de este curso del currículum. En paralelo con esta distinción, se corresponde la división entre vida humana y vida divina. Ahora se pretende que el estudiante se perfeccione en cuanto ser humano y llegue a vivir una vida plena, cuya cima de perfección es la adquisición de la virtud.

Dado que la estructuración mediante los géneros de virtudes es más adecuada para las etapas posteriores del currículum, sumado al hecho de que las aquí practicadas

son exhortatorias, no queda muy claro qué clase de virtud es la que se cultiva durante este curso. Dadas las alusiones constantes a una purgación del cuerpo y una purgación del alma, podría tratarse de una rectificación inicial de las virtudes naturales, que vienen dadas por la constitución propia del alumno, entendiéndose esta referida tanto a la disposición de los elementos del cuerpo como a la disposición de los elementos del alma. Sobre estas virtudes sólo puede actuarse con la repetición de ejercicios prácticos y la educación. También parece que se enseñan las virtudes éticas, que son parcialmente exhortatorias y parcialmente investigadas. Sin embargo, se aprecian dos problemáticas. En primer lugar, dado que se trata de una purgación o purificación, parece que estaríamos hablando más bien de las virtudes catárticas. En segundo lugar, los *Versos áureos* clasifican la parte de la filosofía práctica referida al comportamiento como política, por lo que podría tratarse del género de las virtudes políticas.

Entendiéndolo en un sentido estricto, esto debe rechazarse, pues hay unanimidad entre los autores neoplatónicos en que las virtudes políticas ya se aprenden mediante demostración discursiva. Todavía más resulta aplicable a las virtudes catárticas, pues son superiores a las políticas y, aunque demostrativas, pretenden que se vaya produciendo un cese paulatino de la discursividad a favor de la intuición o contemplación directa de la esencia de los entes. No son, por lo tanto, las virtudes que se pretenden enseñar con el estudio del curso preliminar.

Sin embargo, sí que puede entenderse *sensu lato* que estas virtudes se aprenden seminalmente. Esto es, dado que en la filosofía neoplatónica hay una mutua imbricación de las partes del todo y concretamente de los sensibles en los inteligibles al modo de los inteligibles y de los inteligibles en los sensibles al modo de lo sensibles, puede decirse que los géneros de virtudes superiores están implicados en los géneros de virtudes inferiores. Así, la purificación básica es un modo preparatorio de manifestar las virtudes catárticas en las virtudes naturales y éticas, y aprender a comportarse con el modo de vida adecuado para un ser humano es la manifestación de las virtudes políticas en estas mismas. En sentido inverso, la purificación de las virtudes naturales y éticas es una preparación que facilitará la adquisición posterior de las virtudes catárticas, y comenzar a comportarse adecuadamente permitirá la adquisición posterior de las virtudes políticas.

Por otra parte, se aprecia una triple correlación entre las distintas partes de la filosofía, que se recoge en el siguiente cuadro:

**Cuadro IV. Partes de la filosofía en el curso preliminar.**

Filosofía práctica	Filósofo político	Vida humana
Filosofía teórica	Filósofo contemplativo	Vida divina

La filosofía práctica se corresponde con alcanzar la perfección de la vida humana y con el tipo de filósofo denominado político. Este filósofo es aquél que emplea sus pasiones e impulsos del modo más adecuado y conveniente, sobre todo con para mover al bien a sus conciudadanos. Es una distinción propia del curso platónico, como se verá más adelante. Por otro lado, la filosofía teórica se corresponde con la participación en la vida divina y el filósofo que produce es el filósofo contemplativo, que ya está completamente libre y purgado de sus pasiones de modo que sólo espera remontarse mediante la contemplación intuitiva de la esencia de las cosas en su retorno al Uno. Así, aunque enseñan la filosofía práctica, tanto en el caso de los *Versos áureos* como en el *Manual*, la finalidad última es llevar a la vida divina.

Sin embargo, al igual que sucedía con las virtudes superiores, hay también una cierta implicación de la filosofía teórica en la práctica y de la vida divina en la humana. Por esto Hierocles establece las virtudes iniciáticas dentro de la filosofía práctica. Estos ritos religiosos son ya una participación de la vida divina en la humana, no con la perfección de la contemplación, sino más bien para mover al filósofo, todavía en su etapa práctica y humana, hacia la etapa teórica y divina. El equivalente inverso en el plano teórico sería el estudio de las matemáticas, que están a medio camino entre los entes concretos y los abstractos.

Por último, dentro de los estudios no demostrativos entran los estudios simbólicos, que son de dos tipos. Uno, el de los símbolos pitagóricos que se estudian tanto en la *Vida de Pitágoras* como en el *Protréptico* de Jámblico. Dos, aunque sólo de



modo probable, el estudio de las alegorías homéricas. Ambos tipos de símbolos cobrarán pleno sentido conforme el alumno vaya progresando en el currículum.

Sin embargo, resulta muy difícil de reconstruir, por la escasez de fuentes primarias al respecto, el orden en el que se estudiarían los textos del curso inicial. Por lo visto, sólo podemos suponer con verosimilitud que el *Manual* se estudiaba con posterioridad a los *Versos áureos*. Intentando una reconstrucción de un orden ideal, sería el siguiente:

- Biografías de los miembros eminentes de la escuela. *Vida pitagórica* de Jámblico.
- Discursos de Isócrates: *Ad Demonicum*, *Ad Nicoclem*, *Nicocles*, *Busiris*.
- *Versos áureos*, *Manual*.
- Simbología homérica, *Protréptico*.

Es decir, el orden ideal, siguiendo un esquema ascendente, sería la mimesis, la exhortación, las reglas técnicas no demostrativas y los símbolos. La culminación sería el *Protréptico*, porque es ya una introducción a la filosofía y porque buena parte de la obra sigue literalmente a Aristóteles, lo que parece apuntar a una mayor cercanía al siguiente curso.

## **6.2. Los misterios menores: Curso aristotélico.**

### *6.2.1. Introducción al curso aristotélico.*

Es frecuente encontrar entre los comentaristas neoplatónicos una introducción general a todo el curso aristotélico, detallando sus objetivos y temas de estudio. Normalmente estas introducciones generales aparecen en los comentarios a las *Categorías*, probablemente por ser la primera obra propiamente aristotélica que se estudiaba.

Además de estas introducciones, han llegado a nuestros días algunas biografías de Aristóteles, bien atribuidas a Ammonio o a Filopón, bien anónimas, pero de clara adscripción neoplatónica. Conforme a la teoría biográfica neoplatónica, debían leerse

justo antes de comenzar el estudio de la obra aristotélica. En efecto, el modo en que están escritas pretende mover a la admiración y emulación del Filósofo<sup>181</sup>. La *Vita Aristotelis* anónima, por su parte, alude con frecuencia a algunas obras aristotélicas que se estudian en el curso neoplatónico, menciona la concordancia con Platón en la teoría de las ideas y, finalmente, cita una referencia de Simplicio sobre un tratado perdido de Aristóteles respecto a la unidad apofática divina que excede el discurso mental lógico<sup>182</sup>.

A continuación se examinan algunas de las introducciones al curso aristotélico. Son de gran importancia porque detallan un currículum que no podemos deducir sólo de los comentarios que nos han llegado, porque apenas ha sobrevivido alguno de la etapa final de los estudios lógicos o de los estudios éticos. Partiendo pues, de las introducciones se reconstruirán de modo preliminar el currículum y los objetivos del curso.

#### A) Ammonio.

“Puesto que queremos adentrarnos en la filosofía de Aristóteles, a modo de introducción que nos sea útil, planteemos algunas preguntas en número de diez. ¿De dónde vienen los nombres de las escuelas filosóficas? ¿Cuál es la división de los escritos aristotélicos? ¿Por dónde se deben comenzar los escritos aristotélicos? ¿Qué nos guiará en ellos? ¿Cómo debe prepararse el oyente de las lecciones filosóficas? ¿Cuál es la forma narrativa? ¿Por qué el Filósofo tiene como peculiaridad ser obscuro? ¿Cuántos y cuáles prerequisites hay para el estudio de cada uno de los textos aristotélicos? ¿Qué tipo de persona debería ser el comentarista de los mismos?<sup>183</sup>”.

<sup>181</sup> Cf. AMMONIO. *Vita Aristotelis*. Helmstadt: Jacobi Mulleri, 1666.; ROBBE, L (ed.) *Vita Aristotelis ex Codice Marciano*. Leiden: J. W. Van Leeuwen, 1861.

<sup>182</sup> ROBBE, L (ed.) *Vita Aristotelis*. Op. Cit. p. 18.

<sup>183</sup> AMMONIO. *On Aristotle Categories*. Great Britain: Cornell University Press, 1991, p.9.

La introducción a la filosofía de Aristóteles se plantea siguiendo el orden introductorio clásico de los comentarios a Platón y Aristóteles referente al *skopos*, *taxis*, etc., que metodológicamente son el objeto propio del análisis. El análisis breve de las diferentes escuelas filosóficas es bastante frecuente en todos los comentarios posteriores, de manera que actúa más bien como una introducción general a la historia de la filosofía. Por lo demás, de las preguntas suscitadas en esta introducción se observa como el texto está dirigido a los estudiantes que inician el estudio.

“Como ya hemos establecido de cuántas maneras y de qué fuente reciben sus nombres las escuelas de los filósofos, sigamos con la segunda cuestión y establezcamos la división de las obras aristotélicas. Unas son particulares, otras son universales y algunas son intermedias entre lo universal y lo particular. Las particulares son las que escribió a alguien en particular, como las cartas u otras semejantes. Las universales son donde indagó la naturaleza de las cosas, como en *De Anima*, *De Generatione et Corruptione*, y *De Caelo*. Entre medias están las obras históricas, como las doscientas cincuenta *Constituciones* que escribió. No las escribió para nadie en particular, ni tampoco son universales, porque la *Constitución de Atenas*, por ejemplo, o las de otras ciudades no pueden ser universales. Las escribió para que la gente que viniera después, leyéndolas y juzgando cómo gobernar justamente y cómo no, eligieran unas y evitasen otras y de este modo obtener ayuda. Pero dejemos aparte las particulares y las intermedias.

Entre las universales, unas son sistemáticas y otras son anotaciones. Las anotaciones son aquellas en las que sólo están los puntos más importantes. Advirtamos que en los tiempos antiguos, quienes se proponían escribir recopilaban de modo sumario sus propios descubrimientos particulares en una exposición del tema. Entonces tomaban muchas ideas de libros más antiguos para confirmar las correctas y refutar las que no. Por último, escribían su obra, haciéndola resplandecer con la belleza de sus palabras y la ornamentación de su narración. De este modo las anotaciones se diferenciaban de las obras sistemáticas en el orden y la belleza de la expresión. Algunas anotaciones son

uniformes, esto es, cuando una investigación se centra en una cosa; otras son diversas, esto es, cuanto se centra en varias cosas. Algunas de las obras sistemáticas están en forma de diálogo, a saber, las que están planteadas dramáticamente en forma de preguntas y respuestas entre varios personajes. Otras son *in propria persona*, como aquellas que Aristóteles escribió como propias.

Los diálogos son llamados populares y los escritos propios son llamados axiomáticos o acroamáticos. Debemos preguntarnos por qué se llamaron así. Unos dicen que los diálogos se llamaron populares porque Aristóteles no exponía abiertamente su propia perspectiva en ellos, sino más bien modelaba sus discusiones según otras personas. Pero esto es falso. Se llamaron populares porque Aristóteles las escribió para quienes comprenden superficialmente. El filósofo deliberadamente empleó un estilo más claro en estas obras y sus pruebas no son tanto demostrativas como plausibles, derivadas de opiniones recibidas. Las otras son llamadas acroamáticas porque son escuchadas atentamente por quién sea un amante serio y verdadero de la filosofía.

Entre las acroamáticas, unas son teóricas, otras son prácticas, otras son instrumentales. Las teóricas tratan del discernimiento de lo verdadero y lo falso; las prácticas tratan del discernimiento de lo bueno y lo malo. Pero como en el plano teórico hay cosas verdaderas en apariencia sin ser verdaderas en realidad, y similarmente en el plano práctico hay cosas coloreadas con el nombre de bien sin ser buenas, necesitamos un instrumento para discernirlas. ¿Cuál es? La demostración. A continuación, entre las obras teóricas hay teológicas, matemáticas y naturales; entre las obras prácticas hay éticas, económicas y políticas; y entre las instrumentales hay algunas que tratan lo concerniente a los primeros principios del método, otras tratan lo relativo al método mismo y otras lo relativo a otros modos de contribuir al método. Por método quiero decir el demostrativo. Puesto que la demostración es un silogismo científico, antes de conocerla habrá que conocer el silogismo en general. Pero como el nombre de silogismo no denota algo simple, sino algo compuesto, porque es un agregado (*sullogê*) de predicados, antes de proceder con el silogismo será necesario estudiar las partes simples de las que está compuesto. Estas son las

proposiciones. Pero estas también se componen de nombres y de verbos, como se enseña en las *Categorías*. Las proposiciones se enseñan en *De Interpretatione* y el silogismo en general en los *Primeros analíticos*. Estos son los principios del método. Los *Analíticos posteriores* nos enseñan el método mismo, esto es, el silogismo demostrativo. Pero igual que los médicos que al enseñar la medicina a los jóvenes enseñan las cosas nocivas junto con las beneficiosas para que puedan optar por estas últimas y evitar las primeras, también aquí, puesto que los sofistas son un problema para quienes buscan la verdad y quieren descarriarlos con sus silogismos sofísticos, el Filósofo también pone esto por escrito para que podamos evitarlo. Esto se incluye en el método de otro modo, como si alguien que quisiera enseñar cómo deben establecerse las proposiciones, enseñase las sílabas antes de los nombres y los verbos o incluso las letras antes de las sílabas. Letras, sílabas, nombres y verbos son los principios del método de cómo debería componerse al escribir. Lo relativo a la composición misma es referente al método mismo. Pero si alguien quisiera contar los vicios del discurso, debería decir que trata sobre cosas que están incluidas en el método de un modo o de otro. Y esta es la división de las obras de Aristóteles”<sup>184</sup>.

Las distinciones realizadas son muy importantes, porque pretenden darle al alumno las bases para que sea capaz de interpretar adecuadamente cada una de las obras aristotélicas, no únicamente las que forman parte del currículum. La distinción entre obras particulares, generales e intermedias se aplica también a la obra platónica, y sirve como elemento de criba entre las obras personales de los filósofos —como las cartas— y la obra docente.

Pero mucho más relevante es la exposición del orden del curso que nos permite establecer una primera planificación. Ammonio lo divide en parte instrumental, parte práctica y parte teórica. Vemos como se mantiene, aplicada a un nivel superior, la distinción entre filosofía teórica y práctica que ya se aprendía durante el curso preliminar. La parte instrumental cubre las obras del *Organon: Categorías, Sobre la Interpretación, Primeros Analíticos, Analíticos posteriores*, pero no menciona ni la

---

<sup>184</sup> *Ibid.* pp.11-14.

*Tópica*, ni las *Refutaciones sofísticas*, a pesar de que, como se verá, también se menciona su estudio. La parte práctica, a continuación, cubre la ética, la económica y la política, previsiblemente correspondiéndose con las obras de Aristóteles con el mismo título. Por último, la parte teórica incluye las naturales, matemáticas y teológicas. El orden ascendente se mantiene claramente, pues tras la parte instrumental se asciende al comportamiento ético del individuo, el comportamiento “económico” o relacionado con el modo de llevar la propia casa y el ámbito más cercano, y el comportamiento político o general. Se va, por lo tanto, de lo particular a lo general en el plano práctico. Respecto a la filosofía teórica, se asciende desde las obras naturales —que tratan la física y los cuerpos—, a las matemáticas —que tratan sustancias intermedias entre los cuerpos y los inteligibles—, y las teológicas —que tratan sobre las sustancias incorpóreas—. El orden se corrobora por el siguiente pasaje:

“En tercer lugar, nos preguntamos por dónde se debe comenzar. La secuencia natural sería comenzar por los tratados éticos, para que después de disciplinar nuestro carácter, pudiéramos acceder a otros escritos. Pero también emplea las demostraciones y los silogismos en estos tratados, y siendo ignorantes de ellos es como no tener guía en este tipo de discursos. Así que, por esta razón, debemos comenzar con la lógica, habiendo primero disciplinado nuestro propio carácter sin el tratado ético. Después de la lógica, debemos seguir con la ética y entonces seguir con los tratados físicos, después con los matemáticos y finalmente con los teológicos”<sup>185</sup>.

El carácter se ha disciplinado previamente, durante el curso preliminar, por lo que los estudios éticos aquí deben ser científicos, discursivos y demostrativos, a diferencia del aprendizaje ético del curso preliminar, que no lo es.

Respecto la utilidad de Aristóteles para el estudiante neoplatónico:

---

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 14.

“En cuarto lugar, además de estas cuestiones debemos preguntarnos qué propósito y qué utilidad tiene para nosotros la filosofía aristotélica. Respondemos que es ascender hasta el principio común de todas las cosas y hacernos conscientes de que este es la bondad en sí, incorpóreo, indivisible, ilimitado, infinito y de infinita potencia. Porque la bondad no es la única cosa que es buena. Lo mismo que llamamos blanco a un cuerpo que ha recibido la blancura, y lo que llamamos blancura es la cualidad misma; así también un cuerpo que ha recibido la bondad y participa en el llamado bien, mientras que la bondad es un tipo de substancia y ente.

En quinto lugar, además de lo dicho, preguntémonos qué nos guiará al principio mencionado. Y respondemos: primero, los tratados éticos, y después el de física, entonces las matemáticas y finalmente, tras estos veremos la teología.

En sexto lugar, nos preguntamos cómo debería uno prepararse para escuchar las obras de Aristóteles. Respondemos que debe ser educado de carácter y puro de alma, porque el impuro no tiene permitido alcanzar lo puro, como dice Platón”<sup>186</sup>.

El estudiante neoplatónico, mediante el estudio de Aristóteles, consigue un propósito muy semejante al del estudio de Platón, el de remontarse al primer principio común, que se identifica aquí con el Bien en sí. Para ello se insiste en la necesidad de seguir el orden que ya ha sido expuesto anteriormente. El alumno, para ser capaz de tales estudios, debe haber pasado ya por una purificación previa y una educación de su carácter, esto es, el curso preliminar.

#### B) Simplicio.

La introducción de Simplicio tiene un grado superior de detalle respecto a la de Ammonio, tanto en la exposición del currículum, como en el propósito del curso y los requisitos que se esperan del alumno:

---

<sup>186</sup> *Idem.*

“De los escritos aristotélicos, unos son particulares (*merika*), como las *Cartas* escritas a un individuo sobre una realidad particular, mientras que otros son generales (*katholou*). Todavía otros son intermedios, como las investigaciones sobre plantas y animales, que tratan sobre cosas que no son completamente particulares, ya que son las especies (*eide*) de los animales. Por el momento, sin embargo, dejemos sin dividir las obras particulares e intermedias”<sup>187</sup>.

Esta división está mucho más concreta y revela la estructura mental de Simplicio sobre el paso de lo particular a lo general, que es en lo que consiste la ciencia y el conocimiento platónicos. El curso de Aristóteles se estructura también conforme a este esquema, si bien partiendo del estudio de obras intermedias al menos, pero el tránsito de la ética a la política pasando por los económicos manifiesta igualmente este paso de lo particular a lo general pasando por lo intermedio.

“De los escritos sintagmáticos, unos están en forma de diálogos, mientras que en otros el autor habla en su propio nombre. De los escritos en su propio nombre, unos son teóricos, otros prácticos y otros instrumentales. De los escritos teóricos, unos son teológicos, como la *Metafísica*, mientras que otros se ocupan del estudio de la naturaleza, como la *Física* y los tratados que vienen después de la física. Otros son matemáticos, como los libros de geometría y mecánica que escribió.

De las obras prácticas, algunas son éticas, como la *Nicomáquea*, la *Eudemia* y la llamada *Gran ética*. Otras son económicas y otras políticas, como los discursos titulados *Económicos* y *Política*. De las obras instrumentales, algunas tratan sobre el método demostrativo mismo, mientras que otras tratan sobre aquello que lo precede, como los *Primeros analíticos*, *Sobre la Interpretación* y las *Categorías*. Otros tratan sobre aquello que tiene apariencia

---

<sup>187</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle Categories 1-4*. Ithaca: Cornell University Press, 2004, p. 19.



de demostración, como la *Tópica*, las *Refutaciones sofísticas* y las *Artes retóricas*. Esta es la división más completa de los escritos de Aristóteles<sup>188</sup>.

Simplicio, a diferencia de Ammonio, presenta las obras concretas y determinadas que han de estudiarse en cada una de las etapas, con la excepción de la mención vaga y genérica a “los tratados que vienen después de la física”. ¿Cuáles son estos tratados? Chase, por contraste con otras obras neoplatónicas, concluye que son *Sobre la generación y corrupción*, *Sobre el Cielo*, *Meteorológicos* y *Sobre el alma*<sup>189</sup>. Hay, por tanto, información suficiente para hacer una reconstrucción detallada del curso aristotélico. Se sintetizará más adelante tras ver las aportaciones de Filopón.

Más adelante, trata con una aporía que debía ser objeto de polémica entre las escuelas neoplatónicas, relativa precisamente al orden exacto del plan de estudios:

“Respecto a la tercera cuestión, deberíamos decir por donde debería uno comenzar el estudio de los escritos de Aristóteles, ya que la discusión de esto viene, lógicamente, tras la división. Ahora bien, algunos dicen que se debe comenzar con los escritos instrumentales, porque crean en nosotros la facultad del juicio: en las acciones, entre lo bueno y lo malo; en el conocimiento, entre lo verdadero y lo falso. Así es necesario que los escritos prácticos y epistemológicos estén precedidos por aquellos que nos proveen de la facultad del juicio. Además, si el conocimiento de los instrumentos también es, obviamente, el primero en las demás artes, como la construcción, la fundición y la medicina, ¿cuánto más será el caso de la filosofía, que busca transmitirlo todo con una demostración y que encomienda nuestra vida y nuestro conocimiento a la demostración? Si, entonces, afrontamos discursos prácticos o teóricos sin demostración, ¿cómo podremos evitar que nos ocurra lo mismo que le ocurrió a quienes fueron a ver a Circe sin el *moly* de Hermes y quedar hechizados por lo que cada persona diga de modo convincente?

---

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>189</sup> CHASE, M. (ed.) en: Simplicio. *On Aristotle Categories 1-4*. Op. Cit. p.100, nota 59.

Algunos nos instruyen con los escritos éticos, porque dicen que los instrumentos pertenecen a la categoría de las cosas intermedias, y es posible usarlos bien o mal, tal y como queda claro con la mayoría de los sofistas y los retóricos. Así, quienes van a usar los instrumentos primero necesitan un modo de vida moderadamente dispuesto, porque el conocimiento de la filosofía no es como el de la arquitectura o la navegación, sino que más bien tiene que ver con la vida misma. Primero requerimos el entrenamiento que proporcionan las obras éticas, en las que recibimos las enseñanzas éticas no demostrativamente, sino en conformidad con la opinión correcta, de acuerdo con los conceptos naturales innatos que tenemos respecto a las cosas. Si las *Éticas* de Aristóteles fueran meramente catecismos hortatorios sin demostración, del tipo que suelen emplear los pitagóricos, debería ser correcto comenzar con ellas para dar un entrenamiento preliminar a nuestro carácter. Si, no obstante, Aristóteles transmitió estas cosas también siguiendo el método científico de divisiones y demostraciones, ¿cómo podemos esperar hacer algún progreso al aproximarnos a estos escritos sin los métodos demostrativos? Quizá, alguna instrucción ética previa es necesaria al fin y al cabo, porque no debería transmitirse por medio de los escritos éticos de Aristóteles. Más bien, mediante una habituación no escrita y exhortaciones no técnicas, que rectifican nuestro carácter por medios escritos y no escritos. Sólo entonces necesitaremos el método lógico y demostrativo. Después de tales estudios, seremos capaces de comprender los discursos científicos sobre la ética, así como aquellos pertenecientes a la teoría de los seres, de modo científico”<sup>190</sup>.

La discusión de este párrafo revierte directamente sobre el plan de estudios y es referente a la propia existencia del curso preliminar, dónde ya se mencionó. El fondo del problema planteado es que algunos en las escuelas planteaban que la instrucción ética comenzase directamente por la obra ética de Aristóteles, de manera que la parte lógica e instrumental se aprendiera con posterioridad a la misma. Pero, puesto que la obra ética es demostrativa, se hace necesario conocer primero la demostración para poder

---

<sup>190</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle Categories 1-4*. Op. Cit. pp. 20-21.

comprender la argumentación aristotélica. La cuestión no es baladí, porque dependiendo del modo en que se responda a este problema, se hace necesario impartir o no un curso preliminar formativo. En efecto, si la instrucción ética comienza por la *Ética* de Aristóteles, ¿qué necesidad hay de un curso previo de formación ético moral que no tenga carácter demostrativo? Ahora bien, Simplicio intenta resolver la cuestión diciendo que, puesto que es necesario estudiar primero la parte lógico-instrumental para poder estudiar adecuadamente la ética, a su vez será necesaria cierta formación ética previa de carácter no demostrativo, para que los alumnos empleen de modo correcto y ético los instrumentos lógicos. Desde esta perspectiva, parece que una de las principales utilidades del curso preliminar es capacitar al alumno para la formación lógica. Esta mutua relación se comprende mejor teniendo en cuenta que en el neoplatonismo —y en el platonismo en general— lo verdadero y lo bueno coinciden frecuentemente.

“El cuarto punto es descubrir la meta de la filosofía de Aristóteles, ya que por la meta podemos discernir claramente la venerabilidad de su filosofía. La meta de la filosofía de este hombre es, con respecto al carácter, la perfección por medio de las virtudes; con respecto al conocimiento, el ascenso hacia el primer principio de todas las cosas. Porque Aristóteles conoció este principio científicamente y se llenó de temor y gritó con voz fuerte: «¡El dominio de la multitud no es bueno!». La meta común a ambos es la felicidad más completa que puede alcanzar la humanidad. Cuando describe esta felicidad, Aristóteles no flaquea ante ninguno de los más eminentes filósofos, ni piensa que sea correcto que quien se ha remontado a tal felicidad deba ser llamado siquiera un hombre, sino un dios. Tales son las sublimes palabras de Aristóteles en la última parte de la *Ética a Nicómaco*. Lo que nos conducirá a dicha meta son todos los escritos del filósofo. Algunas de sus obras preparan para el método de la demostración, otras adornan nuestro carácter por medio de la virtud, mientras que otras dirigen nuestro conocimiento mediante el estudio de las cosas naturales hasta lo que está por encima de la naturaleza”<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 21.

La meta aquí es doble, paralelamente a la duplicidad de la filosofía: teórica y práctica. La filosofía de Aristóteles debe llevar al alumno, en la filosofía práctica, a la perfección del carácter por las virtudes. Esto se refiere a la parte ética del curso aristotélico. En la filosofía teórica, el alumno debe ascender hasta el primer principio de todo. No especifica que esto sea lo bueno en sí, sino que lo plantea en término eudemónicos. La consecución de estos objetivos es la mayor felicidad que puede experimentar el ser humano. Esta felicidad se identifica con una *theosis* o divinización, perspectiva muy apropiada para el contraste con el curso platónico posterior o incluso el teúrgico. Además, los escritos de Aristóteles son los que llevan a conseguir esta meta. En efecto, comprendiendo el pasaje en su tenor literal, es la obra aristotélica misma la que proporciona la demostración en el plano instrumental, las virtudes en el plano práctico y la elevación hasta lo supranatural mediante el estudio de lo natural, es decir, el retorno al Uno mismo, teniendo en cuenta la expresión griega del texto original. Esto confiere a la obra aristotélica —y evidentemente a la platónica— un carácter cercano al de un texto sagrado. Apoyando esto, el mismo pasaje presenta el conocimiento del primer principio por parte de Aristóteles como una experiencia mística. Llenarse de temor es también llenarse de un furor divino, máxime teniendo en cuenta que se habla de un conocimiento científico del Uno, que está más allá de todo discurso y denominación.

Por último, el alumno, para comenzar este curso, debe haber ejercitado su carácter lo suficiente como para evitar la tendencia a las disputas dialécticas y el deseo de llevar la contraria:

“El oyente debe ser suficientemente bueno y virtuoso y sobre todo debe realizar, tanto por sí mismo como en la compañía de otras personas tan ávidas por aprender como él mismo, el examen profundo de los conceptos aristotélicos. Sin embargo, debe evitar las disputas tontas, en las que tienden a caer muchos de los que frecuentan a Aristóteles. Puesto que el Filósofo se dispone a demostrarlo todo por medio de las definiciones irrefutables de la ciencia, estos sabelotodo se acostumbran a contradecir incluso lo que es obvio, cegando el ojo de su alma. Contra estos, son suficientes las palabras de Aristóteles, esto es, que necesitan

sensación o castigo. Si argumentan sin haber prestado atención, entonces necesitan percepción. Si, no obstante, han prestado atención al texto pero intentan mostrar su poder discursivo, necesitan castigo”<sup>192</sup>.

Es decir, la formación debe haber sido la suficiente conforme al curso preliminar. El deseo de aprender es lo más importante. Previene con un consejo de carácter práctico: el conocimiento de la demostración produce, por así decirlo, una hinchazón del *logos*, de manera que surge el deseo de demostrar el conocimiento a través de la disputa. La alusión a la atención o al castigo, muy probablemente sea una referencia a una regla de disciplina de la escuela, frente a aquellos que entorpecen el desarrollo normal de la clase por el deseo de disputar sobre cosas sin importancia. No en vano, el método de preguntas y respuestas era alentado en las escuelas neoplatónicas como método básico para las clases.

### C) Filopón.

Filopón detalla todavía un poco más algunas partes del currículum:

“Dividen las obras teóricas en naturales, matemáticas y teológicas. Las teológicas vienen después del tratado de la *Física*, y por eso las llamaron *Metafísica*, ya que es propio de la teología instruir sobre las cosas que están más allá de lo físico. Las obras físicas son, por ejemplo, la llamada *Física*, *Sobre la Generación y Corrupción*, y semejantes, mientras que los objetos matemáticos están entre ambas, siendo en un sentido separables de la materia y en otro sentido inseparables, porque incluso trazó algunas líneas. Las obras prácticas son éticas (porque contienen los tratados éticos), económicas y políticas. De las obras instrumentales, unas tratan sobre los principios del método, como las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, así como los dos libros de los *Primeros analíticos*. Otras tratan sobre el método mismo, como los *Analíticos posteriores*, dónde instruye acerca de la demostración. *Tópica*, *Refutaciones sofísticas*, *Artes*

---

<sup>192</sup> *Ibid.* p.23.

*Retóricas*, y como algunos dicen, *Sobre la Poética*, no contribuyen por sí mismas al método, sino que cooperan con la demostración explicando el modo en que se realizan los razonamientos falaces”<sup>193</sup>.

En comparación con Simplicio, detalla más la parte física y la parte lógica, pero especifica menos la parte ética. Estos detalles están relacionados con aquello a lo que se concede más importancia dentro de cada escuela, pues sabido es que la escuela de Alejandría tendía a centrarse más en la física y la lógica, a diferencia de la escuela de Atenas, que concedía preeminencia a la ética y, sobre todo, a la teología.

“¿Cuál es el objetivo de la filosofía aristotélica? Decimos que es el conocimiento del principio de todo, esto es, la causa creadora de todas las cosas, el Uno que es siempre lo mismo que es. Porque demuestra que el principio de todas las cosas es Uno e incorpóreo, y que todas las cosas proceden de este. ¿Qué nos conduce a esta meta? Decimos que es la instrucción sobre las cosas que existen en el tiempo y están sujetas al cambio. Estas son las cosas que existen en el reino de generación y destrucción. Desde estas nos dirigimos a través de la intermediación de los objetos matemáticos hasta las cosas que son siempre las mismas que son —tales cosas son los cuerpos celestes— y después desde las sustancias incorpóreas, hasta la primera causa de todas las cosas. Porque, como cada moción se da, bien respecto de la substancia, de la cantidad, cualidad o lugar, las cosas del reino de la generación y la destrucción se mueven con toda clase de moción, pero los cuerpos celestes se mueven sólo con moción respecto al lugar. Por esta razón es necesario ascender de modo ordenado desde las cosas que se mueven con toda clase de mociones hasta aquellas que se mueven con una sola clase de moción, y llegar de esta manera hasta el principio inmóvil que es siempre el mismo y evitar la transgresión contra el oráculo. Porque si decidimos aproximarnos al primer principio de todo desde las cosas corporales de una sola vez, pensaremos que es un cuerpo que ha sido formado.

---

<sup>193</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Categories 1-5 with Philoponus: A treatise Concerning the Whole and the Parts*. Londres: Bloomsbury, 2015, p. 43.

Por esta razón dice Plotino: «Deberíamos acostumbrar a los jóvenes a las matemáticas como una vía de acostumbrarlos a la naturaleza incorpórea»<sup>194</sup>.

Filopón, respecto de la meta del curso aristotélico, incide más aún en el retorno al Uno. Esto puede entenderse debido a la afiliación cristiana del autor, pero también puede entenderse por una mayor vinculación con el posterior estudio ordenado de los diálogos de Platón. Quizá, simplemente, en la mentalidad del autor no resulte separable una causa de la otra.

Es remarcable que plantea el método de instrucción como si fuera un ejercicio orientado al ascenso y retorno al Uno. El conocimiento de las cosas sujetas a generación y corrupción permite una elevación paulatina de los alumnos, conforme en dicho ascenso se van eliminando las mociones del cambio, con lo que el objeto de conocimiento se va volviendo más estable. Sin embargo, también el sujeto de conocimiento se va volviendo más estable porque se acostumbra paulatinamente a aquello que no está sujeto a moción y, como se verá en los comentarios al *Alcibiades I*, aquello que no está sujeto a conjetura, sino a conocimiento cierto. Hay cierta correspondencia entre los inteligibles macrocósmicos y los inteligibles microcósmicos, presentes en el hombre. La matemática, referida en palabras de Plotino, es aquí directamente un ejercicio espiritual —de nuevo aparece la tesis de Hadot— que permite al joven irse acostumbrando paulatinamente a los inteligibles y a lo incorpóreo, cosa que por otra parte ya aparecía mencionada en el comentario de Hierocles a los *Versos áureos*.

### 6.2.2. Reconstrucción general previa.

En conformidad con los testimonios anteriores sobre el curso aristotélico, se procede a una primera reconstrucción general del plan del curso aristotélico con las obras que lo integran. Se divide en tres partes básicas con sus respectivas obras:

---

<sup>194</sup> *Ibid.* pp. 43-44.

1) Introdutoria e instrumental: *Vida de Aristóteles, Isagoge, Categorías, Sobre la Interpretación, Primeros Analíticos, Analíticos Posteriores, Tópica, Refutaciones sofísticas, Retórica, Poética.*

2) Filosofía práctica: *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Gran Ética, Económicos, Política.*

3) Filosofía teórica: *Física, Sobre la generación y corrupción, Sobre el cielo, Meteorológicos, Sobre el alma,* escritos matemáticos, *Metafísica.*

Los comentarios neoplatónicos conservados sobre estos libros, evidentemente, habrán de ser objeto de análisis para la investigación en aquellas partes tocantes al plan de estudios y al modo en que lo concebían estos propios autores. Aunque se conservan otros comentarios sobre estos libros de autores pertenecientes a otras escuelas filosóficas, como los de Alejandro de Afrodisias, que sin duda influyeron en las escuelas, sin embargo se procederá sólo al análisis de los textos neoplatónicos, pues son los que permitirán una reconstrucción histórica de la temática curricular basada en fuentes directas. Con posterioridad a la fase de análisis se procederá con otra fase de síntesis para volver a reconstruir el currículum incorporando los elementos comunes esenciales investigados en cada tanda de comentarios.

### 6.2.3. La *Isagoge* de Porfirio.

Esta obra nos plantea un caso especial. En sentido estricto, no es parte del curso aristotélico, pues se trata, precisamente, de un comentario de Porfirio sobre el libro de las *Categorías*. Sin embargo, este comentario pronto adquirió un lugar sumamente relevante para introducir la fase lógica, por lo que pasó a formar parte integrante del curso. Esto lo prueban los comentarios existentes sobre la *Isagoge* de Porfirio, que manifiestan claramente que el texto se estudiaba antes de las *Categorías*. Es probablemente el único caso en toda la estructura curricular en el que un comentario neoplatónico acaba siendo integrado como uno de los textos básicos curriculares.

En primer lugar, se analiza la propia introducción de Porfirio a la *Isagoge*:



“Es necesario, Crisaorio, para aprender la enseñanza de Aristóteles sobre las categorías, saber qué es género, qué es diferencia, qué es especie, qué es propio y qué es accidente; y como también es útil este estudio para dar definiciones y para lo referente a la demostración y la división, te haré una corta exposición de este tema, esforzándome en recorrer brevemente, a modo de introducción, lo que se encuentra en los antiguos, absteniéndome de entrar en las cuestiones más profundas y tratando lo suficiente las más fáciles.

En lo referente a los géneros y las especies, sobre las cuestiones de saber si existen o no son más que puros conceptos; o suponiendo que existan, si son corpóreos o incorpóreos; y en este último caso, si están separado o existen en los sensibles y dependen de ellos, evitaré hablar porque son una investigación muy profunda y reclaman otro examen mucho más largo. Ahora intentaré enseñarte lo que, referente a los géneros, especies y lo demás, enseñaron los antiguos y particularmente los peripatéticos desde una perspectiva más lógica”<sup>195</sup>.

Como se observa, no sigue los puntos básicos preliminares de los comentarios, verosímilmente porque son creación posterior, bien de Jámblico, bien de la escuela de Proclo, aunque sí que menciona uno de estos puntos, el de la utilidad (χρησίμης), que luego se sistematizará en los comentarios posteriores. Es útil para la demostración, la división y la definición, es decir, para los textos básicos del *Organon*. Trata sobre los géneros, especies y otros conceptos semejantes, sobre los que existe ya polémica acerca de su naturaleza y existencia. Precisamente, el comentario de Boecio sobre este pasaje motivará la querrela de los Universales<sup>196</sup>. Por lo demás, la intención introductoria a las *Categorías*, centrada en las cuestiones previas fáciles, como son el género y la especie, queda manifiesta.

Una vez vista la escueta introducción de Porfirio sobre el propósito del libro y su utilidad, procede examinarlo a su vez como objeto de estudio curricular, analizando, valga la recursividad, los comentarios sobre el comentario.

---

<sup>195</sup> PORFIRIO. *Isagoge*. París: Vrin, 1998, p.2.

<sup>196</sup> Para el tratamiento de la cuestión, Cf. BEUCHOT, M. *El problema de los universales*. México: Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1981.; AARON, R.I. *The theory of universals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

### A) David

Se analiza en primer lugar el comentario de David, discípulo armeno de Ammonio, por ser el más extenso, detallado y preciso, de modo que sirve mejor como paradigma con el que comparar los posteriores, muchos de cuyos elementos son idénticos o menos elaborados. A pesar de esto, debe tener en cuenta que el comentario de Ammonio es cronológicamente anterior al de David. Aquí, como era de esperar, aparecen las partes canónicas de la introducción al comentario, que se presentan al alumno por vez primera:

“Pretendiendo, con la ayuda de Dios, comenzar el presente escrito, examinemos los capítulos, ocho en número, que es costumbre examinar entre los comentaristas. Son los siguientes: tema, utilidad, razón del título, autoría, división en capítulos, orden, modo de instrucción y la cuestión sobre a qué parte de la filosofía pertenece. Estos capítulos no los examinan por ser algo superfluo, sino para que los lectores se entusiasmen. Por esto también examinan el tema, porque contiene de modo conciso en sí mismo todo lo que se puede decir del presente escrito. Además, dota al lector de disposición (está claro que todo lo que se dice en el texto debe dirigirse hacia el tema), porque quien no conoce el tema se acerca al texto reaciamente, como quienes recorren un largo camino sin saber a dónde van. Por decirlo simplemente, quien no conoce el tema es como un ciego caminando y esforzándose arduamente, porque quien no conoce el tema no sabe lo que está leyendo, sino que considera que todo lo que se dice en la obra se dice en vano. También examinan razonablemente la utilidad, porque sabiendo para qué usar la presente obra, uno está más dispuesto a leerla. Igualmente, también estudian la razón del título, porque aunque el título pretende estar de acuerdo con el tema y contenerlo concisamente, a veces ocurre que no está claro y surge la necesidad de indagarlo, como cuando Aristóteles titula *Sobre las Categorías*, *Sobre la Interpretación*, *Analíticos*, de los que mucha gente no es capaz de reconocer qué tema le atribuyen al presente texto.

Ahora bien, como hemos dicho, los títulos frecuentemente no son claros, por esto tenemos necesidad de esta investigación.

También es razonable examinar si el texto es genuino, porque si aprendemos que el presente texto es genuino de un maestro famoso por su conocimiento, lo leemos con más ganas. Pues mucha gente, aunque no son capaces de distinguir lo verdadero de lo falso, lo útil de lo inútil, creen que es bueno leerlo con más ganas por la reputación y autoridad del maestro y creen que uno debería contentarse con seguir la opinión del maestro. (...)

También examinamos razonablemente la división en capítulos, porque, como conocemos los capítulos como partes, somos capaces de saber sobre el todo mediante las partes. Pero también examinamos razonablemente el orden de los textos, para que no leamos al final lo que debe leerse primero y así confundamos el orden. Pero como también examinan el modo de instrucción, obran bien, porque como aprenderemos, hay muchos modos de instrucción. Examinan razonablemente la cuestión de a qué parte de la filosofía pertenece el texto, para que no creamos que un texto que pertenece a la teórica pertenece a la práctica, y que lo que pertenece a la práctica pertenece a la teórica. Aquí, con la ayuda de Dios, acaba la presente exposición”<sup>197</sup>.

Se ha recogido este pasaje por su evidente intención docente. Primero, de aquí se observa la importancia que se otorgaba en las escuelas a la organización y presentación canónica del comentario. Segundo, dado que se explican al alumno los puntos a seguir, cabe deducir que no son conocidos con anterioridad al estudio de este comentario, por lo que se trata de la primera obra a estudiar en el curso. Tercero, si estos puntos se comentan detalladamente, es porque se considera que tienen gran utilidad para el alumno y que el enfoque docente de la obra depende de estos mismos. Respecto al comentario propiamente dicho:

“Después de haber aprendido los asuntos que es común tratar, comencemos y examinemos estos mismos capítulos en el texto. En primer lugar, lo referente al tema. Es necesario saber que hay acuerdo entre algunos y desacuerdo entre otros respecto al tema de la obra. Hay acuerdo en cuanto que

---

<sup>197</sup> DAVID. *Commentary on Porphyry's Isagoge*. Loc. Cit. pp. 57-65.

damos por supuesto que trata sobre cinco términos: género, especie, diferencia, propiedad y accidente, como él mismo dice al comienzo de la obra. Pero también hay desacuerdo respecto al tema de la misma, porque algunos dicen que Porfirio trata los cinco términos mismos, demostrando qué uso tienen y en qué otras cosas no son útiles. Otros dicen que los trata debido a las *Categorías* de Aristóteles, porque Aristóteles nos instruye acerca de todos los seres, para lo cual estos cinco términos son útiles, ya que están indicados por estos términos, motivo por el que los trata. Otros dicen que los trata porque los cinco términos nos son útiles para toda la filosofía, porque así como los gramáticos recopilan todas las palabras bajo ocho partes y los oradores disponen los discursos políticos bajo catorce temas y Aristóteles halla que todos los seres están dispuestos bajo diez categorías, del mismo modo todos los términos filosóficos están dispuestos bajo estos cinco, porque todo término de la filosofía es o un género, o una especie, o una diferencia o una propiedad o un accidente”<sup>198</sup>.

Al comentar el tema se nos transmite también la polémica sobre el mismo entre las escuelas neoplatónicas. Es relevante que exista polémica, no ya sobre la interpretación de una obra de Platón o Aristóteles, sino sobre la de un neoplatónico, cercano en el tiempo y cuya tradición deja gran impronta en el neoplatonismo posterior. La divergencia aporta tres enfoques: el tema es la obra en sí, el tema se relaciona con las *Categorías*, el tema se relaciona con toda la filosofía en general. Los autores posteriores recogerán en sus comentarios esta polémica, evitándola atribuyendo los tres enfoques como tres utilidades legítimas de la obra y reservando el tema estrictamente para los cinco géneros generalísimos, que es sobre lo único que hay pleno acuerdo. Esto mismo es lo que hace el propio David:

“Tras haber aprendido cuál es el tema de la obra, pasemos a su utilidad. Sabemos que la utilidad de la obra es triple. La obra es útil tanto para lo que respecta a las *Categorías* de Aristóteles y para toda la filosofía y para los métodos dialécticos. Es útil para las *Categorías* de Aristóteles porque en las

---

<sup>198</sup> *Ibid.* pp. 65-67.

*Categorías* Aristóteles, nos enseña los diez géneros generalísimos, y esta obra nos enseña lo que es un género. Además, nos enseña que los géneros son géneros de especies y que se dividen en especies mediante las diferencias. Animal, que es un género, se divide en especies mediante la diferencia, la de racional e irracional. Esta obra nos enseña lo que es una especie y lo que es una diferencia. Además, puesto que los géneros generalísimos no admiten definiciones —porque una definición consta de género y de diferencia constitutiva y los géneros generalísimo no tiene otro género más general que poner en la definición, motivo por el que no son definidos sino manifestados mediante propiedades—, la presente obra nos enseña lo que es una propiedad. Además, puesto que muchos de los diez géneros generalísimos son accidentes, como cualidad y cantidad y todos los demás, la obra nos enseña antes lo que es un accidente. De esta manera, se nos enseña por qué la presente obra nos es útil en lo que respecta a las *Categorías* de Aristóteles. Mostremos por qué esta obra nos es útil para la totalidad de la filosofía, y lo mostramos del siguiente modo. Si las *Categorías* de Aristóteles contribuyen a la totalidad de la filosofía —porque son una introducción a la totalidad de la filosofía como gracias a ellas aprendemos de todos los seres— si las *Categorías* de Aristóteles contribuyen a la totalidad de la filosofía y si la presente obra contribuye a las *Categorías* de Aristóteles, entonces la obra contribuye a la totalidad de la filosofía.

También contribuye, como hemos dicho, a los métodos dialécticos. Pero primero establezcamos por qué se les llama métodos dialécticos, cuántos son y su orden. Así, mostraremos que la obra contribuye a los métodos dialécticos. Tenemos que saber que es dialéctico cuando uno pregunta y el otro responde. (...) Después de haber aprendido estas cosas, sigamos y enseñemos como la obra es útil también para ellas. Debemos saber que es útil para el método separativo del siguiente modo. Uno puede ver las siguientes tres cosas en otras áreas: lo que divide, lo que es dividido y aquello en lo que es dividido; por ejemplo, en la carpintería la sierra, la madera y las partes en las que la madera es dividida. Aquí, igualmente, hay algo que divide, algo dividido y aquello en lo que es dividido. El género es lo que es dividido, la diferencia constitutiva es lo que divide y las especies son aquello en lo que es dividido. Puesto que una división

es de tal naturaleza que procede por medio de diferencias constitutivas desde los géneros hasta las especies, el presente texto nos es útil, porque nos enseña qué es un género, qué es una especie y cuál es la diferencia constitutiva.

Es útil para el método definicional porque una definición consta de un género y de diferencia constitutiva. Como la definición de hombre: animal racional, mortal, susceptible de pensamiento y de conocimiento. Animal es un género y el resto son diferencias constitutivas. La obra nos enseña lo que es un género y lo que es la diferencia constitutiva. Ahora bien, si es útil para el método definicional, también lo es para el demostrativo por lo que hemos dicho antes, que la definición es el punto de partida de una demostración. Es útil para el método analítico porque todo objeto físico se descompone en la materia y forma de las que consta. El género es análogo a la materia, porque la materia es común a todo lo físico, igual que el género es común a todas las especies bajo el mismo y la diferencia constitutiva a la forma. Aquí, con la ayuda de Dios, acaba la presente lección”<sup>199</sup>.

En suma, la obra es útil para toda la filosofía, para el aprendizaje de las *Categorías* y para el aprendizaje de los cinco géneros generalísimos mismos. David opta por una solución concordista resituando los temas como utilidades, pues sólo puede haber un *skopos* concreto, mientras que puede haber varias fructuosidades.

En lo que respecta al orden, naturalmente, es el primero de todo el estudio filosófico, reseñando expresamente que pertenece a la fase instrumental:

“Discutamos el orden de esta otra. Debería saberse que las *Categorías* de Aristóteles preceden a toda la filosofía. La *Isagoge* de Porfirio es útil en lo que respecta a las *Categorías* de Aristóteles, como hemos aprendido en la sección sobre la utilidad. Por consiguiente, uno de poner la presente obra al principio de los escritos de Aristóteles”<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> *Ibid.* pp.77-85.

<sup>200</sup> *Ibid.* p.89.

“A continuación, digamos a qué parte de la filosofía pertenece la obra. Debería saberse que la presente obra pertenece a la parte lógica de la filosofía. Si la lógica es una parte de la filosofía o un instrumento, lo aprenderemos en las *Categorías* de Aristóteles. Aquí con la ayuda de Dios, acaba el presente estudio”<sup>201</sup>.

Por último, se produce una interesante recurrencia. David ha comentado el tema y la utilidad, entre otras cosas, que tiene la *Isagoge* para el estudio general del curso, pero al comentar el texto se ve obligado a expresar de nuevo cuál es el tema, utilidad, etc., que el propio Porfirio señala para su obra:

«Es necesario, Crisaorio». Puesto que razonablemente creemos que estamos saciados de preámbulos —porque todas las cosas que nos conciernen son de tal naturaleza que alcanzan un punto de saciedad, salvo las virtudes— entremos deseosamente en la presente cuestión mediante la interpretación de la *Isagoge* misma, que ya desde el comienzo presenta las tres siguientes cosas: tema, utilidad y modo de instrucción. Mientras que cada una, quiero decir el tema y la utilidad, atrae para sí, Porfirio, adoptando un camino intermedio, mezcló ambos, el tema y la utilidad, dividiendo la utilidad en dos y colocando el tema entre estos. Se dice que el tema nos empuja hacia sí mismo porque, según Platón: «Todo buen consejo empieza de la misma manera; un hombre debería saber sobre qué trata la investigación o se extraviará necesariamente». Así, alguien que ignore el tema de esta obra no será capaz de seguir las palabras dichas. Se dice que la utilidad nos empuja hacia sí misma porque si conocemos la utilidad de este texto, nos asombraremos. Y asombrarse es el punto de partida de la filosofía. El hecho de que asombrarse es el punto de partida de la filosofía debería saberse de lo siguiente: si alguno no se asombra, no hace ningún examen de las cosas y no filosofa, igual que si alguien, cuando ve un arcoíris, no se

---

<sup>201</sup> *Ibid.* p.91.

pregunta qué es y de qué mezcla de variados colores consta, entonces no lo examina. Pero si se asombra, entonces lo examina y comienza a filosofar. Así, uno debería comenzar con la utilidad, porque como hemos dicho, asombrarse es el comienzo de la filosofía. Ahora bien, puesto que ambas cosas, utilidad y objetivo, nos atraen hacia sí mismas, Porfirio escogió un camino intermedio mezclando ambos. Puesto que la utilidad es triple, pone delante la primera parte de la sección sobre la utilidad, cuando dice «Y para la instrucción en los predicados de Aristóteles». Y después de la primera parte de la sección sobre la utilidad, añade «para saber qué es un género, qué es diferencia, qué es especie, qué es propiedad y qué es accidente», que es el tema, esto es, el tema relativo a estas cinco cosas. Y hablando de la presentación de las definiciones y generalmente de asuntos relativos a la división y prueba, presenta la tercera parte de la utilidad, que es útil para los métodos dialécticos. Y empleando la conjunción «y», esto es, «y para la instrucción en los predicados de Aristóteles», demuestra que es útil, no sólo para aprender los predicados de Aristóteles, sino también para toda la filosofía, que es la segunda parte de su utilidad. Además, cuando dice «también para presentar las definiciones», reveló no sólo la tercera parte de la utilidad, sino también el modo de instrucción, porque todo modo de instrucción se realiza conforme a cuatro métodos dialécticos»<sup>202</sup>.

Probablemente, atribuyendo la triple utilidad a Porfirio, David pretenda solventar el mencionado problema exegético existente entre las escuelas ya mencionado.

#### B) Ammonio.

En comparación con la proliferación de detalles y estructuras de David, la introducción de Ammonio es sumamente escueta y concisa, condensando todo cuando se debe saber en sólo un párrafo:

---

<sup>202</sup> *Ibid.* pp.91-95.



“El objetivo de Porfirio es hablar sobre las cinco voces bajo las cuales están todas las cosas que son y que se pueden contemplar. Son género, especie, diferencia, propio y accidente. Este libro es útil para la totalidad de la filosofía, porque nos enseña qué formas hay, qué causas tienen y de qué formas constan, ya qué solemos hacer las demostraciones mediante las causas. Y la demostración instruye, con cuya ayuda conocemos el fin de toda filosofía”<sup>203</sup>.

Lo mismo cabe decir del orden:

“La lógica... enseña qué da eficacia a los principios de la demostración, qué géneros de razonamiento hay, de qué especies se componen los predicados y qué géneros de predicados hay. Después, nos conduce a los diez géneros de Aristóteles, que son propios de la lógica. La lógica no es parte de la filosofía, sino instrumento para enseñar y confirmar las razones”<sup>204</sup>.

### C) Elías.

Por último, Elías sigue fielmente la tradición de Ammonio, con cuya escuela se relaciona. El *skopos* que recoge es exactamente el mismo que Ammonio, tratar sobre las cinco supracategorías: género, especie, diferencia, propio y accidente.

En lo referente a la utilidad, coincide con David, ya que afirma que la *Isagoge* es útil para toda la filosofía, para los métodos dialécticos y para el aprendizaje de las categorías de Aristóteles, coincidiendo, por lo demás, en lo básico de las explicaciones. Por ejemplo, sobre los cuatro tipos de métodos dialécticos<sup>205</sup>.

#### 6.2.4. *Categorías*

Con el libro de las *Categorías* comienza el estudio, propiamente dicho, de la obra aristotélica. Precisamente por ser el primer libro de Aristóteles es por lo que varios comentarios a esta obra recogen la planificación de todo el curso, tal y como se ha visto

---

<sup>203</sup> AMMONIO. In *Porphyrii Isagogen sive V voces*. Op. Cit., 1891, p. 22.

<sup>204</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>205</sup> ELÍAS. In *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorías commentaria*. Op. Cit., pp. 35-38.

en la presentación general. Descontando estas introducciones, a continuación se analizan las referencias concretas a la obra:

A) Dexipo.

El comentario a las *Categorías* de Dexipo, discípulo de Jámblico, presenta algunos aspectos de interés. En primer lugar, no se trata de un comentario estructurado conforme a los puntos de interés típicos, sino que se presenta en forma de diálogo. En esto sigue la costumbre de Porfirio. Según afirma, sobre esta obra se han escrito un gran número de comentarios, destacando entre ellos tanto el de Porfirio como el de Jámblico<sup>206</sup>. Probablemente siga de cerca este último. El comentario pertenece al género del diálogo, que aunque es propio del platonismo, no lo es de la estructura típica del comentario.

Por otra parte, es el primero en hablar con claridad de la problematicidad de esta obra, que ya habían discutido estoicos, platónicos y los mismos aristotélicos. A pesar de la forma de diálogos, Dexipo, que se presenta a sí mismo como uno de los interlocutores del diálogo, expone de manera sumamente breve tanto el tema como la utilidad:

“Porque, industriosísimo Seleuco, el tema de este libro trata sobre las expresiones simples y primeras y lo que significan. Así, puesto que el discurso racional es útil a todas las ramas de la filosofía y los primeros principios son simples expresiones y sus objetos de referencia, es natural que haya surgido mucha controversia sobre si Aristóteles ha tratado correcta o incorrectamente este tema”<sup>207</sup>.

Es decir, el tema son las diez categorías en cuanto que voces generalísimas y la relación con la cosa que significan. No se trata de un tratamiento puramente nominal ni conceptual, sino que aparece vinculado con la ontología. La utilidad de esta obra sirve para toda la filosofía. Esto justifica, naturalmente, que sea la primera de Aristóteles que

---

<sup>206</sup> DEXIPO. *On Aristotle Categories*. Great Britain: Bloomsbury, 1990, p. 22

<sup>207</sup> *Ibid.* p.23.

se estudie, aunque el propio Dexipo no establece un orden en su diálogo. Por lo demás, tampoco parece muy interesado en los prolegómenos o en las presentaciones para los estudiantes, ya que inmediatamente después comienza a tratar las dificultades propias de la lectura de la obra aristotélica.

Es muy probable que esta perspectiva de estudio provenga de las enseñanzas de Jámblico. En cualquier caso, tendrán una influencia inmensa en los comentarios posteriores, sobre todo sobre el de Ammonio, dónde recibirán una estructuración mucho más elaborada. Cabe apuntar, sin embargo, el siguiente pasaje:

“Por mi parte me he maravillado mucho, excelentísimo Seleuco, de que aunque todavía tan joven, seas tan conspicuo en la aptitud para el aprendizaje y en la afabilidad. Persistes en tus estudios vigorosamente y retienes cuanto has aprendido firmemente y sin errores, mientras que bajo el estímulo de la agilidad y agudeza mental, vas por delante de todos en tus preguntas y estoy dispuesto a acceder a tu entusiasta petición de instrucción. No careces de ninguno de los dones de la buena fortuna y, por añadidura, estás a punto de engendrar una reputación incomparable a la de tus contemporáneos. Alabo tu natural presteza para todo noble propósito y el hecho de que desprecias todos los bienes externos, pero amas la educación y eres insaciable aprendiendo”<sup>208</sup>.

Es probable que el discípulo Seleuco efectivamente estuviese adornado de tan ilustres cualidades, pero esta concreción también le puede haber servido a Dexipo para indicar cuál es la actitud y el comportamiento que debe tener el alumno neoplatónico que accede al curso aristotélico y se dispone al estudio de la primera obra. Esto se ve reforzado por el hecho de que las características expuestas se engloban entre las virtudes naturales y las virtudes éticas, que son las que cualquier alumno del currículum ha tratado hasta el momento. Así, la agilidad y agudeza mental, la buena memoria, la aptitud para el aprendizaje y el buen carácter forman parte de las virtudes naturales. La disposición para las tareas nobles, el amor por la educación y el desprecio de los bienes externos son virtudes éticas. La figura de Seleuco bien puede servir como espejo de la

---

<sup>208</sup> *Ibid.* p. 21.

disposición ideal de los alumnos. En sentido inverso, también sirve para comprobar, al menos en tiempo de Dexipo, algunas de las competencias aprendidas durante el curso preliminar.

B) Ammonio.

El *Comentario a las Categorías* de Ammonio tiene una elaboración mucho mayor, aunque recoge la tradición de enseñanza anterior. El texto está estructurado con bastante consciencia de su pertenencia a un plan de estudios y orientado a las lecciones que ha de recibir el alumno:

“Puesto que queremos comenzar con el tratado de las *Categorías*, examinemos las cuestiones planteadas hace poco. La primera sobre el tema. Los comentaristas no han estado de acuerdo sobre esto. Unos dicen que el Filósofo discute sobre las palabras, otros dicen que sobre cosas y otros que sobre conceptos. Cada uno de estos grupos apoya sus afirmaciones con pasajes textuales. Quienes dicen que es sobre palabras, afirman que cuando dice: «Entre las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinación» está distinguiendo obviamente entre palabra. Quienes dicen que trata sobre cosas, afirman que las distingue claramente cuando dice: «Entre las cosas que son, algunas se afirman de un sujeto y otras están en un sujeto». Y quienes dicen que trata sobre conceptos, que al completar la doctrina de las diez categorías dice: «Es suficiente sobre los géneros». Los géneros de los que habla son anteriores en su origen, y son entidades conceptuales, de aquí que Porfirio diga: «La descripción que hemos dado del concepto de género no incluye nada excesivo ni deficiente». De modo que el tema de Aristóteles sólo trata de los conceptos. Aunque estas personas parecen no estar de acuerdo cuando dicen estas cosas, en realidad todos dicen la verdad, aunque no sea completamente sino sólo en parte. Es como si al definir al hombre, una persona dijera que es un animal y otra que es racional y otra más que es mortal. Los tres dicen la verdad, pero ninguno da la definición completa.

El propósito del Filósofo aquí es tratar sobre las palabras que significan cosas a mediante conceptos (...) Y esto es razonable. El libro en cuestión es primario tanto en el tratamiento de la lógica como para toda la filosofía aristotélica. Así que el tratamiento primero de la lógica enseña sobre las palabras, pero también, como introducción al resto de la filosofía aristotélica, realiza una división de los seres, esto es, de las cosas. Esto se hace mediándolas a través de conceptos, y está claro del hecho de que, cuando los extremos se enseñan, es necesario que también se enseñen los medios entre ellos (...) El propósito de Aristóteles no es tratar simplemente sobre nombres y verbos, sino más bien la primera aplicación de las palabras simples que significan cosas simples por medio de conceptos simples. Entonces, ¿se tratan todas las palabras en las *Categorías*? Creo que no, porque son infinitas y las cosas infinitas no son adecuadas para la ciencia. Las reduce a ciertas palabras universales, no un número indefinido, sino limitado al número diez. Y todas las palabras se reducen a estas: substancia, cualidad, cantidad, relación, dónde, cuándo, acción, pasión, posición, posesión. Y este es el tema<sup>209</sup>.

La utilidad resulta inmediatamente clara. Si el libro, las *Categorías*, es el principio del estudio de la lógica y la lógica, como hemos dicho, discrimina lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo, el libro antedicho nos resulta útil. Además, el orden es también inmediatamente obvio, porque dijimos que la primera aplicación de las palabras simples precede a la de los nombres y verbos, los nombres y los verbos preceden a las proposiciones simples, estas preceden a los silogismos universales que preceden a los silogismos demostrativos. Teniendo en cuenta este orden de cosas, se ha hecho el libro<sup>210</sup>.

### C) Olimpiodoro.

Respecto al lugar, Olimpiodoro recoge un lugar común en la escuela. El *skopos*, la utilidad y el orden de estudio de la obra son prácticamente los mismos que recoge

---

<sup>209</sup> AMMONIO. *On Aristotle Categories*. Op. Cit. pp. 16-19.

<sup>210</sup> *Ibid.* pp. 19-20.

luego Simplicio con mayor elaboración<sup>211</sup>, por lo que resulta preferible examinarlo conforme a su comentario, que sirve como paradigma de los comentarios neoplatónicos sobre las categorías.

#### D) Simplicio.

El comentario de Simplicio es bastante prolijo, porque se hace eco de las divergencias sobre qué son las categorías en sí mismas, tópico ya clásico dentro de la filosofía:

“Examinemos en el caso del presente libro los puntos preliminares propuestos. Primero consideremos cuál es el propósito, porque esto ha sido obviamente un motivo de contienda incluso entre los más distinguidos. Está claro que trata sobre diez cosas simples, que como son las más universales se llaman géneros. Ahora bien, algunos dicen que son palabras y que el tema son las simples palabras, y que es la primera parte de la lógica. Del mismo modo que el libro sobre las proposiciones trata sobre palabras compuestas pero no sobre realidades, así también este libro, que trata sobre las partes de la proposición, trataría sobre las palabras (...) Otros, sin embargo, no aceptan este tema. No es propio del filósofo teorizar sobre las palabras, sino más bien de los gramáticos, quienes investigan sus modificaciones, configuraciones y cambios en las declinaciones, así como su uso apropiado y sus tipos. Estos dicen que el tema son las mismas cosas que significan las palabras, que son lo que es dicho. (...) Otros dicen que el tema no es ni sobre las palabras significantes ni sobre las realidades significadas, sino sobre simples conceptos, porque, dicen, la discusión de las *Categorías* es sobre diez géneros, y estos son posteriores y conceptuales, luego la discusión es sobre conceptos. (...) Todos estos dan una perspectiva imperfecta del tema, y por esto todo citan a Aristóteles como testigo de, por decirlo así, una justificación parcial (...) Queda claro por tanto de las consideraciones precedentes que el tema apropiado para el estudio de la lógica

---

<sup>211</sup> Cf. OLIMPIODORO. *Prolegomena et in Categorías commentarium*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1902, pp.18-25.

trata sobre las palabras simples, genéricas y primarias, en tanto que son significantes de las cosas. También se da cierta instrucción sobre las realidades significadas por ellas y sobre los conceptos, en tanto que las realidades están significadas por las palabras. Esta es también la opinión de los Alejandro, Herminio, Boeto y Porfirio. La siguió el divino Jámblico, la clarificó Siriano y la aceptaron nuestros maestros. (...) La instrucción sobre estas cosas es útil como introducción, tanto al estudio de toda la filosofía como para el estudio de la lógica, ya que está claro que las cosas simples son adecuadas para la enseñanza elemental. (...) Respecto al estudio de la lógica, comenzar con los vocablos más simples es útil, como quedará claro de las siguientes consideraciones. La teoría y la práctica van en direcciones opuestas, porque la teoría comienza por el fin y se remonta hasta el principio, mientras que la práctica parte desde el principio y va hasta el fin, como ocurre con una casa. (...) Así como en la teoría, lo falso se opone a lo verdadero, también en la filosofía práctica lo malo se opone a lo bueno. Necesitamos instrumentos para distinguir entre ellos, para que no caigamos en lo falso en vez de en lo verdadero y en lo malo en vez de en lo bueno. Esto es la demostración, el criterio de cada cosa que no permite el engaño por medio de alguna huella de la verdad o del Bien”<sup>212</sup>.

La teoría predominante en las escuelas, como no podía ser de otro modo, es la de corte ontológico, esto es, las categorías se refieren a realidades significadas por las palabras. Es curioso que achaque esta teoría al propio Porfirio, cuando este comenta el principio de la *Isagoge* que no va a entrar en la cuestión del tipo de realidad. Probablemente recoja la tradición de las clases de Porfirio, que a través de Jámblico pasaría a la escuela de Siriano, de aquí a Proclo, de aquí a Ammonio y de aquí a Simplicio. Esto es importante porque nos da una idea de la fidelidad de la cadena de transmisión dentro de las escuelas. Además, también expresa perfectamente la interacción entre la escuela de Atenas y la escuela de Alejandría.

Respecto al orden y parte de la filosofía, aclara considerablemente la fase lógica del curso aristotélico:

---

<sup>212</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle's Categories*. Op. Cit. pp. 29-30.

“Debemos comenzar con las *Categorías*, porque a través de ellas nos introducimos en las fórmulas significantes y en las realidades significadas, empezando por las cosas más simples hasta llegar a las más completas. Sobre las palabras simples, aprendemos qué es un nombre y un verbo, y después, en *Sobre la interpretación*, sobre afirmaciones y negaciones y cuáles son las diferencias entre ellas. Después, en los *Primeros analíticos*, aprendemos los términos, las premisas y los silogismos, cuáles son los tipos de silogismos, cuantas figuras hay para cada tipo y cuando modos hay para cada figuras. Después seguimos con el estudio de la demostración, a la que Aristóteles le dio el título de *Analíticos posteriores*.

Es adecuado que comencemos tanto el estudio de la lógica como de la totalidad de la filosofía con el libro de las *Categorías*, y de las consideraciones precedentes ya sabemos cuál es el lugar del presente libro en el orden de lectura”<sup>213</sup>.

Respecto al orden general dentro del curso aristotélico:

“Si alguien quiere saber en qué parte de la filosofía de Aristóteles, queda claro que bajo la parte instrumental. Se ha mostrado que la instrucción en las palabras simples ocupa la primera parte del estudio de la lógica, mientras que la lógica como un todo es la parte instrumental de la filosofía, igual que las reglas y plomadas empleadas por carpinteros y arquitectos”<sup>214</sup>.

Por último, recoge un testimonio sobre un posible comentario de Jámblico a las *Categorías*, de clara intención docente. Es interesante porque pretende justificar el orden de inicio del libro de Aristóteles. Es decir, se trata de una justificación de orden,

---

<sup>213</sup> *Ibid.* pp. 30-31.

<sup>214</sup> *Ibid.* p.35.



pero aplicada, no a la obra en general, según se ha visto que es lo habitual, sino a una parte temática concreta:

“El divino Jámblico, por su parte, dice: «Me parece que quien estudia profundamente las *Categorías* no puede empezar por mejor sitio que por los homónimos. Después de todo, las categorías mismas tienen este nombre homonímicamente, porque son diferentes en sus realidades y en sus géneros, y no tienen nada en común salvo el nombre sólo. Incluso *kategorein* se dice homónimamente. Así pues, a menos que uno defina los homónimos, no es posible ni siquiera comprender la particularidad característica de las categorías, ni entender cómo es posible que pertenezca en común a varias cosas y que se relacionen con todas las cosas. Aristóteles estaba en lo cierto al poner la discusión sobre esto al comienzo»<sup>215</sup>.

#### E) David.

El comentario de David, también atribuido a Elías, recopila fielmente la tradición neoplatónica anterior. Como tema del libro, recoge el ya mencionado por Ammonio: “El tema del libro de las *Categorías* trata sobre las voces que significan cosas por medio de los conceptos”<sup>216</sup>. Tiene el interés añadido de que alude a Jámblico como origen probable de esta enseñanza<sup>217</sup>. Un poco más adelante la reelabora ligeramente diciendo que el tema son las voces simples que tratan sobre las cosas simples por medio de conceptos simples. La utilidad, nuevamente, es para toda la filosofía, porque esta busca el conocimiento de todos los seres y bajo las diez categorías se engloban todas las cosas. Culmina con la ya conocida distinción entre filosofía teórica y práctica, y la utilidad de las categorías para el conocimiento lógico y la distinción entre lo verdadero y lo falso, que es propia de la filosofía teórica<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> *Ibid.* p.36.

<sup>216</sup> ELÍAS. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Op. Cit. p.131.

<sup>217</sup> *Idem.*

<sup>218</sup> *Ibid.* p.132.

La obra, indistintamente que sea de David o de Elías, atestigua la fidelidad de la transmisión en las escuelas neoplatónicas, sobre todo teniendo en cuenta la procedencia no helénica de estos autores armenos.

F) Juan Filopón.

La estructura del comentario de Filopón es idéntica a la de los comentaristas ya examinados<sup>219</sup>. Comienza con una breve iniciación a las escuelas filosóficas, indicando el nombre y propósito de cada una de ellas; prosigue con la división y orden de la filosofía de Aristóteles, la meta de la misma y otras distinciones ya conocidas. Sobre el tema, recoge la discusión entre los partidarios de los conceptos, de las palabras y de las cosas, y cómo en realidad trata sobre expresiones simples que significan cosas simples por medio de conceptos simples. Respecto a la utilidad, vuelve a mencionar el lugar común de las escuelas sobre la filosofía teórica y práctica y cómo el principio de una es el fin de la otra y viceversa, y cómo la demostración es útil para ambas.

En suma, en lo que atañe a los objetivos docentes, Filopón es un eficaz transmisor de la doctrina recibida, al igual que se ha visto en Olimpiodoro, David o Elías.

G) Boecio.

No está claro de dónde recibe Boecio la tradición neoplatónica. La opinión tradicional es que se instruyó en Atenas, a tenor de una mención que aparece en una carta que le dirige Casiodoro. Pierre Courcelle, por su parte, hace de Boecio discípulo de Ammonio, en la escuela de Alejandría. Moorhead, por su parte, descarta las hipótesis anteriores y sostiene la posibilidad de que no saliese de Italia y que, por lo tanto, recibiese su conocimiento de la tradición neoplatónica a través de los libros<sup>220</sup>.

En cualquier caso, mantiene una gran semejanza con la línea sostenida por los demás comentarios examinados hasta ahora. Así, establece también un *skopos*

---

<sup>219</sup> Cf. FILOPÓN. *On Aristotle Categories 1-5 with Philoponus: A treatise Concerning the Whole and the Parts*. Op. Cit. pp.37 ss.

<sup>220</sup> MOORHEAD, J. «Boethius' life and the world of late antique philosophy», en: John Marenbon (ed.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: University Press, 2009, p. 29.

(*Intentio*): “Para concluir con la *intentio*, hay que decir que este libro trata sobre las primeras voces, que significan los primeros géneros de las cosas en aquello que son significantes”<sup>221</sup>. En realidad, parece más bien una especie de paráfrasis latina de la definición de voces simples sobre cosas simples mediante conceptos simples. Respecto a la utilidad:

“Brevemente se explica la utilidad de esta obra. Como las cosas infinitas son significadas también por voces infinitas, y como se ha dicho, no pueden ser objeto de la ciencia, por esta definición de los diez predicados se establece una división, de modo que adquirimos disciplina de las cosas y del significado de las voces”<sup>222</sup>.

Indirectamente afirma que es útil para toda la filosofía, al menos la aristotélica, porque su utilidad se extiende, no sólo a la parte lógica, sino también a la ética y la física aristotélicas<sup>223</sup>.

#### 6.2.5. *Sobre la Interpretación.*

Sobre este tratado, también escribieron comentarios Siriano y Olimpiodoro. Del primero no nos ha llegado nada y del segundo, apenas unos escolios.

#### A) Ammonio.

“El libro de Aristóteles *Sobre la Interpretación* es ampliamente conocido entre los filósofos por la sagacidad de las observaciones y por la dificultad de su estilo. Por este motivo, muchos intérpretes han hecho muchas elucubraciones sobre el mismo. Ahora, hemos puesto por escrito las interpretaciones de nuestro divino maestro Proclo, sucesor de la cátedra de Platón y un hombre que alcanzó los límites de la capacidad humana, tanto en su habilidad para interpretar las

---

<sup>221</sup> BOECIO. *In Categorías Aristotelis Lib. I.* MPL 64, p.161.

<sup>222</sup> *Idem.*

<sup>223</sup> *Idem.*

opiniones de los antiguos como en el juicio científico de la naturaleza de la realidad. Habiendo hecho esto, nosotros también hemos querido añadir algo a la clarificación del libro, por lo que damos gracias al dios de la elocuencia”<sup>224</sup>.

No se puede saber si Ammonio alude a un comentario de Proclo o si recoge su enseñanza en las clases. Comienza explicando con sumo detalle el objeto de estudio:

“Comencemos nuestra explicación con los cinco encabezamientos que normalmente preceden a la explicación del texto (...) ¿Cuál es el propósito? Esto debe definirse antes que el resto y todo lo posterior debe relacionarse con esto. Para comprenderlo de modo ordenado, debemos recordar lo que se dijo en el prefacio a nuestro *Comentario a las Categorías*. El curso de lógica tiene como finalidad el descubrimiento de la demostración. Precediendo a esto está la comprensión de los silogismos simples, que a su vez comienzan con la teoría de las sentencias simples que componen el silogismo, que a su vez comienza con la comprensión de todos los tipos de sonidos de las voces simples en los que las sentencias simples tienen su origen. Así, una vez que Aristóteles ha dado su curso sobre las voces simples en su libro de las *Categorías*, en el presente libro asume la tarea de darnos las sentencias simples que están hechas entretejiendo las voces simples, que como son propuestas por quienes quieren efectuar un razonamiento silogístico a sus compañeros en el razonamiento, reciben el nombre de proposiciones. (...) En suma, el propósito del presente curso es discutir la primera composición de las voces simples, lo que sucede en la forma predicativa de las sentencias asertóricas. Especifico lo de primera composición porque la composición de las voces simples también genera silogismos, pero no es la primera composición. Más bien, es la composición hecha mediante el entrelazamiento de las sentencias efectuadas en la primera composición. Por lo tanto, examinaré estas sentencias simples en este curso, considerándolas como asertos y no como premisas. En los *Analíticos*, sin embargo, considera correctamente que debe examinarlas como parte de los silogismos y al mismo

---

<sup>224</sup> AMMONIO. *On Aristotle on Interpretation 1-8*. Great Britain: Bloomsbury, 2014, p. 11.

tiempo como premisas. En tanto que se proponen a los compañeros de conversación por quienes realizan razonamientos silogísticos, los antiguos las llamaron proposiciones”<sup>225</sup>.

Es importante el modo en que relaciona el contenido de la presente obra con la posterior en el estudio, ya que pretende indicar solución de continuidad. Esto mismo lo aplica también al orden de estudio dentro de la fase lógica:

“De lo que se ha dicho vemos también el orden del libro. Si las sentencias simples ocupan la posición intermedia entre las voces simples y los silogismos, y las *Categorías* dan la teoría de las voces simples, mientras que el presente libro da las sentencias simples y los *Analíticos* los silogismos, queda claro que este libro ocupa una posición intermedia entre las *Categorías* y los *Analíticos*, esto es, que va a continuación de las *Categorías* y precede a los *Analíticos* y al resto de los textos del curso de lógica. Que el presente libro es útil para el curso de lógica y que, a su vez, es útil para toda la filosofía, queda meridiano de lo antedicho”<sup>226</sup>.

#### B) Boecio.

El comentario de Boecio nos da una idea de la problemática de la transmisión dentro de las escuelas latinas:

“Alejandro, en su propio comentario, dice que se sintió impelido a una larga y penosa exposición porque no estaba de acuerdo en muchas cosas con las opiniones de los escritores anteriores. Pero yo tengo una razón mayor para emprender la tarea, a saber, que apenas alguien ha llevado a cabo el largo proceso de traducir, aparte de comentar, salvo Vetio Pretextato, que dio una versión latina de los *Primeros Analíticos* y de los *Posteriores*, no traduciendo a Aristóteles, sino traduciendo a Temistio, como cualquiera que lea a ambos podrá

---

<sup>225</sup> *Ibid.* pp. 11-13.

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 14.

ver fácilmente. También se dice que Albino escribió sobre los mismos temas. Conozco su obra publicada sobre geometría, pero después de una larga y cuidadosa búsqueda, he sido incapaz de hallar sus textos sobre dialéctica. Si nunca dijo una palabra, diremos lo que dejó sin decir. Si escribió algo, imitando la devoción de este erudito también nosotros disfrutaremos de la misma alabanza. Pero aunque mucha de la obra de Aristóteles es oscura debido a la sutil ciencia de la filosofía, este libro sobre todos está extremadamente comprimido por la sutileza de sus puntos de vista y la concisión de su expresión. Por lo tanto, requiere mucho más esfuerzo que la explicación de las diez categorías. Primero tenemos que dar una definición de la voz, porque este es obvia y claramente el tema (*intentio*) del libro entero (...) Puesto que Aristóteles trata en este libro, no sólo de las frases, sino también del nombre y del verbo, no sólo de las proposiciones simples, sino también con proposiciones significantes, esto es, la comunicación. Y puesto que el término comunicación se aplica a los verbos y a los nombres y a las proposiciones significantes, el libro mismo recibe su nombre *Sobre la comunicación* del nombre común de las cosas relacionadas con ésta”<sup>227</sup>.

No está clara la relación de Boecio con las escuelas orientales. Sin embargo, recoge los puntos típicos de los comentarios neoplatónicos helenísticos. En la temática coincide con Ammonio. Probablemente se deba al hecho de que sigue a Porfirio, origen de la tradición neoplatónica sobre las obras lógicas:

“Hemos dispuesto nuestra explicación de esta obra en latín siguiendo a Porfirio tanto como es posible, aunque también hemos incluido material de otros. Porfirio, nuestro guía, es preeminente en la agudeza intelectual y en la habilidad para ordenar sus ideas. (...) El propósito de las *categorías*, por otra parte, es tratar las voces que significan cosas en tanto que el pensamiento mediador de la mente las significa. Porque el nombre y el verbo ciertamente tienen una función en la voz, de hecho, las diez categorías los significan, porque

---

<sup>227</sup> BOECIO. *On Aristotle On interpretation 1-3*. Great Britain: Bloomsbury, 2010, pp.15-16.

las diez categorías nunca se expresan sin un elemento o nombre verbal. Por consiguiente, este libro trata sobre las voces en tanto que significan conceptos de la mente y pensamientos<sup>228</sup>”.

Respecto a la utilidad, especifica un poco más la que ya se mencionaba en las *Categorías*:

“El hombre que sabe en qué tipo de sentencia está lo verdadero y lo falso entenderá la utilidad del libro. Porque se encuentran sólo en las sentencias proposicionales. En esta obra, la persona reflexiva podrá reconocer cuidadosamente lo que distingue lo verdadero de lo falso, qué es lo que las cosas tienen en común con lo verdadero y lo falso de modo definido y, qué son las cosas de modos diferentes y bajo cambiantes circunstancias, qué cosas pueden predicarse juntamente cuando también pueden ser predicadas separadamente, qué cosas se predicán separadamente cuando se han predicado juntamente, qué son las negaciones de un tipo de proposición, cuáles son sus consecuencias y muchas otras cosas. Quien preste atención a las cuestiones de la investigación obtendrá mucha ventaja de ellas”<sup>229</sup>.

### C) Esteban De Alejandría.

Ha sobrevivido un comentario a las *Categorías* de Esteban de Alejandría (s.VI. d.C.), filósofo de la corte del emperador Heraclio. Estamos ya ante una obra del neoplatonismo más tardío, que sin embargo depende claramente del comentario de Ammonio. Carece de la introducción habitual, por lo que no afirma nunca claramente cuál es el propósito, orden o utilidad de la obra. Sin embargo, hay un par de pasajes de interés referentes a cuestiones curriculares: “Debería saberse que, tal como indica este pasaje, los *Analíticos* son anteriores a la presente obra, porque dice «Tal y como se ha

---

<sup>228</sup> *Ibid.* pp.15-17.

<sup>229</sup> *Ibid.* p. 21.

dicho en los *Analíticos*». Es porque tiene el propósito de escribir sobre estas cosas que dice «Se ha dicho»<sup>230</sup>.

Aquí parece aludirse a una discusión sobre si los *Analíticos* son anteriores al *De Interpretatione*. No queda demasiado clara la postura de Esteban. Sin embargo, en un pasaje posterior, recoge tanto los *skopos* como la *taxis* de las primeras obras lógicas:

“En las *Categorías* habla solamente de las voces simples que significan cosas simples, sin entrar en temas como si algo es un nombre o un verbo o vocablo o un término, sino tomándolas como simples voces significantes. Aquí trata estas cosas como partes de proposiciones y predicados y sujetos, y en los *Analíticos* los trata como partes de silogismos”<sup>231</sup>.

Por lo tanto, Esteban sigue el orden habitual del curso lógico, sintetizando además el ascenso temático de las primeras obras: voces, proposiciones, silogismos.

#### 6.2.6. Primeros Analíticos.

De los testimonios aducidos de Ammonio y Esteban sobre *De Interpretatione*, se sigue que los *Analíticos* son los siguientes en orden de estudio. Los *Analíticos* aparecen ya ordenados en *Primeros analíticos* y *Analíticos posteriores*. Sobre los primeros se conservan comentarios de Ammonio, David y Filopón.

##### A) Ammonio.

El texto preservado se trata más bien de unos apuntes de clase tomados por un estudiante de Ammonio.

---

<sup>230</sup> ESTEBAN DE ALEJANDRÍA. *On Aristotle on Interpretation*. Great Britain: Bloomsbury, 2014, p. 164.

<sup>231</sup> *Ibid.* p. 125.



En la obra se menciona una relación de los estudios lógicos siguientes con los temas correspondientes, a saber, sobre la demostración en los *Analíticos Posteriores*, sobre la dialéctica en la *Tópica* y sobre los sofismas en las *Refutaciones sofísticas*<sup>232</sup>.

Los puntos habituales de la introducción al comentario aparecen sumamente concisos y resumidos, quizá por ser unos apuntes de clase. El tema son los silogismos; el orden, después de *Sobre la Interpretación*; la utilidad, adquirir el conocimiento de los silogismos. La principal diferencia entre ambos *Analíticos* es que los primeros se centran en la demostración silogística y los segundos en los métodos de análisis y síntesis<sup>233</sup>.

#### B) David.

El comentario de David sigue la tradición de la escuela alejandrina. Es de suponer una gran fidelidad a las enseñanzas de Ammonio, a juzgar por los otros comentarios ya vistos. El *Comentario a los Primeros Analíticos* está bastante más detallado en cuanto al objetivo y utilidad que el preservado de Ammonio, quizá por la referida contingencia de tratarse de unos apuntes de clase.

Comienza directamente con el objetivo del libro. Los *Primeros analíticos* tratan sobre el silogismo en general, de los que hay tres especies, demostrativo, dialéctico y sofístico<sup>234</sup>. Respecto a la utilidad, la presenta muy detalladamente:

“A continuación debemos tratar la utilidad. En realidad, el presente tratado es útil gracias al silogismo demostrativo, porque lo mismo que alguien es incapaz de escribir propiamente si no sabe ni siquiera como escribir, tampoco será capaz de hacer silogismos adecuadamente si no sabe lo que es un silogismo en general. Y los silogismos demostrativos son útiles para toda la filosofía, tanto teórica como práctica, para que podamos tener como verdadero lo

---

<sup>232</sup> AMMONIO. *In Aristotelis Analyticorum priorum Librum I commentarium*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1909, p. 2.

<sup>233</sup> *Ibid.* pp. 4-5.

<sup>234</sup> Cf. DAVID. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Leiden: Brill, 2010, pp. 31-35.

verdaderamente demostrado en filosofía teórica y para que no adquiramos un conocimiento falso y no hagamos nada malo.

El presente tratado sobre el silogismo en general es también útil para hallar una cosa con ayuda de otra. La naturaleza no oculta todo —porque si no, nadie sería capaz de hallar nada—, pero al mismo tiempo, tampoco lo revela todo —porque en este caso, nadie tendría que investigar—. Por eso, hay cosas que están ocultas y cosas que están reveladas, por lo que hay que inquirir, examinar y hallar. Ahora bien, el silogismo aparece como el medio con el que se puede hallar partiendo de lo que la naturaleza muestra, aquello que oculta, igual que los sabuesos que saben cómo encontrar por medio de huellas y olores las guaridas de las bestias.

El presente tratado también es útil para nuestra propia esencia, porque entre los seres sólo el hombre racional es capaz de hacer silogismos. Otros seres no los hace, unos por incapacidad y otros porque no lo necesitan. Los seres celestes ven las cosas en sí mismas y no necesitan hacer silogismos, y los seres irracionales son incapaces de hacerlos porque ignoran los universales. Ya que, aunque también es natural que un perro halle una cosa con ayuda de otras (de las cuales conoce, como sea que conozca), sin embargo se comporta así por naturaleza y no por pensamiento. Que esto es característico de su naturaleza es evidente del hecho de que todo perro se comporta así, mientras que no todo hombre hace silogismos. Por consiguiente, hacer silogismos es propio sólo de los hombres, porque si también los irracionales que no conocen los universales (sin los que no hay silogismo posible) pudieran hacer silogismos, se dispondrían a hacerlos. Que los irracionales no conocen los universales se manifiesta en los gallos, porque cuando se mata o se lleva a matar a otros de su especie, se solazan ignorantes de la desgracia que caerá sobre ellos”<sup>235</sup>.

La utilidad es conocer el método silogístico, conocer la naturaleza y el desarrollo de la propia esencia racional del hombre. Sobre la naturaleza, es interesante como establece una estructura de aprendizaje que va desde lo claro y evidente hasta lo oculto

---

<sup>235</sup> *Ibid.* pp. 37-41.

y no evidente, empleando el silogismo como medio para desvelar una cosa mediante la otra. El argumento es, más bien, ontologizante. Respecto al hombre, permite el desarrollo de la propia esencia porque mediante el silogismo uno se acostumbra al conocimiento de los universales. Es decir, el empleo del silogismo es una primera etapa, cuyo grado superior será la captación de las Ideas platónicas por intuición. Se alude a estas tres etapas, en correspondencia con los grados platónicos del conocimiento, referidas a los seres irracionales, que ignoran los universales y sólo conocen los particulares; al hombre, que conoce los universales, pero mediante la demostración discursiva y el silogismo; y a los seres celestes, que conocen los universales mediante captación directa intuitiva y no discursiva. Se aprecia aquí el fortísimo componente ontológico que tiene la formación lógica en el neoplatonismo, hasta el punto de que se asemeja mucho a los ejercicios espirituales referidos en el curso preliminar. De hecho, ejercitándose en la silogística, el alumno ejercita también su propia naturaleza racional para conocer los universales. Como se verá durante el análisis del curso platónico, estas utilidades descritas por David se corresponden con el retorno a sí mismo mediante el autoconocimiento y con el acceso posterior a las esencias de las cosas.

Respecto al orden, David recoge el ciclo completo de estudio lógico, con las obras y las temáticas respectivas:

“Aristóteles habló sobre la primera imposición de las voces en las *Categorías* y sobre la segunda imposición de las voces simples, esto es, de los nombres y los verbos en *Sobre la interpretación*, dónde también habló sobre las proposiciones, esto es, sobre la primera síntesis de las voces simples, de las que constan todos los silogismos. En el presente tratado habla sobre los silogismos universales y también hablará sobre los particulares; en los *Analíticos posteriores* hablará sobre los demostrativos; sobre los dialécticos, en la *Tópica*; sobre los retóricos en la *Retórica*; sobre los sofísticos en las *Refutaciones sofísticas*; y sobre los poéticos, en las *Poéticas*.

Ahora bien, el presente tratado precede a todos los tratados sobre los tipos específicos de silogismos, porque el silogismo en general precede al específico. Y el tratado sobre las *Categorías* precede al tratado *Sobre la*

*interpretación*, es decir, la segunda imposición de las voces simples. *Sobre la interpretación* precede a los *Analíticos*, porque la segunda imposición precede a la primera síntesis, y la primera síntesis precede al silogismo en general”<sup>236</sup>.

### C) Filopón.

El comentario de Filopón sigue de cerca el de Ammonio. De hecho se piensa que puede ser una paráfrasis o unos apuntes de sus clases. El *skopos* es, igual que en los anteriores, el silogismo en general. La utilidad es la que la demostración tiene para la filosofía. El orden sigue también de cerca el establecido por Ammonio, que coinciden con David, salvo por la peculiaridad de que David traza el programa entero, mientras que Ammonio y Filopón se centran en la presente obra y su relación con las anteriores. Coincide incluso en los ejemplos, como el de la necesidad de conocer la escritura, con David, lo que indica la procedencia original de Ammonio<sup>237</sup>.

#### 6.2.7. Analíticos Posteriores

Se conserva un comentario de Juan Filopón. También se conserva otro de Temistio, pero dado que las relaciones de este con el neoplatonismo son motivo de controversia entre los distintos autores, no se examina en la presente relación. Por otra parte, dicho comentario no sigue fielmente el orden neoplatónico habitual<sup>238</sup>.

<sup>236</sup> *Ibid.* pp. 41-43.

<sup>237</sup> FILOPÓN. *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimei, 1905, pp.4-5.

<sup>238</sup> Para un examen general de la cuestión, Cf. MAHONEY, E.P. «Neoplatonism, the greek commentators and Renaissance aristotelianism». En: O’Meara, D.J. (Ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany; State University of New York Press, 1982, pp. 264 ss., not. 1. Para una introducción a la cuestión sobre si Temistio debe incluirse o no al exponer el currículum neoplatónico referente a la filosofía política, Cf. O’MEARA, D.J. *Platonopolis*. Op. Cit. pp. 206-208.

A) Filopón.

“Esto, quiero decir la discusión de la demostración, es la culminación del tratamiento de la lógica. Es con motivo de la demostración que Aristóteles nos dio sus demás obras lógicas, esto es, la doctrina sobre las expresiones simples en las *Categorías*, las proposiciones en *Sobre la Interpretación*, y las deducciones en los *Primeros Analíticos*, para que pudiéramos proceder sistemáticamente de este modo mediante aquellos hasta este tratado como culminación del resto. Fue muy razonable haciendo esto, porque así como una persona no puede conocer el modo lidio o dórico sin saber primero cómo tocar la lira, ni puede escribir en estilo punteado, por ejemplo, sin saber cómo escribir en general, también es imposible que sepa las demostraciones deductivas antes de aprender las deducciones sin calificación. Seguidamente, puesto que las deducciones sin calificación se componen de proposiciones y dado que sin proposiciones no es posible conocer las deducciones sin calificación, nos las dio en *Sobre la Interpretación*, donde enseña las proposiciones. A su vez, como es imposible conocer las proposiciones sin las expresiones simples de las que se componen, nos dio las *Categorías* antes de *Sobre la Interpretación*, dónde enseña la potencia y el significado de las expresiones verbales simples.

Además, puesto que como hemos demostrado en los *Primeros Analíticos* de varias maneras, hay diversos tipos de deducciones —sofística, dialéctica y demostrativa—, nos enseña las demostrativas aquí y las dialécticas en la *Tópica*, dónde enseña a argumentar a favor de ambas posturas. Después, para prevenir que seamos engañados por la gente con quien hablamos, en las *Refutaciones Sofísticas* enseña las deducciones sofísticas, dándonos una medicina protectora para evitar los perjuicios sofísticos —como los llama—, del mismo modo que los médicos aprenden acerca de los venenos, no con propósito de usarlos, sino para evitarlos”<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*. Great Britain: Bloomsbury, 2008, p.15.

En primer lugar, la insistencia en el orden de estudio y el tema que se debe aprender de cada una de las obras lógicas de Aristóteles es constante en cada obra, incluso en las de los mismos autores, como Filopón, pues en los *Primeros Analíticos* se ha visto que también establecía el orden. Hay pues, un intenso interés por parte de los comentaristas en que el alumno que recibe las lecciones lógicas aristotélicas tenga claro, en todo momento y constantemente, la disposición curricular exacta. En este sentido debe tenerse en cuenta que el orden establecido es ascendente, igual que en el resto del currículum, pero dicha ascensión aquí aparece referida concretamente al plano de la lógica. Por analogía con las partes posteriores del currículum aristotélicas, también habrá un orden ascendente en los estudios éticos y un orden ascendente en los estudios físicos, que culminarán en la metafísica. De manera que se deduce ya que el curso platónico dará una perspectiva metafísica —o tendente a la metafísica— de las mismas materias estudiadas. Más adelante se volverá sobre este punto crucial.

También la insistencia en el orden puede tener otro propósito docente. Es de suponer que los estudios lógicos era muy importantes por ser instrumentales para el resto de la filosofía. Además, se trata de una materia compleja y bastante técnica, que exige una estructura y un orden mental preciso y adecuado para su aprendizaje. Determinar el contenido de la enseñanza en relación con las partes anteriores es una manera de estructurar la mente del alumno para las enseñanzas lógicas, además de un modo de repasar, siquiera brevemente, lo ya aprendido.

Por otra parte, el texto citado plantea una aporía. El orden de aprendizaje de los textos es ligeramente diferente al plan completo establecido por David en el *Comentario a los Primeros Analíticos*<sup>240</sup>. El orden allí dispuesto era *Categorías, Sobre la Interpretación, Primeros Analíticos, Analíticos Posteriores, Tópica, Retórica, Refutaciones sofísticas, Poéticas*. Filopón, por su parte, sitúa las *Refutaciones sofísticas* inmediatamente después de la *Tópica* y no menciona los restantes libros. Puesto que además dedica un párrafo a tratar sobre la cuestión del orden de las *Refutaciones sofísticas*, parece que habría cierta controversia dentro del círculo de los discípulos de Ammonio sobre el orden de estudio de esta obra:

---

<sup>240</sup> DAVID. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Loc. Cit. pp. 41-43.

“El presente libro es anterior en orden a las *Refutaciones sofísticas*. Que este debería ir después de la *Tópica* lo demostramos en dicha obra, porque si hemos sido entrenados en argumentos plausibles será más fácil darse cuenta de los que son necesarios. Pero que esta [la *Tópica*] precede a las *Refutaciones sofísticas* queda claro por las siguientes consideraciones. El tratado es completamente inútil para la demostración y estaría fuera de lugar ponerlo entre los tratados que contribuyen a la demostración. Además, antes de saber lo que es verdad, una persona no debería perder el tiempo en falsedades, porque si llega a tener la posesión del mal, podría usarlas para evitar ser advertido. Tercero, si la falsedad se refuta en yuxtaposición con la verdad, se sigue que primero debemos conocer la verdad y entonces, estando en posesión de esta, proceder a refutar la falsedad por su comparación”<sup>241</sup>.

La controversia no es directa con el orden de David, porque ambos sitúan las *Refutaciones sofísticas* después de la *Tópica*. La diferencia estriba en que Filopón sitúa las *Refutaciones* antes del estudio de las demostraciones retóricas y poéticas. Es probable que, puesto que la demostración retórica y poética es susceptible de mezclar lo verdadero con lo falso, primero se deba conocer qué es verdadero, después se deba conocer aquello que es falso y por último aquellos tipos de demostración que pueden participar de ambas cosas, para discriminarlos correctamente y emplearlos de un modo adecuado. Esta perspectiva, además, tiene mucho en común con las ideas platónicas sobre el empleo correcto de la retórica.

En cualquier caso, también llama la atención que el segundo argumento aducido por Filopón es un argumento de carácter ético, esto es, que el malvado podría emplear la sofística para encubrir sus males. Para entenderlo, debe situarse en el orden curricular conveniente. El alumno neoplatónico procede de una etapa formativa previa basada, sobre todo, en la adquisición de actitudes éticas prudentiales no basadas en la demostración. Ahora, como adquisición de un instrumental previo, se estudia la lógica aristotélica de modo previo a la ética, que ya si es demostrativa. El alumno está todavía inmerso en un proceso formativo ético y el aprendizaje de las demostraciones falsas

---

<sup>241</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*. Op. Cit. p. 16.

podría torcer su carácter, o más bien, moverlo a dar demostración de los aspectos negativos —o falsos— de su carácter. En el propio modo que tiene Filopón de exponer el argumento se aprecia una correspondencia más o menos directa entre la actitud moral y el conocimiento de la verdad. Es decir, lo verdadero es lo bueno o se relaciona con lo bueno, mientras que lo falso es malo o se relaciona con lo malo. Por esto, a la hora de instruir al alumno en el arte de la discusión, primero se le debe enseñar a discutir para demostrar lo bueno y después instruirlo en lo falso para que se aparte de ello.

La problemática, muy probablemente, no fuese sólo teórica. Probablemente hubiese casos en la escuela de alumnos que hubiesen abusado del estudio de los sofismas. Filopón le concede gran importancia a esta cuestión, teniendo en cuenta que trata abundantemente sobre las *Refutaciones sofísticas* en los *Analíticos posteriores*, que como él mismo señala, está nada menos que dos libros por detrás en el orden de estudio.

#### 6.2.8. La laguna de los restantes textos lógicos y de la fase ética.

Seguidamente, hay una laguna histórica en las restantes obras hasta el inicio de la parte física, porque no se conservan comentarios neoplatónicos de ellas.

A tenor de la disposición hecha por Filopón y David sobre el curso lógico, inmediatamente después del estudio de los *Analíticos* seguiría el de la *Tópica*. A continuación, aunque con la referida discusión sobre el orden, vendrían las *Refutaciones sofísticas*, la *Retórica* y las *Poéticas*. Es decir, no han llegado los comentarios a los dos últimos libros del *Organon* aristotélico, ni tampoco la parte de las demostraciones retóricas y poéticas. No obstante, gracias al deseo de precisar el orden del temario que tienen los comentaristas, conocemos su ordenación, el motivo de la misma y la temática a estudiar.

Lamentablemente, como ya advierte Tuominen<sup>242</sup>, sobre la parte ética ocurre lo mismo. Ninguno de los neoplatónicos escribió un comentario a las éticas aristotélicas, o al menos no se han conservado. No obstante, en la introducción general al curso de Aristóteles ya se vio como esta parte se correspondía con la parte práctica, cuyo propósito era el perfeccionamiento del carácter mediante la virtud con miras a la

---

<sup>242</sup> TUOMINEN, M. *The ancient commentators of Plato and Aristotle*. UK: Acumen, 2009, p. 237.



consecución de la felicidad máxima del ser humano. Precisamente estos dos elementos, perfección mediante las virtudes y consecución de la felicidad, son los componentes básicos de la ética aristotélica. Ilsetraut Hadot considera que, al menos el estudio de la *Ética a Nicómaco*, tenía como propósito llevar al alumno a la consecución de la metriopatía peripatética, que en su opinión se correspondería con el segundo grado de las virtudes de Porfirio<sup>243</sup>, las virtudes políticas. Independientemente del grado de virtudes, en efecto parece que la adquisición de la metriopatía es el propósito. Además, por lo ya visto, este estudio práctico se diferencia porque ya tiene carácter demostrativo y no simplemente exhortatorio, lo que teóricamente debería permitir un tránsito desde las virtudes más concretas, efectuadas por emulación, a las virtudes más generales. Lamentablemente, no es posible saber la diferencia de tema y utilidad entre los tres tratados de ética, pero suponiendo la estructura conceptual de tránsito de lo particular a lo general, cabría suponer que el estudio de la *Ética a Nicómaco* tiene un carácter más particular, el de la *Ética a Eudemo* un carácter más intermedio, y el de la *Gran Ética* un carácter más general. A su vez, Las éticas individuales serían más concretas que los *Económicos*, que tendrían un rango intermedio de abstracción, y la *Política*, que sería la vertiente general y abstracta de la filosofía práctica.

#### 6.2.9. Física.

El tratado de la física abre los estudios de la filosofía teórica. Precisamente por eso, los comentarios preservados —de Filopón y de Simplicio<sup>244</sup>— abren con una introducción general del tratado dónde también se presenta la parte teórica del curso, listando más detalladamente las obras que se estudian y mostrando el esquema general del plan.

#### A) Filopón

La introducción al *Comentario sobre la Física* de Filopón se centra sobre todo en la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica:

---

<sup>243</sup> HADOT, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism...* Op. Cit. p. 36.

<sup>244</sup> Para un estudio de conjunto de los comentarios de ambos autores, Cf. GOLITSIS, P. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon a la Physique d'Aristote*. Berlín: Walter De Gruyter, 2008.

“Aunque conforme a Aristóteles hay dos partes de la filosofía, teórica y práctica, él mismo dedicó casi toda su atención a la parte teórica, porque mediante la filosofía teórica descubrimos la naturaleza de las cosas en cuanto que tienen el ser. La filosofía teórica se divide en tres partes: filosofía natural, filosofía teológica y filosofía matemática. De estas, Aristóteles estaba más interesado por la filosofía natural, sobre la base de que era más propia de nuestra naturaleza, y porque la filosofía matemática y teológica ya había sido investigada por muchos otros antes de Aristóteles, mientras que esto mismo no podía decirse de la filosofía natural. Por este motivo, Aristóteles escribió numerosas obras sobre filosofía natural y dispuso sus abundantes escritos sobre todos los temas naturales. Para ilustrar esto, sería conveniente que hagamos una lista de los atributos que acompañan las cosas naturales, para que se vea cómo las obras de Aristóteles están divididas de acuerdo con las cosas naturales.

Algunos atributos son comunes a todas las cosas. Otros acompañan a algunas en particular. De estos, unos pertenecen a las cosas eternas en particular y otros a las relativas a la generación y corrupción. De estos últimos, unos pertenecen particularmente a las cosas sobre la tierra, otros a las cosas de la tierra. De los que pertenecen a las cosas sobre la tierra, unos pertenecen en particular a las cosas inanimadas y otros a las cosas animadas. De los que pertenecen a las animadas, unos pertenecen en particular a las cosas que tienen sentidos y otros a las cosas que no tienen sentidos.

Aristóteles escribió sobre lo que pertenece a las cosas naturales en común, como en la presente obra. Sobre lo que pertenece a las cosas eternas en particular, en *Sobre el cielo* y sobre los atributos que acompañan de modo universal a todo lo relativo a la generación y corrupción, en *Sobre la generación y la corrupción*. En los *Meteorológicos* y en *Sobre las minas* (que es el tema del cuarto libro de los *Meteorológicos*) enseñó sobre lo relativo a las cosas inanimadas y escribió sobre los atributos de los fenómenos atmosféricos en particular. De las obras sobre plantas y animales, unas tratan sobre atributos que las acompañan como animados, pero sin percepción, a saber, las obras sobre

plantas; otras tratan sobre los que los acompañan como animados y sensoriales, esto es, todos los tratados e investigaciones sobre animales. Unos atributos son propios de los animales como un todo y otros sobre partes de ellos. Los atributos como un todo se tratan en *Sobre los animales*, los relativos a sus partes en *Sobre las partes de los animales* y *Sobre el movimiento de los animales*. También *Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre la vida y la muerte* y obras similares estudian los animales, y después está *Sobre el alma*. Esta es la suma total de las obras de Aristóteles sobre la naturaleza<sup>245</sup>.

La filosofía teórica presenta tres partes conforme el objeto de estudio de las mismas se acerca más a la naturaleza de los inteligibles y se separa de lo puramente material. Ahora bien, es posible el estudio de la física, no porque se conozcan los individuos concretos materiales y sujetos al devenir, sino porque se conocen los principios de las cosas materiales, por lo que en realidad estamos ante un estudio abstracto de la realidad, vinculado a las cosas particulares y contingentes, pero analizándolas desde un plano ontológico superior. El esquema que distingue entre atributos comunes y atributos concretos manifiesta también esta jerarquía ontológica. Los seres inmutables planetarios están en un orden del ser superior a los sujetos a la generación y corrupción. De entre estos últimos, los animados prevalecen sobre los inanimados, y entre los animados, los provistos de sentidos sobre los desprovistos. Estamos ante una aplicación bastante ontológica del modelo clasificatorio en géneros y especies de la *Isagoge* de Porfirio. De hecho, según Filopón, esto sirve como estructurador del plan de estudios.

Las obras citadas tienen el mismo orden: Física, Sobre el cielo, Meteorológicos —y en este mismo *Sobre las minas*—, *Sobre los animales*, *Sobre las partes de los animales*, *Sobre el movimiento de los animales*, *Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre la vida y la muerte*, las restantes *Parva Naturalia* y por último, *Sobre el alma*.

Llama la atención que el orden de estudio presentado es descendente, es decir, en contra de lo acostumbrado en el currículum va desde lo más general hasta las cosas más particulares. De hecho, el tratado *Sobre el alma* se centra sobre todo en el alma

---

<sup>245</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Physics 1.1-3*. Great Britain: Bloomsbury, 2006, pp. 23-24.

humana. Sobre esta excepción, caben varias explicaciones. En primer lugar está la aducida por el propio Filopón, a saber, que las cosas materiales son individuos y para poder tener ciencia sobre estos tenemos primero que conocer sus principios generales, lo que justificaría luego proseguir este descenso desde las cosas incorruptibles hasta las corruptibles, para mantener el mismo orden. Sin embargo, existen otras dos posibilidades. Primero, el alma del hombre, con la que se concluye, desde una perspectiva neoplatónica en realidad se encuentra más cerca de las substancias inteligibles, por lo que descendiendo hasta el alma humana en realidad se ascendería hasta un microcosmos que refleja los inteligibles. Segundo, en el cosmos, descender desde lo más general hasta el alma del hombre es un tipo de analogía con el retorno a sí mismo para el autoconocimiento, que es una parte fundamental del mismo comienzo del curso siguiente, el curso platónico. Concretamente, este retorno hacia sí mismo en un sentido plotiniano se estudia con el primer diálogo del ciclo platónico, el *Alcibiades I*. De manera que es una preparación para el siguiente curso, al situar en el orden cósmico el sujeto-objeto de estudio desde el que se partirá posteriormente.

Por último, sobre la temática y contenido de la *Física* misma, tal y como lo expone Filopón, tiene cierta semejanza con las categorías:

“El presente libro, como he dicho, trata sobre los atributos que acompañan las cosas naturales en común, de modo que es apropiado que llamase al tratado *Física*. Hay cinco de estos atributos: materia, forma, lugar, tiempo, moción. En los primeros cuatro libros trata los primeros cuatro, y en los último cuatro libros trata la moción, porque es complicada y tiene muchos atributos. Por eso a veces se refiere a toda la obra como *Sobre la moción*”<sup>246</sup>.

“Expliquemos el propósito y la dirección de la obra como un todo, empezando por el principio. Nuestro proyecto, dice Aristóteles, es conocer los objetos físicos. Las cosas físicas son aquellas que tienen existencia y subsistencia en la realidad, y estos son los individuos, porque ninguna de las cosas generales y universales subsiste en sí misma (...) Pero como nuestro

---

<sup>246</sup> *Ibid.* p. 24.

proyecto es conocer los objetos físicos reales y las cosas se conocen cuando se conocen sus principios, también conoceremos los objetos físicos reales cuando conozcamos los principios de cada cosa”<sup>247</sup>.

#### B) Simplicio.

Simplicio sostiene posiciones muy parecidas a Filopón. No obstante, introduce el tratado con una larga digresión sobre las partes del alma. Una parte es racional y la otra irracional. La racional, a su vez, se subdivide en la parte que proporciona sostén a la parte irracional o intelecto en potencia y otra parte completamente separable o intelecto en acto. La parte activa tiene como fin el conocer y por eso es una parte contemplativa. Esta parte contemplativa busca conocer las formas separables de la materia mediante el acto puro del intelecto activo. Este conocimiento último es la primera filosofía, referida a los géneros divinos y recibe el nombre de *Metafísica*. Las substancias intermedias, siguiendo la doctrina clásica, forman parte de las matemáticas y están relacionadas con el alma. En efecto, ya se ha visto como el aprendizaje de la matemática es concebida en el neoplatonismo como un tipo de purificación del alma para la filosofía teórica. Por último, las cosas físicas se conocen por sus principios generales, y el conocimiento de los principios de las cosas naturales, coincidiendo con Filopón, es el tema del tratado<sup>248</sup>.

La mayor aportación de Simplicio está en que especifica la utilidad del aprendizaje de la física, cosa que Filopón, no detalla. Simplicio tiene en mente el currículum de las virtudes cardinales, que aplica rigurosamente de modo similar al que aparece en la *Vida de Proclo* de Marino:

“La ciencia natural es útil para adquirir las virtudes activas, particularmente para adquirir la justicia, porque muestra que las partes y los elementos del universo ceden y aman el orden y la igualdad (...) también ayuda a la templanza, en cuanto que enseña que la naturaleza del placer no es principio

---

<sup>247</sup> *Ibid.* pp. 35-36.

<sup>248</sup> Cf. SIMPLICIO. *In Aristotelis Physicorum Libros quattuor priores commentaria*. Berlín: Typis et Impensis G. Reimeri, 1882, pp. 1-2.

del bien, sino más bien su consecuencia (...) del mismo modo, el estudio de la filosofía fácilmente aparta el alma de los placeres corporales y libera de la admiración de las cosas externas, con lo que suelen venir unidas la templanza, justicia y prudencia”<sup>249</sup>. Además, puesto que la filosofía natural enseña lo tocante al alma y su separación del cuerpo, también sirve para inculcar la fortaleza. Del mismo modo, educa la prudencia porque esta se basa en los muchos conocimientos. Sin embargo, el mayor bien del estudio de las ciencias naturales es “Que es una vía sumamente adecuada para el conocimiento de la substancia del alma y la contemplación de las Ideas separadas y divinas, como enseña Platón”<sup>250</sup>.

Parece que aquí se refiere con bastante claridad a la filosofía como una suerte de ejercicios espirituales. Conviene resaltar el carácter de correspondencias atribuido al conocimiento del macrocosmos físico con el macrocosmos del alma, pues los distintos conocimientos suponen facilitar la práctica de distintas virtudes. Además, este estudio en sí se presenta como una vía o camino para la contemplación de las ideas, precisamente porque permite remontarse desde los seres concretos y materiales hasta las substancias inteligibles e inmateriales. El alumno acostumbra su mente a recorrer este camino. Por eso, estos estudios están ya cercanos al curso platónico. Así, la solución de continuidad entre las diversas partes del currículum es verdaderamente asombrosa.

Por último, en lo referente al orden, cómo cabía esperar, su lugar viene después de la enseñanza práctica ética y antes de los demás textos naturales.

#### 6.2.10. Sobre el Cielo

Según el orden curricular comúnmente aceptado, a continuación corresponde el estudio del cielo, que es la parte del cosmos no sujeta a generación y corrupción. Únicamente ha llegado un comentario de Simplicio. En él, se atestigua la existencia de otros comentarios neoplatónicos:

---

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 5.

“Alejandro dice que el tema del tratado de Aristóteles *Sobre el cielo* es el mundo (...) El divino Jámblico, por otra parte, dice que habiendo puesto como tema de esta obra los cuerpos celestes y divinos, Aristóteles en realidad incluye el estudio del mundo entero, porque está contenido substancialmente en este. (...) El gran Siriano y sus seguidores dicen que el tratado se refiere al cielo propiamente dicho, esto es, el cuerpo eterno y giratorio, basándose para ello en su título y no aceptando la afirmación de Alejandro de que el tema es el mundo y los cuerpos simples del mundo (...) Cada uno de los anteriores, en mi opinión, da su propia versión del tema bajo la luz de su división de las obras físicas de Aristóteles”<sup>251</sup>.

Además del comentario peripatético de Alejandro de Afrodisias, sin duda de gran influencia sobre los neoplatónicos, parece razonable creer que había al menos otro de Jámblico y otro de Siriano. Simplicio recoge una pequeña divergencia entre la escuela de Atenas y la de Alejandría, en la que se educó. Para Jámblico, el tema además de los cuerpos celestes incluye el mundo, probablemente intentando concordar con la opinión de Alejandro. Para Siriano y su escuela, el tema es el cielo como cuerpo en sí. Para Simplicio, y se puede suponer que por extensión para la escuela de Alejandría, el tema son los cuerpos simples del cosmos, entre ellos, el cielo como cuerpo:

“En lo relativo al mundo como un todo en estos libros, a saber, que no es generado y es indestructible, único, finito y esférico, que no nada queda fuera de este sea cuerpo o vacío; estas cosas, pues, pertenecen primeramente al cielo y al mundo como un todo sólo en cuanto resultan del cielo, ya que como se dice muy razonablemente en los libros *Sobre el cielo* le pertenecen preeminentemente; pero en ocasiones las menciona como pertenecientes al mundo entero. No es necesario suponer por este motivo que el mundo sea el tema, sino los cuerpos

---

<sup>251</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle On the Heavens 1.1-4*. Great Britain: Bloomsbury, 2002, pp. 19-20.

simples de los que el cielo es el primero, ya que da una porción de sus bienes al mundo entero”<sup>252</sup>.

Por último, aunque no se conserva el comentario de Filopón a *Sobre el cielo*, sí que conocemos la temática que le asignaba por una mención preliminar de su comentario al siguiente libro del currículum *Sobre la generación y la corrupción*:

“Trata las cosas que son eternas —no sólo las que son eternas como un todo y en sus partes, sino también aquellas que lo son en un todo aunque pereceras en alguna de sus partes— en su obra *Sobre los cielos*. (...) Así que cuando Aristóteles titula su obra *Sobre los cielos*, no se refiere a los cuerpos celestes solamente, sino sobre todo el mundo”<sup>253</sup>.

#### 6.2.11. *Sobre la generación y la corrupción*

Filopón presenta este libro fuertemente relacionado con las otras partes de la temática física del plan de estudios. En primer lugar, analiza las obras de esta sección relacionadas con la generación y la corrupción:

“En la *Física* trata sobre todo lo que acompaña a los fenómenos naturales en general, así que en la presente obra trata lo que acompaña a las cosas sujetas a generación y corrupción. En los *Meteorológicos* trata las cosas supraterrrestres y lo que las acompaña. En las obras biológicas (que son muy numerosas con motivo de la gran variedad de especies que se hallan en el dominio de los seres vivos) trata lo que acompaña a las cosas en cuanto que animadas y sentientes, en *Sobre las plantas* sobre las animadas pero no sensibles, y en *Sobre los metales* y el cuarto libro de los *Meteorológicos*, con las cosas inanimadas”<sup>254</sup>.

<sup>252</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>253</sup> FILOPÓN. *On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1.1-5*. Great Britain: Bloomsbury, 1995, p. 19.

<sup>254</sup> *Ibid.* p. 20.



Filopón menciona aquí el libro *Sobre las plantas* como formando parte del orden sistemático de estudio aristotélico. Sin embargo, no lo mencionaba expresamente en la exposición general de los textos físicos en el *Comentario sobre la Física*. Probablemente sea una especificación de los pequeños tratados referentes a los seres vivos, ya que no los citaba todos por su nombre. El tratado *Sobre los metales* no sabemos si es el mismo que *Sobre las minas*, que es cuarto libro de los *Meteorológicos*, ya que aquí parecen ser obras distintas.

En cualquier caso, la presente obra es continuación directa del tratado *Sobre el cielo*, basándose en la relación sintáctica entre el final de esta y el comienzo de aquella:

“Los fenómenos naturales y los tratados de Aristóteles que tratan sobre ellos se dividen, resumidamente, del modo descrito. Pero como hay un grado considerable de continuidad entre la presente obra y *Sobre los cielos*, como el «*Por otra parte*» al comienzo de la obra deja claro (escribe «por otra parte, respecto a la corrupción y la generación») y se refiere de nuevo al «Por otra parte» al final de *Sobre el cielo* (de modo que obtenemos una sola frase continua si unimos el final de dicha obra con el comienzo de esta, tal que así: «Este es, entonces, el modo en que, por otra parte, decidimos las cuestiones relativas a lo pesado y lo ligero y a sus características esenciales, mientras que, por otra parte, sobre [las causas y definiciones de] la generación y corrupción de los seres naturales que se generan y corrompen» etc.), ya que, como se ha mostrado, hay continuidad entre el presente tratado y este otro, es razonable que no nos olvidemos de la doctrina de *Sobre el cielo*, sino que recorramos de modo resumido las enseñanzas de esa obra»<sup>255</sup>.

En consecuencia, para saber el tema de la obra hay que analizarlo en relación con el tema de la obra anterior, y allí donde esta trataba sobre las cosas imperecederas, *Sobre la generación y corrupción* trata sobre las cosas sometidas a generación y corrupción en general. Dada la vinculación entre estas dos obras y dado el hecho de que Filopón resume brevemente los conceptos generales expuestos en *Sobre el cielo*, cabe pensar que ambas obras se estudiaran como un todo temático, de manera que ilustrase al

---

<sup>255</sup> *Idem.*

alumno mediante el conocimiento de los contrarios —de las cosas imperecederas y de las cosas sujetas a corrupción y generación—, cosa que además supone un descenso organizado desde lo celeste hasta lo terrestre.

#### 6.2.12. Meteorológicos

##### A) Olimpiodoro.

En lo referente al *skopos*: “El propósito de Aristóteles en esta obra es enseñar las afecciones de las partes semejantes de los elementos conformados en las regiones superiores, en lo referente a la causa material, así como en lo que atiende a las afecciones superiores ejercidas sobre estos, que se generan en las regiones superiores”<sup>256</sup>.

La parte tocante a la utilidad del libro se conserva en mal estado. Sin embargo, parece que Olimpiodoro cifra la utilidad en los síntomas e indicaciones que se pueden extraer de los elementos meteorológicos, como las lluvias y tormentas, en que es necesario su conocimiento para el cuidado de las estatuas de los dioses, en que es útil para tratar sobre astronomía por ser un tema recurrente en el primer libro, y en general, porque el conocimiento de la esencia de los elementos es útil para el filósofo que se dedica a la física<sup>257</sup>.

Por último, sobre el orden de estudio, el libro va después de *Sobre la generación y corrupción* y antes de *Sobre las plantas*, *Sobre los animales*, *Sobre el alma*, con lo cual, descontando la alusión a otros *Parva naturalia*, mantiene el orden canónico de las escuelas<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> OLIMPIODORO. *In Aristotelis Meteora Commentaria*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1900, p. 1

<sup>257</sup> *Ibid.* p. 3

<sup>258</sup> *Ibid.* pp. 3-4.

## B) Filopón

Filopón comienza el comentario con la ya conocida distinción entre filosofía práctica y teórica, así como las partes respectivas de cada una. Es curioso, porque él mismo reconoce que ya ha tratado este tema muchas veces en varios lugares<sup>259</sup>. Parece que en las escuelas era crucial como método de aprendizaje que el alumno tuviese exactamente clara la división general del curso, que coincide con la división general de la filosofía

En comparación con Olimpiodoro, Filopón es mucho menos explícito al tratar el orden y la utilidad, pero mucho más prolijo al tratar el propósito, ya que lo presenta enumerando todos los epígrafes de estudio:

“Para prepararnos a tratar sobre esta obra, debemos necesariamente exponer primero su propósito. El filósofo pretende informarnos sobre todos los procesos que tienen lugar entre el cielo y la tierra, esto es, en el aire y en la esfera seca, así como los procesos que resultan de ambas exhalaciones, la vaporosa y la seca, siendo una exhalada por los cuerpos húmedos y la otra por los secos; por ejemplo, las lluvias, el granizo, la nieve, el trueno, el relámpago, los vientos, las estrellas fugaces, los rayos y todos los procesos relacionados, algunos de los cuales tienen su origen en una sola exhalación y otros en ambas. También nos enseña que algunos de estos procesos tienen substancia y que son tal y como aparecen, mientras que otros son sólo aparentes y debidos a la ilusión óptica, careciendo de ser tal y como se presentan, a saber, el arcoíris, los halos, varas, simulacros solares y semejantes. Pero como las antedichas exhalaciones también producen efectos bajo tierra, tales como terremotos, minas y diversos tipos de agua, también los cuenta como fenómenos meteorológicos y trata después sobre ellos”<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Meteorology 1.1-3*. Great Britain: Bloomsbury, 2011, p. 29.

<sup>260</sup> *Ibid.* pp. 29-30.

En general, podríamos decir que el tema de la obra para Filopón es la interrelación entre el cielo y la tierra, o entre las esferas seca y húmeda y todo cuando producen.

Sobre la utilidad, da una extremadamente genérica, que el conocimiento es útil para ordenar el alma y restaurarla a su perfección natural<sup>261</sup>. Contrasta con el nivel de detalle de Olimpiodoro. Probablemente esto se deba a que Filopón era cristiano y no encontraría utilidad ni en vislumbrar augurios aunque fueran naturales, ni en cuidar las imágenes de los dioses. El orden es el acostumbrado, yendo esta obra a continuación de *Sobre la generación y corrupción*.

### 6.2.13. Obras sobre plantas y animales. Textos matemáticos.

Según se ha visto en la disposición ordenada del estudio de las obras físicas, a continuación tendrían que venir las obras sobre plantas, animales y funciones biológicas tales como el sueño, así como otros *Parva Naturalia*. Sin embargo, no nos ha llegado ningún comentario neoplatónico a dichas obras. Es posible que por ser obras intermedias entre lo general y lo particular, no se estudiasen o no se les concediese tanta importancia en el currículum, sobre todo teniendo en cuenta la consideración de Aristóteles como introducción a Platón. Puesto que el curso platónico parte desde el conocimiento del sujeto y va ascendiendo paulatinamente a las realidades superiores hasta retornar al Uno, no parece tener una vinculación directa con las realidades intermedias. Quizá, advirtiendo esta laguna en los comentarios neoplatónicos sobre este tema, el filósofo bizantino Miguel de Éfeso, neoplatónico tardío del s. XII, escribió comentarios a los diversos libros sobre los animales, así como sobre los *Parva Naturalia*<sup>262</sup>.

<sup>261</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>262</sup> Cf. MIGUEL DE ÉFESO. *In Parva Naturalia Commentaria*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1903; *In libros de generatione animalium commentaria*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1903; *In libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1904. En este mismo sentido, también escribió un comentario sobre la ética, probablemente advirtiendo la ausencia de los mismos. Cf. *In librum quintum ethicorum Nichomacheorum Commentarium*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1904.

Otro tanto ocurre con las obras matemáticas dudosamente atribuidas a Aristóteles. A pesar de que se mencionan en el plan general, no hay mayor referencia a estas ni han sobrevivido comentarios.

#### 6.2.14. Sobre el alma.

Sin embargo, la mencionada ausencia de comentarios no se mantiene al llegar al tratado *Sobre el alma*. Es comprensible que, dada la importancia que se otorgaba a este tema en la filosofía neoplatónica, fuese ampliamente estudiado dentro de las escuelas. Lo cierto es que el tema del alma ya había sido tratado profusamente desde los inicios mismos del neoplatonismo. Porfirio escribió un tratado sobre el modo en que el alma entra en el cuerpo para conformar el embrión. En dicho tratado, parece que recopila la opinión de Platón acerca del alma, pero el lenguaje es bastante aristotelizante. En cualquier caso, llega a citar a ambos, Platón y Aristóteles, en armonía<sup>263</sup>. Jámblico, por su parte, escribió el tratado *Sobre el alma*, que no es un comentario al libro de Aristóteles, aunque lo sigue muy de cerca, sino que es más bien un complemento al mismo, dónde contrasta las opiniones aristotélicas y platónicas con las estoicas y las procedentes de otros filósofos, por lo que más bien parece un monográfico sobre las posiciones filosóficas sobre el alma. Es una fuente de noticias relevante, porque alude a las diferencias y controversias existentes entre el neoplatonismo y el medioplatonismo sobre este mismo tema, por ejemplo, entre Plotino y Porfirio con Harpocración, Ático o Plutarco<sup>264</sup>.

Además, debe tenerse en cuenta que este libro es el último en el estudio de la parte física de Aristóteles. El libro restante de estudio obligado en las escuelas es la *Metafísica* a la que se etiquetaba con temática teológica. Por lo tanto, *Sobre el alma* parece que obra como estudio puente entre la física y la metafísica. En efecto, el hombre, en cuanto compuesto de cuerpo y de alma forma parte del mundo físico, pero considerado en su alma *per se*, se relaciona ya con los inteligibles. Puesto que el propósito del plan de estudios, en las etapas que ya se han analizado, es preparar al estudiante mediante la purificación y acostumbamiento del alma para la contemplación

---

<sup>263</sup> Cf. PORFIRIO. *To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Great Britain: Bloomsbury, 2011, p. 47.

<sup>264</sup> JÁMBLICO. *De Anima*. Leiden: Brill, 2002, p. 48.

intuitiva de las Ideas y el retorno al Uno, en este tratado se estudia, precisamente, aquello que se ha estado preparando desde el principio. Visto desde otra perspectiva, podríamos trazar una analogía entre la formación ética y el estudio del alma. En el curso preliminar se daba cierta formación ética, pero no demostrativa, sino más bien de carácter práctico, prudencial y exhortatorio. Posteriormente, durante el curso aristotélico, se estudiaban los aspectos demostrativos de la ética, que ya se conocía por la práctica. En cierto modo sucede lo mismo con el alma. Durante el curso preliminar se estudiaba de modo práctico como empezar su purificación, tanto práctica como teórica. Además, al comenzar el curso aristotélico, se incidía mucho en cual era el estado anímico y las cualidades que debían acompañar al estudiante. Ahora, al finalizar los estudios físicos, en este tratado se examina demostrativamente el alma, que hasta ahora se conocía tan sólo con carácter práctico y no causal. Además, el curso platónico, como veremos, comienza con el retorno hacia sí mismo, a la propia alma, con el estudio del *Alcibiades I*, por lo que parece que esta actúa como elemento conductor entre los tres cursos.

En cualquier caso, además de las obras mencionadas de Porfirio y Jámblico, más genéricas, se han preservado dos comentarios neoplatónicos *sensu stricto*, de Simplicio y de Filopón.

#### A) Simplicio.

Abre su comentario resaltando lo importante que es el estudio del alma para la filosofía neoplatónica:

“El primer y más importante objeto a tratar es la verdad sobre las cosas mismas, tanto sobre otras cosas como sobre las relativas al alma, que es la más relevante de todas para nosotros. En segundo lugar, ser consciente de las opiniones de quienes han alcanzado la cima del conocimiento científico. Por eso creo que es necesario estudiar muy cuidadosamente la obra de Aristóteles *Sobre el alma*. Además, Platón también ha escrito muchas revelaciones divinas sobre el alma, pero han sido clarificadas y estudiadas por los comentaristas de Platón de modo suficiente y con unanimidad. Pero, aunque Aristóteles llevó a su plenitud

el estudio sobre el alma, como opina Jámblico, excelente juez de la verdad, hay mucha disensión entre los que exponen su obra, no simplemente sobre la interpretación del texto de Aristóteles, sino también sobre el tema mismo.

Por esto me he decidido a investigar y a escribir sobre la consistencia del filósofo tanto consigo mismo como con la verdad. Evitaré replicar a los demás, sino que confirmaré mis opiniones sobre materias dudosas con las opiniones y citas claras de Aristóteles. Me esforzaré al máximo en todo momento por la verdad sobre las cosas, de acuerdo con la enseñanza de Jámblico en sus propios escritos sobre el alma. Esta es mi única preocupación. Y ahora, bajo el Guía que es causa de todas las almas y todo razonamiento, comencemos la obra propuesta”<sup>265</sup>.

Este tipo de introducción, ausente, según se ha visto, en la mayor parte de los comentarios, implica una necesidad imperiosa de justificar el estudio detallado y pormenorizado de la cuestión. Además, indica la extrema importancia otorgada al estudio sobre el alma, al que considera el más importante para el filósofo. Toma como referencia el aludido texto de Jámblico, que sin embargo es una recopilación de filosofías ajenas y una elaboración su filosofía propia. No es un comentario propiamente dicho. La plegaria final probablemente exprese que le otorga al texto de Aristóteles cierta sacralidad, ya que Proclo también hace una plegaria al comienzo de su *Comentario al Parménides*, indicando que está ante un texto sagrado<sup>266</sup>. En cualquier caso, no parece que Simplicio trate con una obra convencional. La autoridad y tradición de Jámblico persiste, todavía con toda su plenitud, en la fase final del neoplatonismo antiguo.

A continuación, sigue un largo pasaje sobre el *skopos* del libro, que juzgando por lo minucioso del tratamiento, debía de ser motivo de controversia:

“El tema es manifiesto, es acerca del alma. Luego consideraremos si es sobre toda el alma y por qué no parece hacer mención de los seres celestes. Pero

<sup>265</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle On the soul 1.1.-2.4*. Great Britain: Bloomsbury, 2014, p. 15.

<sup>266</sup> PROCLO. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. Cit., pp. 19-20.

primero consideremos si el estudio del alma pertenece a la filosofía natural o a la superior, ya que establecer si el alma es natural o superior, o de cierto modo, ambas cosas, contribuye a vislumbrar su esencia. Así, puesto que Aristóteles no sólo menciona los resultados de su investigación sobre este asunto, sino que también los demuestra asentando sus bases en el libro primero de *Sobre las partes de los animales*, debemos examinar lo que se dice aquí. Dando por sentado que el científico natural debe tener en cuenta, no sólo la materia, sino también la forma (...) En dicho pasaje queda determinado que hay algo en el alma que es estudiado por la filosofía natural (...) relacionado con el crecimiento y la sensación y que es causa del cambio de lugar. Pero todo cuanto es intelectual es ámbito de la primera filosofía, que investiga lo inteligible y el intelecto que contempla los inteligibles, no sólo el intelecto trascendente, sino también el que está en nosotros. Porque las cosas allí son inteligibles a nuestro intelecto, y el intelecto y lo inteligible, siendo correlativos, son estudiados por una y la misma disciplina, como lo son lo sensitivo y lo sensible. Así que el estudio del alma no es ni simplemente natural ni simplemente metafísico, sino que pertenece a ambos (...) Aristóteles parece tomar tanto la ciencia natural como la filosofía metafísica en sentido amplio, tanto para incluir el alma, extendiendo hacia arriba la primera y hacia abajo la segunda”<sup>267</sup>.

Este pasaje aclara por qué el alma es el último objeto de estudio de la física. Se encuentra a caballo entre la física y la metafísica, entre lo intelectual y lo corpóreo. Por eso, el siguiente texto a estudiar es la *Metafísica*. Además, el físico debe tener en cuenta también la forma. Con esta obra se inicia el ascenso hacia el plano de los inteligibles y también hacia el curso platónico. La mención a *Sobre las partes de los animales* indica que este texto se estudiaba aunque no se hayan preservado los comentarios. Además, hay una mutua interpenetración de lo físico y lo metafísico, que se produce precisamente en el estudio sobre el alma. De nuevo estamos ante la proyección icónica de lo inteligible en lo sensible y la proyección paradigmática de lo sensible en lo inteligible. No son reinos separados, pues se unen en el alma, que neoplatónicamente

---

<sup>267</sup> SIMPLICIO. *On Aristotle On the soul 1.1.-2.4*. Op. Cit. pp. 15-16.



equivale a decir en el ser del hombre. Esta bimetración parece también relacionada con el énfasis constante en distinguir entre filosofía práctica y filosofía teórica, pues son analogía filosófica de la unión de lo sensible y lo inteligible en la persona del filósofo. El alma, por tanto, solapa los estudios metafísico —teológicos— y los físicos.

Seguidamente, Simplicio entra en una larga discusión acerca de los objetos exactos de estudio en el libro. Primeramente, sobre todo parece que trata acerca de las almas de los animales mortales, considerando sus tres potencias: vegetativa, sensitiva y racional. Más adelante, trata sobre la facultad racional, vinculándola tanto a lo sensitivo como a lo intelectual, de manera que el alma está al mismo tiempo en reposo y en movimiento, por ocupar una posición intermedia entre lo que permanece completamente —el intelecto— y lo que cambia completamente, teniendo parentesco con ambos extremos<sup>268</sup>. Dado que la diferencia del intelecto afirmando que el alma de por sí no mantiene nada inmutable y puro, contradiciendo aquí a Plotino<sup>269</sup>, parece que el *skopos*, finalmente, trata sobre el alma en su totalidad, pero también en su relación con lo puramente sensible y lo inteligible, lo que refuerza la hipótesis sobre el carácter intermedio y preparatorio de esta enseñanza en las escuelas.

### B) Filopón.

También la obra de Filopón denota singularidad, pues comienza con un largo proemio, temáticamente más estructurado que el de Simplicio. Afirma que antes de estudiar el texto es necesario hablar sobre las distintas facultades del alma, cuántas y cuáles son y cuáles son las doctrinas ya existentes al respecto<sup>270</sup>. A continuación señala la división clásica de las partes del alma en racionales e irracionales. Las racionales se subdividen entre apetitivas y cognitivas. Las cognitivas se subdividen en opinión, pensamiento discursivo e intelecto. Las tres están relacionadas con los universales, pero la opinión no puede dar los motivos de ellos, que sí proporciona el pensamiento discursivo<sup>271</sup>. Respecto a la restante:

---

<sup>268</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>269</sup> *Idem.*

<sup>270</sup> FILOPÓN. *On Aristotle On the soul 1.1-2*. Great Britain: Bloomsbury, 2014, p. 15.

<sup>271</sup> *Idem.*

“La actividad del intelecto es percibir intuitivamente las cosas por medio de aprehensiones directa, de un modo superior a la demostración (...) Esta actividad del intelecto sólo le acaece a quienes han llegado al fin de la purificación y del conocimiento, aquellos que por medio de las virtudes purificativas se han acostumbrado a activar el intelecto sin necesidad de la imaginación y apartándose de la percepción sensorial. Porque el intelecto es, de algún modo, el estado más perfecto del alma. Por esto Plotino dice al respecto que cualquiera que lo haya activado sabe lo que quiero decir, puesto que tal estado no es capaz de comunicarse en palabras”<sup>272</sup>.

No oculta aquí Filopón cuál es el propósito último de todo el currículum. Consiste en activar el intelecto acostumbrándolo a la captación intuitiva de las esencias y a no depender de la facultad fantástica del alma. Esto se logra por medio de virtudes purificativas o catárticas, que se aprenderán completamente cuando se estudie el *Fedón* de Platón, pero que ya se vienen practicando, aunque sea de modo preparatorio y por costumbre, desde el curso preliminar, como ya se vio al estudiar los *Versos áureos*. La purgación última, a través de la teúrgia y los ritos sagrados, capacitaría al intelecto para la captación supradiscursiva de los órdenes divinos. El carácter paulatino de esta elevación cognoscitiva es como sigue:

“De estas facultades, el intelecto tiene el primer rango y la opinión el último; el pensamiento discursivo está en medio, lo que es muy apropiado para nuestra alma, porque esta también ocupa el rango intermedio en el universo. Por medio de este, quiero decir del pensamiento, nuestra alma se eleva hasta la contemplación de los objetos inteligibles, que es la perfección del alma, que aunque es del mismo tipo y origen que los objetos perceptibles, es incapaz, por estar acostumbrada a los sentidos, de elevarse a la contemplación de los objetos inteligibles, que no tienen materia, y en lugar de esto cree que todas las cosas son corpóreas y tienen magnitud (...) Esto mismo dice Platón en el *Fedón*, cuando dice que la cosa más difícil dentro de nosotros mismos es cuando

---

<sup>272</sup> *Ibid.* p. 16.

tenemos una pequeña libertad de las distracciones del cuerpo y queremos liberarnos para la contemplación de las cosas divinas, y entonces la imaginación se interpone y nos confunde, haciéndonos suponer que lo divino es corpóreo y que tiene forma y magnitud y no nos permite pensar en Dios sin referencia al cuerpo o a la forma. Por esta razón, es necesario que el alma que está en camino hacia su propia perfección, active primero el pensamiento, relacionado con los objetos intermedios. De esta naturaleza son los objetos del pensamiento y también nuestra alma, y el estudio de estas cosas es también de este tipo. Además, el estudio de las matemáticas que —me refiero a los objetos matemáticos— tienen un modo de ser no material, aunque no sea así su modo de existencia, de modo que nuestra alma avanza en su camino y alcanza las cosas completamente separadas de la materia, es decir, los objetos divinos”<sup>273</sup>.

A continuación, Filopón cita de nuevo a Plotino acerca de la necesidad del estudio de las matemáticas para los jóvenes, tal y como ya expuso en la introducción general a la filosofía aristotélica<sup>274</sup>. El alma humana actúa como mediador entre lo sensible y lo inteligible, de modo que los distintos órdenes del conocimiento son un ascenso desde la opinión, más vinculada con lo sensible, hasta la actividad intelectual, más vinculada con lo inteligible. En realidad, conviene notar que esta es la misma división de la totalidad del currículum: El curso preliminar equivale a la opinión; el curso aristotélico al conocimiento discursivo y demostrativo, de aquí la importancia del estudio de la demostración y el aparato lógico—; y el curso platónico se vincula con el desarrollo de la actividad intelectual. Esto se menciona de modo expreso al estudiar el *Fedón*, que no en vano tiene Filopón en mente para ilustrar cómo se purga el alma al intentar separarse de lo sensorial y de la facultad imaginativa. Los estudios de naturaleza intermedia son los más útiles para acostumbrar al alma a esta contemplación, tales como el propio estudio de la demostración discursiva, del alma misma o de las matemáticas, que bien en esta etapa, bien tras el estudio del *Fedón* o quizá en ambas, debían estudiarse abundantemente en la academia.

---

<sup>273</sup> *Ibid.* pp. 16-17.

<sup>274</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Categories 1-5*. Loc. Cit. pp. 43-44.

Más adelante cita, al igual que Simplicio, el libro *Sobre las partes de los animales*, en lo concerniente al intelecto agente como divino y separado. También trata acerca de las tres partes del alma, del intelecto separado, de la relación entre las partes del alma y el cuerpo, y concluye el prólogo con una mención al cuerpo pneumático o espiritual<sup>275</sup>, que ya aparecía mencionado en el curso preliminar en un contexto místico, como se vio en el comentario de Hierocles a los *Versos áureos*<sup>276</sup>. Filopón lo cita en un contexto escatológico, referido a las recompensas y castigo del alma después de la muerte. El régimen purificador del pneuma se produce a través del régimen alimenticio, pero sobre todo mediante vapores —porque el cuerpo pneumático está constituido por todos los elementos, pero predomina el aire— y de la ingesta de purgantes. Debe estar sometido a un régimen seco y ligero, para que no se vuelva pesado y denso. Es importante porque el cuerpo pneumático ejerce un papel activo en el orden del conocimiento, ya que estando purificado transmite a los sentidos las iluminaciones del intelecto —y aquí está vinculado con la teúrgia— o en sentido inverso, transmite a la mente las percepciones sensoriales puras, sin estar distorsionadas por la materia.

Por último, dada la larga introducción, no analiza las partes habituales del comentario. Pero da un criterio exegético de Aristóteles, pero que parece perfectamente aplicable a todos los comentarios neoplatónicos sean del tipo que sean: “En todos sus tratados de temas naturales está acostumbrado al final a elevarse hacia las causas trascendentes de las cosas naturales”<sup>277</sup>. Esto probablemente se encuentra detrás del hecho de que, en casi todos los comentarios, se menciona la obra siguiente de estudio o bien la equivalente en alguno de los cursos superiores o, en general, se citan obras de otros cursos del currículum.

### 6.2.15. *Metafísica*

El estudio de la *Metafísica* es la culminación del curso aristotélico y la puerta del curso platónico. No en vano son los misterios menores intermedios a través de los cuales se acostumbra el alma a las captaciones del intelecto. La física ha quedado atrás y

<sup>275</sup> FILOPÓN. *On Aristotle On the soul 1.1-2*. Op. Cit. pp. 33 ss.

<sup>276</sup> HIEROCLES. Op. Cit. p. 176.

<sup>277</sup> FILOPÓN. *On Aristotle On the soul 1.1-2*. Op. Cit. pp. 36.

la *Metafísica* ya se inscribe entre las obras teológicas. A pesar de su importancia, sólo han llegado dos comentarios; uno de Asclepio de Tralles, que era discípulo de Ammonio; otro de Siriano, el maestro de Proclo.

A) Siriano.

Falta la parte correspondiente a los dos primeros libros, pero el tema puede conocerse por el principio del comentario al libro tercero:

“En el libro 1 dice Aristóteles cuál es la presente investigación, que es relativa al ser en cuanto ser, cuál es esta ciencia, que es la filosofía primera, cuántas causas hay y cómo sus predecesores discutieron las causas de las cosas de alguna manera. Entonces en el libro 2 enseña que estas causas no son infinitas «bien como serie, bien en su tipo». Ahora, al empezar el libro 3, dice que primero deberíamos examinar los problemas para poder tratar con mayor facilidad los temas presentes (porque no es posible hallar un camino despejado si los problemas no se resuelven, ni pueden resolverse si no vislumbramos cuál es la problemática del asunto) y también para que podamos ver la meta del presente estudio. Porque la solución de los problemas, al despejar el camino, nos permitirá alcanzar la verdadera meta de la *theoria*. También enseña a continuación que es adecuado para un filósofo oponer problemas; al convertirse en un árbitro imparcial y sin prejuicios de los argumentos contrarios, el filósofo escogerá lo que encaje mejor con el verdadero conocimiento”<sup>278</sup>.

El tema general es el ser en cuanto que es ser. A continuación procede el estudio de las causas, que son: formal, material, eficiente y final. El tercer libro se ocupa de los problemas o aporías. Siriano considera que estos problemas están para que el alumno los resuelva. Es decir, son problema en el sentido en que hoy se dice, por ejemplo, problemas matemáticos, cuyo propósito es adiestrar al estudiante mediante su

<sup>278</sup> SIRIANO. *On Aristotle Metaphysics 3-4*. Great Britain: Bloomsbury, 2008, p. 19.

resolución. Por eso dice que permitirán alcanzar la verdadera meta de la *theoria* o contemplación, porque mediante el ejercicio en la resolución de problemas, el alma se va acostumbrando a la contemplación de los inteligibles. Podría decirse que lo que se plantea aquí es el equivalente del entrenamiento matemático en el ámbito propiamente metafísico, que en las presentaciones generales se enmarcaba dentro de la teología. Plantear adecuadamente las aporías forma parte de este entrenamiento. Como se verá, la exégesis de Siriano al resto de la *Metafísica* se basa en este mismo planteamiento, como una acumulación ordenada de problemas que hay que resolver.

Del planteamiento del segundo problema se puede colegir cuál es la utilidad del estudio de la metafísica:

“Segundo Problema: «Si la ciencia considera sólo las primeras causas de la substancia o también los principios con los que todos hacen demostraciones».

La cuestión aquí es que si quien hace la primera filosofía y conoce las causas de las cosas también conoce la verdad en sus premisas primeras y la atisba inmediatamente, o si es una persona que conoce los principios del ser y otra que conoce los axiomas primeros y sumamente generales. Pero queda claro que la misma persona conocerá tanto los primeros como los últimos, porque si es ignorante o semejante, no será perfecto y no tendrá, respecto al conocimiento de ambas clases de principios, la ciencia de las ciencias. Esta le enseña a conocer, por una parte, a través del estudio de los axiomas, los principios demostrativos y los proporciona a las demás ciencias; a la dialéctica y a todos los procesos de razonamiento: que no es posible afirmar y negar lo mismo al mismo tiempo; a la física, que nada procede de nada; a la geometría, que las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí; a todas, que el bien es la mayor de las cosas deseables”<sup>279</sup>.

La metafísica proporciona los principios del ser y los principios generalísimos de todas las demás ciencias, a la demostración y al razonamiento en general, y lo contrasta

---

<sup>279</sup> *Ibid.* pp. 20-21.

con la dialéctica, la física, la geometría y a todas en general mediante el principio del bien. Pero, en sentido inverso, no se ve inconveniente para que sea este, precisamente, uno de los estructuradores del curso aristotélico. Es decir, el primer principio subyacente en la dialéctica, en la demostración, en la física, etc., en realidad buscar dirigir la mente a la comprensión de la metafísica o primera ciencia. El estudiante se acostumbra a percibir lo perteneciente a la primera ciencia hasta que está capacitado para culminar con el estudio de la misma. Por eso, a lo largo de la exposición del curso se ha ido mencionando lo bueno que es que el filósofo se ejercite en la demostración, en el conocimiento de los entes naturales o en el ejercicio de la matemática. De esta última ya se decía que tenía como propósito acostumbrar a la contemplación de los inteligibles debido a su naturaleza intermedia. En suma, todo el programa está atravesado por principios metafísicos a cuya captación predispone la respectiva ciencia. En realidad, estamos ante una aplicación curricular de las teorías emanatistas propias del neoplatonismo, o dicho de otro modo, de la presencia icónica de los inteligibles en los sensibles.

“Respondemos que pertenece a la sabiduría conocer todos los seres en tanto que son seres, pero esto no impide que haya otras ciencias que se distribuyan entre partes del ser, incluso aunque las estudien de modo diferente y general; ciencias como la aritmética, la astronomía, la física, la medicina y cualquier otra ciencia”<sup>280</sup>.

Aquí se observa la pervivencia del modelo del *quadrivium* del plan de estudios de la escuela de Roma. Más aún, se proporciona una justificación teórica al mismo, pues si cada ciencia se ocupa del estudio de una parte del ser, mediante el estudio ordenado de dichas ciencias se podrá acceder a la totalidad del ser, porque equivale al estudio general de todas sus partes.

---

<sup>280</sup> *Ibid.* p. 21.

“Quinto problema. Si tal y como decimos, debemos examinar si el estudio simplemente trata sobre las substancias o también sobre los accidentes esenciales de las substancias.

¿Examina la sabiduría, dice, las substancias de las cosas o también los accidentes de la esencia? Diremos que ambas substancias y lo relativos a ellas. Por el método analítico, la sabiduría percibe los principios del ser; por el método divisivo y definicional, las substancias de todas las cosas; por el método demostrativo infiere las propiedades esenciales de las substancias. Este, sin embargo, no es el caso de las substancias completamente simples y, propiamente hablando, inteligibles, porque estas substancias son en su totalidad lo que son precisamente. Por esta razón no pueden ser definidas o demostradas, sino captadas sólo por aprehensión, tal y como Aristóteles dice frecuentemente, que “es tocado el intelecto o no”, igual que el divino Platón: “Contempladas sólo por el intelecto regente del alma”<sup>281</sup>.

El estudio inicial del curso, es de la lógica y el método demostrativo, eran en realidad herramientas ontológicas. El método analítico capacita para percibir los principios; el método divisivo, las substancias, el método demostrativo, las propiedades esenciales. Las substancias completamente simples sólo se captan por intuición directa, lo que comienza a hacerse ya con el estudio de la *Metafísica*. Por eso, al examinar el *Fedón*, se verá como el programa exige abandonar el discurso demostrativo a favor de la intuición directa de la realidad.

“Los que se especializan en la naturaleza, el matemático y el que estudia la primera filosofía, deben usar estos accidentes esenciales. Los primeros sobre la base de la creencia, mientras el que aprende la primera filosofía trata estos temas de un modo científico e intelectual. Así, el demónico Aristóteles mismo, en el libro 10 de este tratado, nos enseña todos estos temas, y aquí muestra implícitamente que corresponde al sabio conocer estas cosas. Porque si los dialécticos tratan estos temas al nivel de la opinión, tal y como dice aquí y en la

---

<sup>281</sup> *Ibid.* p. 23.



*Tópica* ¿Quién proporcionará los argumentos científicos al respecto? ¿No queda claro que corresponde al dialéctico?”<sup>282</sup>.

Ante la metafísica, las demás ciencias se fundamentan en la opinión, porque sólo la primera naturaleza es capaz de proveer con las razones científicas y principios básicos de cada disciplina. Por eso se distingue aquí entre el metafísico y el dialéctico, que son diferentes etapas del acercamiento a la filosofía. El dialéctico, dirá Siriano, es inferior al filósofo porque no tiene ciencia, sino que parte de una opinión cuya demostración conoce el filósofo. Ambos, a su vez, se oponen al sofista, que es imagen de una imagen, ya que imita la habilidad del filósofo para poner a prueba, pero sin conocimiento real o con mala intención<sup>283</sup>.

Sin embargo, lo más relevante del pasaje es que se refiere a Aristóteles como demoníaco, pues revela el motivo por el cual el curso aristotélico recibía el nombre de “Misterios Menores”. Los démenes, que el estudiante ya debía conocer por las alusiones del tercero de los *Versos áureos*<sup>284</sup>, es un término que en la escuela de Jámblico, de cuya tradición bebía claramente Siriano y transmitió a Proclo, está vinculado con la práctica teúrgica. Así, en *Sobre los misterios egipcios*, Jámblico define el género de los démenes del siguiente modo:

“El de los démenes, dependiente del género de los dioses, muy inferior y que le sirve de cortejo, pues no tiene actividad primaria, sino compañía servicial de la buena voluntad de los dioses y que muestra en acto su bondad invisible, se conforma a ella, lleva a cabo las obras demiúrgicas que la imitan, hace brillar como expresable lo inexpressable de los dioses y en las formas la ausencia de formas, lo que en los dioses está por encima de todo discurso, lo traduce en discursos claros, recibe la participación en lo bello de forma connatural y la proporciona y transmite generosamente a los géneros que vienen después de él. Estos géneros intermedios constituyen, por cubrir la distancia, la ligazón común

---

<sup>282</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>284</sup> THON, J.C. *The Pythagorean Golden Verses*. Op. Cit. p. 94.

de los dioses y de las almas, hacen indisoluble su unión, mantienen ligada la continuidad, única, desde lo superior hasta lo ínfimo, hacen indivisible la comunidad de los seres universales, poseen una mezcla perfecta y una unión proporcionada a todos, llevan a término igualmente la procesión de los géneros mejores a los inferiores y el ascenso de los últimos a los primeros, introducen orden y medida en el don participativo que desciende de los géneros superiores y en la recepción que se produce en los menos perfectos y hacen todo armónico con todo, en tanto reciben de arriba, de los dioses, las causas de todos estos seres”<sup>285</sup>.

Parece por tanto, que la referencia Aristóteles como demónico no es simplemente una alusión casual. Siriano le atribuye las cualidades del género de los demonios, que actúa de transmisor entre los dioses y las almas de los hombres y que transmiten en discursos lo que está por encima de todo discurso. Exactamente lo mismo que hace Aristóteles con el método demostrativo respecto de los principios metafísicos, actuando como nexo de unión entre los inteligibles y los sensibles y haciendo comprensible una cosa en la otra. Tal y como dice Siriano, mostrando los primeros principios científicos en las ciencias inferiores dedicadas a partes concretas del ser. Pero también se puede entender a la luz de todo el currículum, por qué el mismo Siriano enseñaba el curso aristotélico como misterios menores previos a los misterios mayores, que son el curso platónico. El demonio Aristóteles conecta al divino Platón con las almas humanas de los estudiantes. Así, el estudio platónico de las Ideas y el Uno, desciende de manera comprensible a través del discurso, permitiendo al estudiante —que ha comenzado a ser humano mediante el curso preliminar— ascender a través de los distintos órdenes.

Estas dificultades aparecen como resultado de la enseñanza de este hombre demónico, enseñanza que es a veces discordante, porque asciende a la filosofía más elevada y más inspirada y sin embargo, por fuerza de hábito, retiene lo que ha sido aprobado por la mayoría. (p.96)

---

<sup>285</sup> JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Madrid: Gredos, 1997. p. 50.

“Conclusión de la primera parte. Presentados todos estos problemas, nuestro filósofo comienza de nuevo por el primer problema, ejercitándose (*gimnazein*) con argumentos que se oponen mutuamente, para que, al escuchar los argumentos opuestos, podamos aliarnos con lo que es más verdadero tras mucha prueba y atenta discriminación. Ahora, teniendo en cuenta que Aristóteles no siempre sigue el orden de los problemas, intentemos acompañarle el su ejercicio con argumentos contrarios, concordando con los que apuntan a la verdad, resistiendo a los más sofísticos. Porque es necesario que de sus argumentos contrario, unos sean verdaderos y otros fraudulentos”<sup>286</sup>.

Los problemas que expone Aristóteles en la *Metafísica*, así como las aporías posteriores aducidas contra la teoría de las Ideas, en realidad son argumentos para ejercitar al alumno y poder captar lo verdadero. Hasta tal punto considera Siriano que se trata de ejercicios que dedica buena parte del comentario a establecer el orden de resolución de los mismos, para cerciorarse de que los alumnos practiquen la solución a los problemas y comprueben posteriormente si la han resuelto bien. Los siguientes ejemplos prueban esta intención docente:

“Este es el octavo en el orden de los problemas, pero dado que hemos dejado aparte el sexto, corresponde tomar ahora al séptimo para ejercitarse”<sup>287</sup>.

“También ha sido alterado el orden de este tema, porque lo que era el décimo en la presentación de los problemas, es el octavo en el ejercicio argumentativo”<sup>288</sup>.

“Este es el undécimo en la serie de problemas, pero aquí es el décimo ejercicio debido a que el sexto problema se deja completamente aparte”<sup>289</sup>.

---

<sup>286</sup> SIRIANO. *On Aristotle Metaphysics 3-4*. Op. Cit. pp. 33-34.

<sup>287</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>288</sup> *Ibid.* p. 65.

También aparecen referencias al *Parménides*, que por ser el último diálogo platónico en estudiarse, ocupa un lugar análogo al de la *Metafísica*:

“Las dificultades que argumentan los seguidores de Parménides son examinadas por Aristóteles: de qué cosas hay ideas y de cuáles no. Un tratamiento preciso de estos temas aparece en los comentarios del divino Jámblico sobre el *Parménides*. También en Plotino, en su estudio *Sobre el Intelecto y las formas y el ser*”<sup>290</sup>.

Y vuelve a presentarlo en un contexto de ejercicios parmenideos, también destinados a los alumnos, pero presentados de forma comprensible para el nivel en que se encuentran por Aristóteles:

“En general, todas las dificultades que en gran Parménides ha presentado al ejercitar a Sócrates respecto al estudio de las formas. Aristóteles pone casi las mismas dificultades en el presente capítulo, dificultades que los amigos de las Formas tienen el hábito de investigar: Si hay Formas, de qué cosas hay Formas, como están en la materia, si por mezcla, composición, alteración o entrelazamiento, qué hace la materia y la forma”<sup>291</sup>.

Por último, recoge un sumario con el orden de resolución de los ejercicios:

“Pero como ha dicho Alejandro el comentarista, el filósofo ha tratado todas estas materias empleando argumentos dialécticos (El tema decimosexto en la presentación de los problemas, si los principios son móviles o inmóviles, no son objeto de ejercicio aquí). Habiendo presentado diecisiete problemas en el

---

<sup>289</sup> *Ibid.* p. 71.

<sup>290</sup> *Ibid.* p. 69.

<sup>291</sup> *Ibid.* p. 71.

orden que hemos explicado, Aristóteles no elabora argumentos para las posiciones contrarias en el sexto y el decimosexto (...) añadiendo el decimocuarto a los quince restantes en el orden en que se plantean los problema, que trata de las formas, Aristóteles establece los dieciséis problemas con el propósito del ejercicio dialéctico de los cuales resolverá algunos en el libro 4, otros en los libros 7,8,9,10, pero la mayoría en el libro 12. Intentará argumentar contra las Formas y los números en los últimos dos libros, 13 y 14”<sup>292</sup>.

Hay otros muchos ejemplos a lo largo del comentario. Queda suficientemente demostrado que Siriano tiene en mente hacer una especie de manual o guía del alumno para la resolución de los ejercicios filosóficos propuestos por Aristóteles. Más aún, considera que el propósito de Aristóteles al establecer las aporías contra las Ideas en la *Metafísica* es este ejercicio dialéctico de propósito ascendente y progresivo. Obra por lo tanto demónicamente.

#### B) Asclepio de Tralles.

El comentario de Asclepio es bastante repetitivo, por lo que probablemente se trate de unos apuntes tomados en las clases de Ammonio. A diferencia del comentario de Siriano, nos ha llegado el principio, con los puntos habituales de la presentación de la obra. Así, “El propósito de la obra es tratar de las cosas divinas, ya que Aristóteles trata sobre las cosas teológicas”<sup>293</sup>. Respecto al orden, es posterior al estudio de la naturaleza porque “Este comentario es previo a la naturaleza, porque trata sobre lo que es absoluto y perfecto, y por lo tanto es posterior lo que se corrompe y genera que lo incorrupto e ingénito”<sup>294</sup>. Sin embargo, al igual que apuntaba Filopón en *Sobre el alma*: También Aristóteles es teólogo en sus libros naturales, principalmente en los finales”<sup>295</sup>. De modo más concreto:

---

<sup>292</sup> *Ibid.* pp. 88-89.

<sup>293</sup> ASCLEPIO DE TRALLES. *In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1888, p. 1.

<sup>294</sup> *Idem.*

<sup>295</sup> *Idem.*

“El *skopos* de esta obra es tratar sobre las cosas que son en cuanto que son, y dicho simplemente, sobre todo lo que es en cuanto que se puede explicar, porque decimos en la definición que la filosofía es el conocimiento de las cosas que son en cuanto que son entes. No trata aquí sobre las cosas particulares, como en los *Meteorológicos*, ni sobre los universales, como en el libro *Sobre el cielo*, sino generalmente de todas las cosas que son. También trata en esta obra sobre las cosas teológicas, así como sobre los elementos y los principios, porque sólo es tarea de la primera filosofía demostrar los principios de las ciencias. Las restantes ciencias propias no demuestran su principio, sino que sólo la primera filosofía demuestra los principios de las ciencias. Y este es el *skopos*”<sup>296</sup>.

Por último, la utilidad de la obra es la mayor que cabe imaginar, precisamente porque su estudio es la cúspide de las cosas cognoscibles:

“Por consiguiente, tratando sobre la utilidad, es el mayor bien, puesto que tan útil es el presente comentario, ya que trata sobre el intelecto no práctico, sino especulativo, que instruye sobre las cosas divinas, esto es, discernir lo verdadero de lo falso, porque de todos los bienes del hombre el mayor bien es el intelecto especulativo (...) Dado que la primera filosofía es demostración de los principios de las demás ciencias, pero ella misma es ciencia indemostrable, queda claro cuán utilísimo es este tratado y cuán propio del hombre, porque la prudencia de ciertos animales es pasar la vida sirviendo y nutriéndose, pero la de los hombres es pasar la vida en las disciplinas y en lo inteligible”<sup>297</sup>.

#### 6.2.16. Resultados de la reconstrucción y examen general del curso aristotélico.

Una vez aplicado el análisis a cada uno de los textos, se procede a continuación a la síntesis de la información curricular extraída de los mismos. El objetivo es reconstruir con el mayor detalle el curso, indicando el tema y la utilidad de cada uno de

---

<sup>296</sup> *Ibid.* p. 2.

<sup>297</sup> *Ibid.* pp. 2-3.

sus componentes. Para ello, se ha elaborado la siguiente tabla. Los títulos en negrita son aquellos de los que no ha subsistido comentario:

**Cuadro V: Reconstrucción del currículum del curso aristotélico.**

PARTE	OBRA	TEMA	UTILIDAD
Lógica	<i>Isagoge</i>	Los cinco términos	Comprender las Categorías / Método dialéctico / Toda la filosofía.
	<i>Categorías</i>	Palabras que significan cosas mediante conceptos	Toda la filosofía / Demostración / Principio de la lógica.
	<i>Sobre la Interpretación</i>	Proposiciones	Distinguir lo verdadero de lo falso.
	<i>Primeros analíticos</i>	Silogismos	Aprender a demostrar. / Descubrir lo oculto en la naturaleza. / Descubrir la propia esencia.
	<i>Analíticos posteriores</i>	Demostraciones demostrativas	
	<i>Tópica</i>	Demostraciones dialécticas	
	<i>Refutaciones</i>	Demostraciones sofísticas	Evitar ser engañados



	<b><i>Retórica</i></b>	Demostraciones retóricas	
	<b><i>Poética</i></b>	Demostraciones poéticas	
Ética	<b><i>Ética a Nicómaco</i></b>	Individual	
	<b><i>Ética a Eudemo</i></b>	Individual	
	<b><i>Gran Ética</i></b>	Individual	
	<b><i>Económicos</i></b>	Hogar	
	<b><i>Política</i></b>	Colectividad	

PARTE	OBRA	TEMA	UTILIDAD
Física	<i>Física</i>	Cosas naturales en general	Adquirir las virtudes activas. Conocimiento del alma y de las Ideas divinas.
	<i>Sobre el cielo</i>	El mundo / Cuerpos celestes y divinos/ Cuerpos eternos.	
	<i>Sobre la generación y corrupción</i>	Cosas perecederas en general	
	<i>Meteorológicos</i>	Partes superiores del mundo. / Procesos entre el cielo y la tierra.	Presagios y predicciones / Restaurar el alma a su perfección.

	<i>Sobre los metales</i>	Seres inanimados	
	<i>Sobre las plantas</i>	Seres animados no sensibles	
	<i>Sobre los animales</i>	Seres animados sensibles	
	<i>Sobre las partes de los animales</i>	Animales en concreto	
	<i>Sobre el movimiento de los animales</i>	Animales en concreto	
	<i>Sobre el sueño y la vigilia</i>	Funciones animales	
	<i>Sobre la vida y la muerte</i>	Funciones animales	
	<i>Parva Naturalia / Obras Matemáticas</i>	Otras cuestiones físicas y matemáticas	Los ejercicios matemáticos acostumbran el alma a captar los inteligibles
	<i>Sobre el alma</i>	El alma	Capacita para la activación de las intuiciones intelectuales
Teología	<i>Metafísica</i>	Estudio del ser en cuanto que es. / Cosas divinas y teológicas.	Manual de ejercicios para la contemplación. / Desarrolla el intelecto especulativo.

En total, hay una obra de Porfirio y veintiséis obras concretas de Aristóteles, además de las no especificadas, que forman parte del currículum neoplatónico. De once de estas, han llegado comentarios u otros textos, que son los anteriormente examinados. Se aprecia pues, tras el análisis de las obras concretas, que se han incorporado varias obras concretas que no aparecían referidas en las introducciones generales, pero sí en las específicas de los tratados.

O'Meara, que analiza exclusivamente la parte de la enseñanza política del currículum, lista también las *Constituciones* entre las obras curriculares<sup>298</sup>. Para ello se basa en una cita de la *Biblioteca* de Focio dónde recoge algunos fragmentos de esta obra atribuyéndolos a Sópatro el Sofista, que O'Meara identifica con un discípulo de Jámblico<sup>299</sup>. Bien es cierto que los neoplatónicos eran conscientes de esta obra, como consta del *Comentario sobre las Categorías* de Ammonio, ya examinado<sup>300</sup>. No obstante, en este mismo pasaje Ammonio lista precisamente las *Constituciones* como ejemplo de obra intermedia, a medio camino entre las obras particulares, como las cartas, y entre las obras generales o universales, como las presentadas en el currículum. Además, se centra sobre todo en estas últimas, diciendo expresamente que quedan aparte las obras particulares e intermedias. Además, ninguna otra exposición general del plan aristotélico menciona las *Constituciones* como obra de estudio. En este mismo sentido, la fase ética del curso recoge sólo obras generales, por lo que la inclusión de una obra intermedia parece un tanto fuera de lugar. En suma, aunque la hipótesis de O'Meara es interesante, no parece que el estudio de las *Constituciones* forme parte de las obras de estudio ordinario y habitual. Sin embargo, puesto que el propio Ammonio menciona que las obras son útiles para ayudar a quienes han de gobernar, no es descartable que se estudiaran de modo especial y extracurricular.

La distribución general de las mismas, según se ha visto, sigue la misma división entre filosofía teórica y filosofía práctica, ya inculcada desde el curso preliminar, con la especificidad de la parte instrumental lógica, que no formaría parte ni de la práctica ni de la teórica. La distinción entre la filosofía práctica y la teórica se fundamenta en la

---

<sup>298</sup> O'MEARA, D.J. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 66.

<sup>299</sup> *Ibid.* pp. 209-211.

<sup>300</sup> AMMONIO. *On Aristotle Categories*. Op. Cit. p. 11.

doctrina sobre el alma, ya que hay una función racional que se relaciona con lo material y una función racional ocupada de la intelección. A la primera pertenecería la filosofía práctica y a la segunda la filosofía teórica.

La filosofía práctica tiene como finalidad el logro de las virtudes. La filosofía teórica tiene como propósito el ascenso intelectual hasta el primer principio, cuyo objeto último es el conocimiento del Uno platónico. La consecución de ambos cometidos supone la máxima felicidad a la que puede optar el hombre, cosa de la que podría decirse que constituye un proceso de *theosis*, ya que se equipara a la vida divina.

Conforme se aprecia en la tabla, hay un orden ascendente, no sólo en la temática, sino también en la utilidad. Este movimiento ascendente, a su vez, se repite dentro de cada una de las áreas temáticas. Así, en la lógica se asciende desde las palabras hasta la demostración, pasando por los predicados y los silogismos. En la ética, al menos así cabe suponerlo, se asciende desde lo particular e individual hasta lo social y político, pasando por la casa y el ámbito más cercano. En la física, el proceso va desde las realidades materiales eternas, las inanimadas y las animadas, hasta el alma, que se solapa con los principios puramente inteligibles y está relacionada con la teología y lo que trasciende la naturaleza. Este mismo ascenso se aprecia entre los dos extremos del currículum, que iría desde las palabras o conceptos hasta los inteligibles, atravesando todos los demás órdenes de lo real.

No obstante, también puede leerse como dos fases con estructura de descenso. Un primer descenso en la etapa lógica, que va desde lo demostrativo hasta lo poético, atravesando las demostraciones dialéctica, sofística y retórica. Un segundo descenso en la etapa física, que va desde lo más general o desde los cuerpos celestes hasta el alma del hombre

Por otra parte, todo el curso puede interpretarse como un aprendizaje del correcto juicio sobre las diversas realidades. En la etapa instrumental se enseñaría a discriminar lo verdadero de lo falso, que es una de las utilidades principales del programa lógico. En la fase ética se enseñaría a discriminar lo bueno de lo malo. Esto parece obvio, aunque lamentablemente no nos haya llegado más información al respecto. Durante la fase de la física se aprendería a discriminar lo eterno e imperecedero de aquello sometido a generación y corrupción. Esta distinción es expresa

y evidente. Por último, con el estudio del alma y la metafísica se aprendería a distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, o si se prefiere, entre lo divino y lo no divino.

Además, la fase de análisis aporta un principio exegético relevante, que Aristóteles eleva el tema al final de cada tratado, preparando al lector para la parte siguiente. Metodológicamente, no es relevante a los efectos de esta investigación si efectivamente este principio forma parte de la intención aristotélica, pues basta con que los neoplatónicos lo tuviesen por cierto como para que sea relevante en la enseñanza de las escuelas.

Hecha esta aclaración, conviene sintetizar de modo general algunas posibles aplicaciones de este principio. La fase instrumental se presenta siguiendo una metodología ordenada, ya que las obras se engarzan entre sí como los eslabones de una cadena. Se parte de los géneros generalísimos, siguen los diez géneros categoriales relacionados con las palabras, a continuación siguen las proposiciones y, basadas en estas, las deducciones demostrativas. El resto de esta etapa se deriva de la anterior, pues si esta se basa en reconocer la verdad mediante la demostración, aquella pretende instruir en otros tipos de demostración menos precisas o prevenir contra las demostraciones falsas.

De la fase ética no hay información suficiente. En la fase física, la elevación de los tratados conduce al propósito final, que es la contemplación de las Ideas mediante el paulatino acercamiento a los inteligibles. Este principio exegético culmina en el tratado *Sobre el alma*, intermedio entre lo natural y lo sobrenatural. La elevación al final de este tratado opera como una propedéutica del curso platónico, que comienza con el estudio del retorno hacia sí, esto es, con el autoconocimiento del alma.

No hay constancia clara de una aplicación directa del esquema de virtudes platónicas que estructura buena parte del currículum. Parece que podría situarse dentro de las virtudes éticas, que en parte son exhortativas y en parte se basan en la demostración, pues el estudio de las virtudes políticas, inmediatamente posteriores, se reserva para el curso platónico. No obstante, cabe la posibilidad de que el esquema de virtudes se mantenga en el curso aristotélico, pero, por así decirlo, ajustado ontológicamente al nivel intermedio del curso. Por ejemplo, una de las utilidades mencionadas del estudio de los *Primeros analíticos* es el descubrimiento de la propia

esencia, por lo que estaríamos ante las virtudes éticas, que continuarían luego durante la fase ética del curso, se transitaría a las virtudes políticas con el estudio de la *Política* y a continuación, en la fase física se situarían las virtudes teoréticas, pues aquí encontramos utilidades de las obras tales como restaurar el alma a su perfección, acostumbrar a la captación de los inteligibles o despertar la actividad del intelecto. Por último, en la fase teológica tendrían cabida las virtudes arquetípicas o las hieráticas. Aún asumiendo este esquema, debe tenerse en cuenta que se trata sólo de los misterios menores, por lo que estas virtudes serían más bien una propedéutica para su adquisición definitiva durante el curso posterior.

Relacionados con la adquisición de las virtudes se encuentran los ejercicios que acompañan al curso, dirigidos al estudiante como parte integral del mismo. Se han podido establecer, al menos, tres tipos de ejercicios más o menos concretos. En primer lugar, se encuentran las demostraciones silogísticas, mediante las cuales se desvela lo oculto de la naturaleza y se restaura el alma a su perfección. Esto se debe a que la demostración discursiva es propia de la parte racional del alma, por lo que ejercitarse en la demostración equivale a ejercitar esta parte del alma para que predomine sobre las partes sensitiva y apetitiva.

Otro ejercicio se basa en el aprendizaje de las matemáticas. En efecto, hay algunas obras apócrifas atribuidas a Aristóteles sobre temas matemáticos, pero como nada se especifica en los testimonios, no podemos saber si se referían a estas. También podrían referirse a obras tales como los *Elementos* de Euclides, sobre los que se conserva un comentario de Proclo<sup>301</sup>, o incluso la parte restante del curso pitagórico de Jámblico que no se estudiaba durante el curso preliminar. El caso es que no puede saberse con certeza, pero sí que consta el empleo de las matemáticas como ejercicio tras la fase física del curso. Esto se debe al carácter de substancia intermedia entre lo material y lo inteligible, por lo que mediante su ejercicio se acostumbra el alma a elevarse a este estado intermedio. No solamente consta por los testimonios de Filopón, sino que además aduce el ya referido testimonio de Plotino como autoridad, por lo que

---

<sup>301</sup> Cf. PROCLO. *Comento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Op. Cit.

se trata de una tradición de enseñanza que pervive en el neoplatonismo desde las primeras escuelas hasta las últimas<sup>302</sup>.

Por último, se ha podido constatar un tercer tipo de ejercicio, los metafísicos, conforme a los cuales estructura Siriano su *Comentario sobre la Metafísica*. Se trata, tanto del planteamiento de aporías como de la resolución de las expuestas por Aristóteles sobre las Formas. El comentario está claramente estructurado como un manual de ejercicios para los alumnos, de modo que parece tratarse de un empleo superior de la dialéctica en el ámbito teológico.

La finalidad general del curso es el ascenso hasta el primer principio. Pero este ascenso no es todavía intuitivo y centrado en las Ideas, como sí sucederá durante el curso platónico, sino que se trata de un ascenso intermedio, basado en la demostración discursiva y en el ascenso partiendo desde los entes corpóreos.

Sin embargo, la síntesis más relevante del curso entero es el papel intermedio e instrumental que ocupa. En efecto, enlaza la fase exhortatoria preliminar con el curso platónico, por lo que el alma se acostumbra a ocupar el lugar intermedio mencionado en los ejercicios particulares. El propio curso puede considerarse como la substancia intermedia entre sensibles e inteligibles. Es un medio que conecta dos extremos y se inscribe en la categoría de los démones, entes intermedios entre los dioses y las realidades inferiores. De hecho, se ha visto que Siriano considera demónico a Aristóteles<sup>303</sup>, mientras que a Platón es frecuente referirse como divino. Desde esta perspectiva superior y metafísica, propia ya del plano divino, habrá que proceder al análisis del siguiente curso.

### 6.3. Los misterios mayores: El estudio de Platón

Una vez que el alumno alcanzaba el punto mayor de las ciencias teóricas representado en la *Metafísica* de Aristóteles, el alumno pasaba al segundo ciclo, los misterios mayores. Consistía exclusivamente en el estudio de los diálogos de Platón,

---

<sup>302</sup> FILOPÓN. *On Aristotle Categories 1-5*. Loc. Cit. p. 44.

<sup>303</sup> SIRIANO. *On Aristotle Metaphysics 3-4*. Loc. Cit. p. 25.

dispuestos en un orden determinado. Ese orden, al igual que hemos visto en los ciclos anteriores, tenía suma importancia porque suponía el orden adecuado de comprensión intelectual del alumno.

Sobre este ciclo curricular encontramos noticias bastante concretas en la literatura clásica. Los *Prolegomena a la filosofía de Platón*, es un manual anónimo de introducción didáctica a la filosofía de Platón datado en el siglo VI, es una de las principales fuentes de noticias sobre el orden, disposición, propósito y recursos pedagógicos del aprendizaje de los diálogos.

Otra fuente de importancia, ya citada, es la *Vida de Proclo* de Marino de Neápolis, (también llamada *Proclo o de la felicidad*), particularmente al relatar las vicisitudes de Proclo al cursar el plan de estudios. Proclo ejerció una clara influencia, además, en la discusión sobre el adecuado orden e inclusión de los diálogos de Platón que forman parte del currículum, si bien, la disposición primitiva se le atribuye ya a Jámblico.

Respecto al orden de estudio de los diálogos, el acceso a los misterios mayores consta a su vez de dos ciclos. Uno inicial que comprende el estudio de diez diálogos platónicos, y otro posterior de dos. El primer ciclo guía al alumno a través de un orden ascendente en la escala de las virtudes y el conocimiento. El segundo expone los niveles más elevados de la física y la teología, pero desde una perspectiva unificada, tendente a dejar atrás la multiplicidad. Así aparece en el siguiente pasaje de los *Prolegomena*:

“Podemos saltarnos la clasificación de todos estos, en primer lugar porque no es muy importante, Segundo, porque excedería el propósito del presente examen, y sólo mencionaremos el proceder del divino Jámblico. Los redujo todos a doce diálogos, de los cuales clasificó unos como físicos, otros como teológicos; estos doce los redujo a dos, el *Timeo* y el *Parménides*; el *Timeo* cubriendo todos los diálogos físicos y el *Parménides* todos los teológicos. El orden de estos es digno de ser discutido porque la práctica general es dar clase con estos diálogos. El primero en ser explicado es el *Alcibíades*, porque nos enseña a conocernos a nosotros mismos, y el orden adecuado es conocerse a sí mismo antes de conocer las cosas externas, porque difícilmente



comprenderemos las demás cosas mientras seamos ignorantes de nosotros mismos. El último diálogo para ser expuesto es el *Filebo*, porque aquí Platón trata el Bien, que está más allá de todas las cosas; del mismo modo, también el diálogo debe venir después de todos los demás. Los que están en medio se disponen como sigue. Dado que las virtudes existen en cinco niveles distintos, – natural, ético, social, purificador y contemplativo–, debemos primero leer el *Gorgias*, porque trata un problema social; segundo, el *Fedón*, porque muestra el camino de la purificación, ya que la vida de purificación viene después de la vida social. Entonces llegamos al conocimiento de la realidad, que es adquirido por la virtud ética; esta realidad también se observa en los pensamientos o en las cosas. Después de los diálogos mencionados, deberíamos leer en cuarto lugar el *Crátilo*, que enseña acerca de las palabras; luego el *Teéteto*, que trata sobre cosas. Después de estos llegamos al... que trata la filosofía natural; el *Fedro* y el *Banquete*, que son contemplativos y tratan las cuestiones teológicas; y así llegamos a los diálogos perfectos, el *Timeo* y el *Parménides*”<sup>304</sup>.

El pasaje, como observa Westerink, tiene una laguna en la que faltan dos diálogos. Coincide con O’Meara en la reconstrucción de la parte que falta: El *Sofista* y el *Político*, insertados entre el *Teeteto* y el *Fedro*. Se examinará esta reconstrucción en la parte correspondiente a cada diálogo. Queda así, por tanto, el orden de estudio siguiente: *Alcibiades I*, *Gorgias*, *Fedón*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *El Banquete*, *Filebo*, *Timeo*, *Parménides*.

Respecto a los excluidos, los *Prolegomena* comienzan con una discusión sobre la autenticidad de los diálogos: “Para establecer el verdadero orden, debemos primero mencionar los diálogos espurios, que no deben contarse. Los rechazados por consenso común son el *Sísifo*, el *Demódoco*, el *Alcyon*, el *Erixias*, y las *Definiciones*, que se atribuye a Espeusipo. Aparte de estos, quedan 36”<sup>305</sup>.

La discusión sobre los diálogos espurios ya data desde antiguo, y aparece recogida aquí:

<sup>304</sup> WESTERINK, L.G. *Prolegomena*. Op. Cit. pp. 48-49.

<sup>305</sup> *Ibid.* Op. Cit. p. 47.

“De estos, el divino Proclo rechaza el *Epínomis* por las razones dadas arriba; también descarta *La República* porque consta de muchos libros y no está escrita en forma dialógica, y las *Leyes* por la misma razón. También descarta las *Cartas* por la simplicidad del estilo, de modo que 32 diálogos es todo lo que queda. Si le añadimos los doce libros de las *Leyes* y los diez de *La República*, tenemos un total de 54 diálogos”<sup>306</sup>.

Es peculiar este pasaje, porque afirma que Proclo descarta las *Leyes* y *La República*, para a continuación sumarlos al total de los diálogos. Esto plantea un problema sobre el uso curricular de *La República* y las *Leyes*, que se expone en su respectivo apartado.

Además, debe considerarse que los *Prolegomena* estaban concebidos como preludio al curso platónico. Según la costumbre, comienzan con la biografía de Platón y a continuación exponen el plan de estudios y algunos rudimentos básicos que debía conocer el alumno.

### 6.3.1. *Alcibiades I*

El *Alcibiades I* es la puerta de introducción al estudio ordenado de los diálogos de Platón. Es ya un debate clásico entre la historiografía contemporánea si la autoría del diálogo es de Platón o si se trata de un apócrifo. No obstante, dado que la práctica totalidad de los testimonios de la Antigüedad afirman la autoría de Platón, la cuestión carece de relevancia para la presente investigación. Máxime cuando los propios neoplatónicos consideran que este diálogo tiene autoría de Platón, es parte del plan de estudios y escriben comentarios sobre el mismo.

#### A) Proclo.

---

<sup>306</sup> *Ibid.* p. 46.

La importancia del diálogo no había cambiado demasiado en tiempos de Proclo. Se conserva su *Comentario al Alcibiades I*, donde queda patente el carácter introductorio del diálogo, que sirve como pórtico de entrada al curso platónico y a la práctica filosófica:

“El punto de partida más válido y seguro para los diálogos de Platón y prácticamente para la totalidad de la reflexión filosófica es, en nuestra opinión, el discernimiento de nuestro propio ser. Si esto se propone correctamente, seremos capaces en toda situación, creo, de comprender más acertadamente tanto el bien que nos es propio como el mal que combate contra este. De las cosas que son, es natural que cada una difiera en el ser, y también su perfección varía según el caso, conforme a su descenso en la escala del ser. Tanto el ser como el bien proceden del mismo hogar y fuente primera, como afirma Aristóteles, en cuyo caso los objetos individuales deben recibir su límite de perfección conforme a la medida de su ser”<sup>307</sup>.

En el párrafo anterior establece claramente el punto de partida metodológico y curricular, enunciándolo temáticamente: el discernimiento de nuestro propio ser. El presente diálogo tiene, pues, el propósito de enseñar al estudiante el autoconocimiento. Seguidamente, declara las capacidades —por así decirlo— que se pretenden enseñar: el conocimiento tanto del bien como del mal propio; la diferencia de las cosas en la escala del ser y su mayor o menor grado de perfección; la procedencia unitaria del ser de la fuente primera y la recepción de la medida del ser y perfección en los individuos. Esto, como veremos un poco más adelante, nos aclara como se debe interpretar el currículum.

Lo cierto es que Proclo comienza su comentario analizando concretamente el orden preciso del diálogo para estudiar a Platón ordenadamente: “De aquí que debemos reconocer que este es el punto de partida más adecuado, tanto para toda filosofía como para el sistema de Platón, a saber, como hemos dicho, el conocimiento claro y no adulterado de nosotros mismos, determinado en términos científicos y seguramente establecido por el razonamiento causal”<sup>308</sup>.

---

<sup>307</sup> PROCLO. *Alcibiades I*. Op. Cit., p. 1.

<sup>308</sup> *Ibid.* p. 3.

Distingue entre un conocimiento claro y otro adulterado, en paralelo con el antedicho conocimiento del bien y del mal propios. El punto de partida queda aquí establecido, no sólo para Platón, sino para toda filosofía.

La aclaración de que debe ser un conocimiento basado en términos científicos y razonado causalmente, parece ser una cuestión metodológica. Recordemos como en el ciclo inicial no era pertinente todavía el estudio científico de materias como la ética o conducta, ya que el inicio de este estudio se daba bajo el programa aristotélico.

A continuación, abunda en esto mismo:

“Sea este entonces el comienzo de la filosofía y de la enseñanza de Platón, esto es, el conocimiento de nosotros mismos. Porque creo que conviene al amigo familiar de Apolo comenzar la perfección de lo imperfecto desde el mismo punto de partida, como el dios mismo declara. Puesto que también de Sócrates, quien afirma que es compañero esclavo de los cisnes, y no ha recibido del dios nada menos que el don de profecía, se dice que comenzó su impulso hacia la filosofía contemplando la inscripción Pitia y tomándola como si fuera el mandato, por así decirlo de Apolo mismo. Nosotros también, obedientes el dios, debemos partir de aquí; y debemos investigar en qué diálogo tiene Platón especialmente este objetivo en mente, esto es, la consideración de nuestro ser, en orden a que podamos comenzar desde ahí nuestro punto de partida en las obras de Platón. ¿Podríamos nombrar alguno previo al Alcibiades y a la conversación de Sócrates contenida aquí? ¿Dónde podríamos decir que la naturaleza de nuestro ser queda similarmente demostrada; o que se hace una investigación sobre el hombre y su naturaleza; o que se investigue ampliamente el significado de la inscripción délfica? ¿O cómo, antes de esto, podríamos examinar ninguna de las cosas que son o van a ser cuando hemos escuchado a Sócrates mismo decir: Me parece ridículo considerar las propiedades de otros seres cuando yo no me conozco a mí mismo? Nada nos es más cercano que nosotros mismos. Si no percibimos lo que está más cercano, ¿qué medios hay de cerciorarse de lo más remoto y qué percibimos naturalmente por nuestra mediación? Pero si

reflexionas que no sólo este tema recibe aclaración en este diálogo, sino que también es la primera conversación que Sócrates inicia con Alcibiades y que es él mismo quien dice que el principio de la perfección depende de la consideración de nosotros mismos, no dudarás más tiempo que todos quienes ansían la perfección deben comenzar aquí”<sup>309</sup>.

El autoconocimiento se toma como regla de inicio, amparándose en el mandato divino del oráculo de Delfos. Es muy semejante al estudio preliminar de los símbolos pitagóricos, que es comienzo de todo el plan de estudios. Ahora bien, puesto que el propio conocimiento es punto de partida para la filosofía en general, se deberá empezar el estudio ordenado de Platón por el diálogo en el que trate dicho tema. Proclo justifica el *Alcibiades I* basándose en un criterio hermenéutico derivado de la acción literaria del mismo, ya que se trata del primer diálogo en el que la acción socrática se centra en este tema. La trama literaria de los diálogos tiene un peso determinante para interpretar y fijar su importancia filosófica.

Por otra parte, se alude directamente a la importancia ética del diálogo, lo que corre en paralelo con los otros dos cursos, donde siempre se comienza por las cuestiones éticas. Además, Proclo menciona expresamente su dependencia del currículum de Jámblico:

“Este diálogo es el comienzo de toda filosofía, como también lo es el conocimiento de nosotros mismos, y por esta razón, disperso a lo largo del mismo, hay muchas reflexiones de lógica, la aclaración de muchos puntos de ética, y asuntos tales que contribuyen a nuestra investigación general sobre la felicidad, y se ponen de relieve muchas doctrinas que nos conducen al estudio de los fenómenos naturales o incluso sobre la verdad relativa a los asuntos divinos mismos, de modo que es como si en este diálogo se compendiará el plan único, común y completo de toda filosofía, y nos fuera revelado al volvernos, en primer lugar, hacia nosotros mismos. Y así me parece que por esta causa el divino Jámblico le atribuyó el primer lugar entre los diez diálogos en los que estima que

---

<sup>309</sup> *Ibid.* pp. 4-5.

se contiene toda la filosofía de Platón, y todo su desarrollo posterior se anticipa como si estuviera en forma seminal en este diálogo. Pero cuales son estos diez, cuál es su disposición y cómo se compendian en los dos subsiguientes a ellos, lo hemos tratado principalmente en otros escritos”<sup>310</sup>.

Llama la atención la insistencia reiterada de Proclo sobre el orden que debe ocupar el diálogo. Muy probablemente, esto indique que se está presentando al alumno un nuevo ciclo de estudios —el platónico— y los fundamentos que lo estructuran el plan, para que se puedan conocer los puntos de partida y de llegada. Se advierte una mención a las temáticas de estudio principales —lógica, ética, física y teología—, que son categorías de importancia en la reflexión filosófica, como ya se ha visto. Aquí se indica que el *Alcibiades I* es un pequeño recopilatorio de todo lo que se va a ver a lo largo del curso. Por eso es “como si en este diálogo se compendiará el plan único, común y completo de toda filosofía, y nos fuera revelado al volvernos, en primer lugar, hacia nosotros mismos”. El diálogo es, por consiguiente, un microcosmos filosófico, al igual que el hombre también es un microcosmos del mundo, de aquí la importancia del propio conocimiento como semilla de la que se despliega el resto de la filosofía.

Una vez establecido el tema, Proclo expone la metodología práctica que se va a emplear para adentrarse en el autoconocimiento:

“Bien, se ha observado que el conocimiento de nosotros mismos debe preceder a todas las demás investigaciones y a la práctica totalidad del estudio filosófico (...) Si el conocimiento de nosotros mismos debe preceder a todas las demás consideraciones, ¿cómo podría haber otro fin de esta primera conversación más apropiado que el conocimiento de nosotros mismos?

Por lo tanto, exhortaciones y disuasiones, refutaciones, instigaciones, alabanzas y condenas cumplen la función de medios indispensables, porque sin estos no es posible conocerse a sí mismo. La exhortación se necesita respecto de lo que es verdaderamente bueno y la disuasión respecto de lo que es

---

<sup>310</sup> *Ibid.* pp. 7-8.

verdaderamente malo. La instigación para el avance de las nociones no corrompidas y la refutación para la purificación de la doble ignorancia. La alabanza para que aquellos que se someten a la perfección se sientan en casa, y la condena para beneficiarlos y curar sus malos hábitos. Igual que en los ritos místicos hay limpiezas preliminares, abluciones con agua lustral y purificaciones que son prácticas para los ritos secretos y la comunión con lo divino, también en la labor de la perfección filosófica me parece que purga y prepara a estos en el sendero del autoconocimiento y de la contemplación intuitiva de nuestro ser”<sup>311</sup>.

Los métodos descritos son retóricos o suasorios y no científicos, por eso se comparan con las prácticas purificadoras, preparatorias para los ritos sagrados. Esto parece un tanto contradictorio con lo que se ha afirmado al principio del comentario, que se pretende el conocimiento de uno mismo, pero fundado en la investigación científica y el razonamiento causal. No obstante, a juzgar por la comparación con las purificaciones y purgaciones, parece que estos métodos suasorios no son la investigación en sí, sino que tienen una finalidad purgativa que posibilita la captación intuitiva del propio ser.

Proclo, al establecer el propósito temático del diálogo, sigue una estructura de exposición y de citación de textos bastante peculiar. Dicha estructura reproduce a grandes rasgos el currículum neoplatónico, pero en orden inverso. Así:

“Su propósito, como hemos dicho, es declarar nuestra naturaleza, conseguir mediante los principios científicos e irrefutables de la reflexión filosófica la totalidad del ser conforme a la cual cada hombre está definido, y revelar mediante métodos demostrativos de investigación el significado del famoso precepto délfico “Conócete a ti mismo”. Ya la misma introducción vuelve al joven hacia sí mismo, le hace inspeccionar sus nociones preexistentes y junto con el retorno a sí mismo lo eleva a la ventaja del conocimiento socrático. Porque el examen del motivo por el que Sócrates de entre todos sus amantes no ha cesado en su amor, sino que ambos comenzaron antes de los otros

---

<sup>311</sup> *Ibid.* pp. 5-6.

y cuando estos pararon, no se alejaron, lo convierte en un espectador de toda la vida de Sócrates. Hay tres tipos de retorno: todo cuanto retorna, bien retorna a lo que es inferior a sí mismo, apartándose de su propia perfección, o es elevado a lo superior mediante su propia vida y actividad natural; o retorna sobre sí mismo conforme al conocimiento coordinado en sí mismo y la forma media de movimiento. Pero el retorno a lo inferior es un infortunio del alma que “pierde sus alas” y cae al olvido tanto de sí misma como de cuanto la precede; mientras que el retorno sobre sí mismo y hacia el principio superior, no ocurre sólo en las almas, sino en los seres divinos mismos, como Parménides nos informa, proponiendo dos tipos de retorno y mostrando cómo, por una parte, lo divino regresa sobre sí mismo y existe en sí mismo, y por otra parte, cómo retorna a aquello que lo precede, y a este respecto ambas están unidas entre sí y con el grado superior del ser. De aquí que Sócrates advierte al final del diálogo que el hombre que ha retornado y se ha convertido en un espectador de sí mismo, también contempla todo lo divino, y mediante el retorno a sí mismo, como un paso que conduce a lo superior, será trasladado al punto de lo divino y la elevación de sí mismo al principio superior. Dejando esto claro en la introducción, la discusión conduce a Alcibiades, por un lado, en torno a la vida que tiende externamente a la investigación de sí mismo, y por otro lado, del examen de sí mismo al amor del conocimiento socrático. Porque anhelar aprender las razones del comportamiento de Sócrates es convertirse en amante del conocimiento preexistente en él.

Esto, entonces, me parece la primera cuestión que Platón plantea en la introducción a aquellos que tienen la capacidad para escucharlo. Segundo, una cuestión adicional, a saber: que el filósofo serio en todas partes pone por delante la concordancia del conocimiento con el conocimiento común, y no preconice un conocimiento estable, definido e inflexible respecto de lo posible y de lo que muestra diferentes tendencias en diferentes ocasiones, ni se nutre de nociones inciertas, indeterminadas e inestables sobre lo que es necesario y siempre lo mismo; sino que, como Sócrates distingue en la *República*, considera todos los inteligibles en su conjunto con un conocimiento simple, uniforme e inteligente,



examina las nociones intermedias de la realidad mediante la exposición científica y discursiva de las ideas, discierne debidamente todos los objetos de los sentidos mediante la percepción y “un tercer grado desde la verdad”, obteniendo sus objetos de conocimiento apropiados mediante los órganos de los sentidos, y finalmente indagando las imágenes conjeturales y accidentales de las cosas sensibles mediante la conjetura. Además, Timeo, dividiendo los modos de conocimiento en proporción al ser, nos invita a juzgar las cosas que tienen inteligencia y razón, y aquellas que no la tienen, sino que “llegan a ser y desaparecen”, mediante la opinión y la percepción sensorial; y afirma las consideraciones de las cosas que realmente son irrefutable y fijas, pero también la de aquellas que no tienen una naturaleza similar, sino que son arrastradas en medio de un proceso a ser conjeturales, y como dice él mismo, pienso yo, a tener una porción de contingencia, porque en cada caso las consideraciones son representaciones de las realidades a las que sirven para explicar. Tercero, Sócrates en el *Crátilo* dice que los nombres aplicados a las cosas eternas alcanzan con más precisión la naturaleza de estas realidades, pero que en aquellos aplicados a lo que adquiere el ser y lo pierde, subyacen más formas de cambio y tienen una mayor porción de determinación arbitraria debido a las tendencias inestables de sus sujetos subyacentes. Entonces, si difiere el conocimiento de lo que siempre es igual y de lo contingente, si sus consideración implican gran variación y difiere la propiedad de sus nombres, ¿hay alguna causa para preguntarnos si Sócrates —que aquí habla de algo inestable y sujeto al cambio— ha empleado la frase “Yo creo” para indicar la naturaleza fácilmente mudable del objeto de conocimiento, pero sin condenar el conocimiento de Sócrates sobre lo indeterminado, incierto y mezclado con la ignorancia? Porque si es necesario, como hemos dicho antes, expresar las nociones propias como conjeturas en asuntos de opinión y conjetura, pero emplear fórmulas irrefutables en lo tocante a lo inteligible y científico, conociendo al verdad. Nadie, dice Aristóteles, escucharía a un geómetra hablar persuasivamente o a un orador pretendiendo demostrar. Así que ni quien hablase conjeturalmente sobre lo necesario, ni quien habla rígidamente sobre lo conjetural, sería un comentarista inteligente sobre su tema. Ahora bien, por esta

razón, la frase “Yo creo” es un añadido necesario de Sócrates, aunque también podrías mencionar la naturaleza ambiciosa del joven a la que apunta. Toda juventud es dada a la controversia y a la contienda; para evitar así mover la vida natural de la juventud a la contienda contra sí insistiendo en lo sinceramente correcto desde el principio, Sócrates se le aproxima con precaución, mostrando freno en la conversación sobre él, y estableciendo las afirmaciones por vía de conjetura y no con afirmaciones fuertes. Porque es necesario aproximarse al principio de tal modo que soporte escuchar, y calmando la emulación, su alma participe del discurso que procede de boca de la emulación. También debemos añadir a lo antedicho que la disposición socrática es moderada, abierta y alejada de los alardes. Puesto que Sócrates es representado diciendo por cuenta propia que él es causa de asombro para el joven por causa de su amor y de su constante silencio en el pasado, se inserta oportunamente la frase “Yo creo”, no por gracia y simpatía de estilo, ni por ninguna sobra de duda en el conocimiento socrático, ya que conviene a quién hace tales afirmaciones sobre sí mismo hablar con freno más que con insistencia. [...] Además, la referencia al padre que genera al hombre aparente y externamente, es un símbolo del recuerdo de las almas a su padre verdadero. Sócrates hace uso de estas palabras conforme a la costumbre de los pitagóricos, considerando que contribuyen a la salvación del alma, puesto que los afamados hombres también practicaron lo revelado en secreto por medio de símbolos, y guardaron celosamente la apariencia de estos últimos en cuanto que representa el significado de lo primero. Sócrates, conociendo esto del mismo modo que los pitagóricos, llama al joven por el nombre de su padre, ya que considera esto como un tipo de apelación a un símbolo que dirige las almas a sus causas invisibles. Además, si este modo de dirigirse a las personas es homérico, también resultaría adecuado, ya que es presentado por la descendencia, conforme a la costumbre común de los griegos, ya que Homero dice “Llamando a cada hombre por su padre, los honras a todos”. Este tipo de conversación es familiar, cortés, e indicativa de amistad”<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup> *Ibid.* pp. 13-16.

Es sumamente reseñable la estructura implícita en este largo pasaje, ya que responde a la misma del plan de estudios, sólo que expresada en sentido descendente, desde los estudios superiores a los estudios inferiores. Así se aprecia en el orden de las citas indicadas: Parménides, República, Timeo, Crátilo, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, los símbolos pitagóricos y los textos homéricos. En orden inverso —ascendente—, tenemos el curso introductorio con los textos homéricos y pitagóricos. A continuación, al acceso a los misterios menores con la *Ética* aristotélica. Por último, los diálogos platónicos en orden ascendente: el mismo *Alcibiades I* —en la cuestión del “Yo creo”—, el *Crátilo* y la dupla *Timeo-Parménides*, que eran los dos últimos y más importante, en los que se implicaban todos los demás. Sobre la *República*, que el propio Proclo excluía del orden jambliqueo, como se ha visto con anterioridad, hablaremos más adelante.

Por otra parte, se ha visto con anterioridad que en la escuela de Proclo, los diálogos platónicos iban en correlato con las obras aristotélicas, como en el ejemplo del *Sobre el alma* y el *Fedón*. Aquí encontramos nuevamente un ejemplo implícito, pues como correlato al *Alcibiades I* se cita la *Ética a Nicómaco*, mostrando claramente la intención ética de ambos. Ética que también en ambos casos se ejerce en el plano individual y no social, pues en un caso correspondería con la *Política* y en otro con el *Gorgias*.

En principio, tenemos aquí un recorrido sucinto por todo el orden curricular. Además, este orden descendente no es sólo meramente formal, sino también material. El punto de partida es el tema del presente diálogo, esto es, conocerse a sí mismo. En el *Parménides* esto se identifica con un tipo de retorno a sí mismo y un retorno a las cosas superiores, y se menciona otro retorno a las cosas inferiores. En la *República*, menciona los grados de conocimiento posibles: el conocimiento simple de los inteligibles, intuitivo y supradiscursivo; el conocimiento discursivo y científico de las ideas; el conocimiento sensible mediante la percepción; la conjetura sobre las cosas pasajeras e impermanentes. En el *Timeo* se menciona el conocimiento fijo de las cosas con inteligencia y razón, así como la opinión y conjetura sobre las cosas contingentes y pasajeras. En el *Crátilo*, estos dos conocimientos se encarnan en las palabras, y así los

nombres de las cosas eternas y divinas suelen ser más certeros para designar su objeto, mientras que los nombres de las cosas mutables suelen ser más imprecisos y están puestos más arbitrariamente. En la *Ética*, se insta a tratar las cosas necesarias y fijas con rigor científico; mientras que las cosas contingentes y pasajeras deben tratarse conjeturalmente. Los símbolos pitagóricos, no científicos, encubren lo superior y divino, dirigiendo el alma a su causa invisible. Por último, a través de Homero, se muestra un plano más literal, dirigiéndose a alguien por el nombre de su padre como señal de respeto.

Ya se puede percibir, por tanto, la inserción curricular del *Alcibiades I* y el propósito que le atribuye Proclo. En el conocimiento de uno mismo, encontramos cosas permanentes y estables y otras contingentes y pasajeras. Estas últimas, aunque conjeturales y circunstanciales, son manifestación de la causa invisible del alma. Las cosas permanentes deben tratarse con el rigor del razonamiento científico, las contingentes mediante la conjetura. En las palabras, los nombres divinos son más precisos para indicar lo estable y los nombres mutables más arbitrarios. En el *Crátilo* tienen más arbitrariedad los nombres propios de las personas, esto es, el del propio autocognoscente. Esto entronca con los primeros símbolos homéricos y pitagóricos de nombrar a la persona a través de su ascendencia, ya que el linaje, por ser más general, proporciona mayor objetividad y estabilidad que el simple individuo. A continuación, en el *Timeo* se repite esta misma dualidad conceptual, pero dando un paso más hacia las realidades divinas: el conocimiento fijo es sobre entes con inteligencia y razón. Aplicado al conocimiento propio, indica que sólo la parte inteligente y racional de sí mismo puede conocerse con plena certeza y verdad. La *República* sirve como repaso de todo el tránsito de unas realidades a otras, pasando por lo sensible. Por último, culminando en el *Parménides*, se indica que este conocimiento propio es un escalón hacia lo superior y divino.

Este esquema es fundamental, porque expresa claramente la función del currículum general como guía o esquema para entender una temática concreta de un solo diálogo. Del mismo modo que el tema de un solo diálogo se manifiesta en todos los

demás y se relaciona con ellos, así también una sola clase de conocimiento atraviesa los distintos planos de lo real, relacionándose con los demás conocimientos.

Cabe preguntarse por qué el orden aquí es descendente —del *Parménides* a Homero— en vez de ascendente, que sería el orden habitual. Ya se ha visto anteriormente como Proclo creía que todos los demás diálogos estaban seminalmente en el *Alcibiades I*, motivo por el que este debía tener el primer lugar en el orden de estudio. Además, todo el plan de la filosofía se compendia en este diálogo. Esto parece interpretarse como una alusión directa al plan de estudios. Además, si al volverse uno hacia sí mismo, esto también era revelado, en el conocimiento de uno mismo se implicaría compendiado el conocimiento de lo contingente inferior y de lo estable superior. Pues bien, resulta verosímil que esta estructura argumentativa descendente pretenda ilustrar esta implicación y seminalidad de todos los demás diálogos, yendo, por así decirlo, desde las ramas hasta las raíces. Además, se refresca al alumno el curso aristotélico y el preliminar, proyectando esta seminalidad hacia los años anteriores. El curso previo es sombra de las causas invisibles y en el curso sobre Aristóteles se aprende a discernir científicamente y conjeturalmente.

Se ha examinado la gradación en cuanto a los títulos que conforman el currículum, la gradación del autoconocimiento en sus distintos planos y variedades y el modo en que este diálogo implica a todos los posteriores. Además de esto, existe una gradación simultánea a través de la ya referida escala de las virtudes. El propio Proclo es consciente de ello:

“Porque el conocimiento de las cosas que no son estables no está a salvo de ser cuestionado, ya que dichas cosas se vislumbran con dificultad mediante conjeturas; y así es también la virtud natural, ya que dondequiera que esté lo imperfecto, al ser más semejante a la materia, está muy sujeto al cambio. De todas maneras, podría decirse que la virtud moral tiene más firmeza y estabilidad que la virtud natural; y la virtud cívica, más que la moral, ya que se da en conjunción con el conocimiento exacto; y seguramente, conforme más recorremos la escala ascendente y las formas más elevadas de virtud, tanto más

llegamos a nociones irrefutables sobre las mismas. La razón es que nos hacemos más cercanos al ser inteligente, en quien reside la estabilidad, determinación y una condición que es siempre la misma [...] me parece que indica la obscuridad de las virtudes naturales, ya que al ser las más bajas y alejadas del intelecto, mezcladas con la materia e imperfectas, poseen un elemento difícil de comprobar, conjetural e incapaz de verse con los razonamientos irrefutables del alma”<sup>313</sup>.

Por lo tanto, vemos que el autoconocimiento también adquiere graduación conforme a la escala de las virtudes. Ya se ha mencionado anteriormente la necesidad de conocer tanto los aspectos conjeturales e inestables como los aspectos científicos y estables de uno mismo. En el primer caso, estamos ante un autoconocimiento que forma parte de las virtudes naturales. En el segundo caso, el autoconocimiento ha alcanzado un grado mínimo de virtudes cívicas, que ya admiten certeza y demostración. Esta misma escala resulta aplicable a la anterior enumeración de títulos y temáticas que hace Proclo.

**Cuadro VI: Esquema de las citas de Proclo en el párrafo aludido del Comentario al *Alcibiades I*.**

Título	Virtud	Contenido	Autoconocimiento
<i>Parménides</i>	Teorética	Retorno a sí mismo y a los planos superiores o divinos	Conocimiento por intuición de sí mismo, de las cosas divinas superiores y de lo inferior.
<i>República</i>	Teorética	Grados del conocimiento	Recapitulación del ascenso.
<i>Timeo</i>	Teorética	Conocimiento de lo permanente mediante la ciencia. Conocimiento de lo transitorio mediante la conjetura	Conocimiento de lo estable por el razonamiento científico y causal. Conocimiento de lo transitorio en sí mismo de modo aproximado y conjetural.

<sup>313</sup> *Ibid.* p. 63.

<i>Crátilo</i>	Teorética	Los nombres divinos participan más de lo estable y permanente. Los demás nombres participan en mayor grado de lo conjetural y arbitrario.	Permite conocer lo estable en las palabras del discurso. También cabe una posible referencia a lo conjetural del nombre propio.
<i>Alcibíades I</i>	Catártica	Conocimiento de sí mismo	Inicia la purificación para conocer lo permanente y lo mutable en uno mismo.
Ética aristotélica	Cívica	Las cosas necesarias requieren razonamiento científico. Las cosas contingentes se basan en la conjetura.	Proporciona las herramientas de investigación para el propio conocimiento.
Símbolos Pitagóricos	Ética	No aporta razones. Parte de lo revelado y dirige el alma a sus causas invisibles.	Simboliza al padre verdadero. Recuerda al alma su origen superior.
Homero	Natural	Referirse a alguien por el nombre paterno.	Recuerda la familia y filiación, dando un paso de lo individual a lo colectivo.

A tenor de lo anterior, se advierte como el sistema de tripletes de Proclo permea su concepción del plan de estudios. En un nivel básico, estamos ante el retorno a lo inferior, el retorno a uno mismo y el retorno a lo superior. En cierto modo, replica el orden ontológico procliano de inteligible, inteligente y substancia inteligible e inteligente. La interpretación del currículum y de las virtudes correspondientes, parece que experimenta una reforma de calado a partir de Proclo, que adoptarán los neoplatónicos posteriores con poca dificultad hasta Damascio, que al parecer intenta reprimar la tradición neoplatónica en un sentido ligeramente diferente. El comentario de Olimpiodoro sobre el mismo diálogo que nos ocupa, recoge tanto esta polémica como la dualidad exegética de los textos que surge en las escuelas a raíz de la misma.

## B) Olimpiodoro.

Olimpiodoro también escribió un comentario al *Alcibiades I* que nos ha llegado. Gracias a este comentario, conservamos algunas paráfrasis del comentario de Damascio, escrito algunos años antes. Damascio realiza una interpretación distinta a la tradición de Proclo —y también a la de Jámblico— dada la originalidad de su propio sistema filosófico. Olimpiodoro, como se verá, está envuelto en esta divergencia de escuelas, ante la que muestra un carácter conciliador. Por lo demás, el hecho de que la divergencia aparezca claramente expresada en los comentarios a este diálogo, no es sino otra prueba de la gran importancia que se le otorgaba por ser el pórtico al estudio de Platón. Olimpiodoro hace notar expresamente este papel crucial:

“En cuanto a su posición (*taxis*), se puede decir que este (diálogo) debe ser el primero en orden de toda la obras platónica, ya que como dice en el *Fedro*, es ridículo que quien se apresura a conocerlo todo lo demás permanezca ignorante de sí mismo. Segundo, porque es necesario aprender la perspectiva de Sócrates de manera socrática, y Sócrates dijo que llegó a la filosofía por el *Conócete a ti mismo*. Además, se debe tener en cuenta que este diálogo es muy semejante a los frontispicios, ya que igual que conducen al santa sanctorum, debería uno comparar el *Alcibiades* con los frontispicios y el *Parménides* con el sancta sanctorum”<sup>314</sup>.

Los argumentos que aporta son muy semejantes a los de Proclo, lo que apunta a una tradición docente continuada. De hecho, este mismo argumento aparece referido en los *Prolegomena*, que son más tardíos. Además, la referencia al frontispicio del oráculo de Delfos también aparece, como se ha visto, en Proclo. Sin embargo, allí donde este compara el *Alcibiades I* con una semilla donde se encuentra condensado, en cierto modo, el resto del curso, Olimpiodoro lo compara directamente con el frontispicio délfico, dándole así cierto carácter oracular.

<sup>314</sup> OLIMPIODORO. *Life of Plato and on Plato's First Alcibiades 1-9*. Op. Cit. p. 83.



Sin embargo, es llamativo que, antes de tratar la posición en el currículum, aparezca reflejada la escisión aludida cuando intenta fijar el tema. Para ello recurre al comentario perdido de Damascio:

“Pero Damascio transmite su objetivo más exacta y verdaderamente cuando dice que no trata sobre conocerse a sí mismo indeterminadamente, sino sobre conocerse a sí mismo como persona política. Esto lo establece partiendo de la definición de ser humano en este diálogo como alma racional que usa el cuerpo como instrumento. Sólo la persona política usa el cuerpo como instrumento, ya que a veces necesita las emociones, —por ejemplo, para combatir por su país—, y también necesita el apetito para hacer buenos a sus ciudadanos. Pero ni la persona catártica ni la contemplativa necesitan el cuerpo, porque el catártico es el alma que se libera del cuerpo, aunque las cadenas permanecen, no obstante, y no se liberan como de la juventud ambraciana; en vez de esto, son liberados por simpatía, porque es posible para los seres de aquí existir en lo superior de modo contemplativo, debido a cierta clase de simpatía”<sup>315</sup>.

Parece que Damascio está en desacuerdo con la posición en el orden de las virtudes que le atribuye Proclo al texto. Parece que Proclo le asigna un principio de autoconocimiento de carácter general y abstracto, mientras que Damascio le asigna un autoconocimiento en el orden político. Es decir, que este diálogo pretendería enseñar las virtudes cívicas. En realidad, también es una diferencia curricular bastante importante, porque ya se ha visto que para Proclo este conocimiento parece formar parte de las virtudes catárticas, cosa que Damascio niega expresamente. Si la persona, según el propio texto, es un alma racional que emplea el cuerpo instrumentalmente, no podemos estar ante una enseñanza catártica, ya que esta pretende sobreponerse al cuerpo, habiendo aprendido ya a usarlo como instrumento. Proclo, por el contrario, afirma el carácter purificador del diálogo.

---

<sup>315</sup> *Ibid.* p. 78.

“Así que el objetivo del diálogo trata sobre conocerse a uno mismo como persona política, si el cuerpo es un impedimento para la persona catártica o contemplativa y si la persona pura se distingue por la moderación de las pasiones y la contemplativa por liberarse de estas. Esta es la posición de Damascio”<sup>316</sup>.

Este párrafo bien puede ser un esquema o resumen de lo que sería el comentario de Damascio, que apunta a las siguientes características en el orden curricular:

- Aprendizaje de la virtud política.
- Relación con las virtudes catárticas y contemplativas.
- Preparación para la moderación de las pasiones.
- Preparación para la liberación de las pasiones.

No sabemos si Damascio también consideraba expresamente a este diálogo como semilla de los posteriores o si se apartaba también de Proclo en este punto, pues nada dice Olimpiodoro al respecto. Sin embargo, sí que se observa una alusión implícita a las temáticas platónicas posteriores, siquiera en el currículum de las virtudes. Olimpiodoro es consciente del problema, pero lo replantea de una manera ligeramente distinta:

“Si es necesario que nosotros, que profesamos la causa de Proclo, pongamos a Damascio de acuerdo con él. Entonces este dice que el objetivo del diálogo es el autoconocimiento político principalmente, pero no exclusivamente. Y debemos explicar esto de modo plausible. Porque cuando Sócrates veía a Alcibiades precipitarse a la vida política, se dio cuenta de que no estaba dispuesto a tolerar las preguntas sobre el conocimiento de su alma, a menos que también discutiera su presente apetito. Así es la filosofía platónica y en esto posee gran superioridad sobre las demás, ya que las advertencias de Sócrates son como purificaciones indoloras o medicinas envueltas en miel. Porque no cura las almas aplicando los contrarios, como prescribe Hipócrates para los cuerpos cuando dice que los contrarios son cura para los contrarios; ni del modo en que

---

<sup>316</sup> *Ibid.* p. 79.

Aristóteles nos exhorta a refrenar la emoción con el apetito y el apetito con la emoción, dado que son opuestos; ni como hace Pitágoras, mediante el gusto de las pasiones “Con la punta del dedo” tal y como dice, porque uno nunca podrá curar a la persona que están encendida de pasiones, dicen, sin hacerles alguna pequeña concesión”<sup>317</sup>.

Olimpiodoro afirma claramente que profesa la causa de Proclo. Esto deja claro que había una escisión en la escuela sobre la interpretación temática y virtuosa de los diálogos. No hay evidencia de que esta escisión afectase al currículum mismo o al orden de los diálogos, pues Damascio parece respetar, al menos en este sentido, la tradición jambliquea. En cualquier caso, Olimpiodoro opta por una concesión parcial, pues aunque el diálogo trate sobre las virtudes políticas, no lo hace exclusivamente, pues recorre otros muchos temas. Es significativo como esgrime el argumento del método filosófico de Sócrates, al que le atribuye un carácter purificador o purgativo —lo que iría en la línea de Proclo—, pero no es una purgación directa, sino indolora y camuflada, lo que podría entenderse en el sentido de que también la catarsis puede estar camuflada en el presente diálogo. Además, de nuevo encontramos una referencia a las filosofías pitagóricas y aristotélica, que parece seguir un orden correspondiente con el currículum. En el curso preparatorio, principalmente pitagórico, se hacen concesiones iniciales a los alumnos, para permitirles acostumbrarse, gustando de las pasiones con la punta del dedo. De hecho, aún no es un estudio racional, sino más bien catequético. A continuación, la filosofía de Aristóteles enseña a refrenar las pasiones y los apetitos. Por último, el curso platónico permite al alumno purificarse de modo indoloro. La referencia a Hipócrates y la purgación mediante los contrarios podría entenderse en un plano puramente corporal, tocante a las virtudes naturales. Sin embargo, quizá pudiera apuntar a cierto empleo curricular del corpus hipocrático. En el s. VII d.C., Esteban de Alejandría, que claramente se inscribe en la tradición neoplatónica oriental, escribe un *Comentario a los aforismos de Hipócrates*<sup>318</sup>. En caso de que se emplease, parece claro que curricularmente estaría orientado a la purgación, corrección y cultivo de las virtudes

---

<sup>317</sup> *Ibid.* pp. 79-80.

<sup>318</sup> Cf. WESTERINK, L.G. (ed.) *Stephanus of Athens: Commentary on the Aphorisms of Hippocrates*, 3 vols. Berlin: Akademie-Verlag, 1985-98.

naturales o corporales. En cualquier caso, Olimpiodoro especifica el modo de la purgación socrática:

“Y así, Sócrates no cura las almas de los modos que hemos mencionado, sino mediante lo similar: si alguno es un amante, le dice que aprenda cuál es el amor de las cosas hermosas; si uno es amante de la riqueza, le decimos que aprenda qué es la autosuficiencia; si uno es amante del placer, le dice que aprenda lo que es la vida tranquila, la que el mismo poeta atribuye a los dioses diciendo “Los dioses que viven en calma”. Igualmente Sócrates, siendo tal para Alcibiades, conversa con él sobre el autoconocimiento político e incorpora el catártico y el contemplativo”<sup>319</sup>.

Es decir, la purgación socrática consiste en orientar al conocimiento de lo similar, pero en un plano de orden superior en el ascenso hacia la unidad, como los ejemplos aducidos en la cita dejan claro. Así, aunque el autoconocimiento del diálogo pretenda inculcar la virtud política, como sostiene Damascio, sin embargo incorpora el autoconocimiento relativo a las virtudes catárticas y contemplativas, salvando así la posición de Proclo. Olimpiodoro, en realidad, parece emplear el argumento del diálogo como semilla en la que se halla concentrado el resto del plan de estudios, pero aplicándolo analógicamente al currículum de las virtudes.

Sin embargo, más allá del intento concordista de Olimpiodoro, parece haber otra problemática estructural de fondo. Si Damascio considera que el *Alcibiades I* enseña la virtud política y este es el primer diálogo del ciclo platónico, es porque debe considerar que las demás virtudes han sido convenientemente aprendidas en los cursos anteriores. Así, el aprendizaje de las virtudes éticas debe corresponder por necesidad al ciclo aristotélico, donde precisamente se estudian sus éticas. Como se ha apuntado anteriormente, las virtudes éticas se adquieren por costumbre y por ciencia, mientras que las políticas se adquieren por demostración científica y causal. Entonces, se percibe con más claridad la clasificación de Damascio. El curso aristotélico enseña virtudes éticas porque es el siguiente al curso preliminar, basado en la costumbre y no en la

---

<sup>319</sup> *Ibid.* p. 80.

demostración, de modo que el siguiente paso es la mezcla de la costumbre con la demostración científica. Del mismo modo, el ciclo platónico comienza con las virtudes políticas, que ya participan de la ciencia y comienzan a moderar las pasiones, por lo que todavía no puede haber una catarsis o purificación, propia de virtudes superiores. Proclo, por el contrario, parece considerar que las virtudes éticas y políticas se han adquirido, al menos en cierto grado, en el curso inicial y en el curso aristotélico, de manera que parece propio que el curso platónico comience por una especie de purificación, que sería anticipo o participación de las virtudes catárticas. Proclo tiene una concepción fractal de este diálogo, como ya se ha apuntado, de modo que engloba lo posterior, pero también recapitula lo anteriormente estudiado.

La utilidad o fructuosidad del diálogo es también un tema importante para Olimpiodoro, ya que explicita los frutos que debe rendir su estudio. Por buscar un equivalente actual, podría decirse que aquí se establecen las competencias curriculares que debe adquirir el alumno aprendiz de filósofo:

“Después del objetivo, que es triple, incluyendo las posiciones de Proclo, Damascio y de los comentaristas, entremos en detalle sobre la utilidad del presente diálogo, que es también triple. Para nosotros, el presente diálogo contribuye en primer lugar a atisbar la inmortalidad del alma y la naturaleza eterna; y esto se sigue naturalmente. Porque si discute el proceso de empezar a conocerse a uno mismo aquí, y es volviendo sobre nosotros mismos como nos conocemos, y los filósofos han demostrado en incontables tratados que todo lo que retorna sobre sí mismo es eterno e inmortal, entonces de aquí conoceremos que el alma es inmortal. Segundo, también contribuye a nuestro conocimiento de todas las cosas, porque si conocemos el alma, conocemos las razones que están en ella; y si tiene las razones de todas las cosas y sus tipos, entonces sirve a modo de imagen; y el conocimiento del alma contribuye al conocimiento de todas las cosas. Tercero, para saber lo que es bueno para el alma y qué le es nocivo. Si el hombre fuese un cuerpo, hallaría perfección en el tamaño y la belleza; si fuera emoción, en el amor de los honores; y si fuera apetito, en el amor del placer; dado que de hecho es razón y alma racional, entonces la

excelencia de carácter es suficiente para su felicidad, mientras que los defectos de carácter son suficientes para su infelicidad, porque como dice Platón, el alma se irá al otro mundo sin posesiones excepto su excelencia y sus defectos de carácter”<sup>320</sup>.

Insiste en la necesidad de integrar las posiciones de Proclo y Damascio, lo que manifiesta claramente la importancia de la polémica suscitada en las escuelas. También se refiere a otros comentaristas. Probablemente esté en relación con lo antedicho sobre la clasificación de las virtudes. Así, Proclo apuesta por la virtud catártica, Damascio por la virtud política y otros comentaristas por la virtud contemplativa. Por otra parte, la fructuosidad de este diálogo se centra en la inmortalidad del alma, puesto que para Olimpiodoro conocerse a sí mismo es conocer la propia alma y por lo tanto conocer su inmortalidad. Aquí hereda y desarrolla parte del presupuesto del comentario de Proclo, ya que el autoconocimiento conlleva conocer tanto lo estable y permanente como lo mudable e impermanente. Olimpiodoro se centra en lo permanente y fijo de la parte divina del alma. El argumento que emplea se basa que todo lo que retorna a sí mismo participa de lo divino y eterno. Ya se ha observado también en Proclo la importancia de los retornos ontológicos, si bien se podía retornar a lo inferior, a sí mismo y a lo superior o divino. Aquí, sin embargo, retornar a uno mismo se identifica con el retorno a lo divino, probablemente porque el carácter microcósmico del alma del hombre está todavía más acentuado si cabe. En este sentido cabe interpretar la mención anterior a las simpatías: “En vez de esto, son liberados por simpatía, porque es posible para los seres de aquí existir en lo superior de modo contemplativo, debido a cierta clase de simpatía”<sup>321</sup>. Esta simpatía, propia de la filosofía hermética y de las prácticas teúrgicas, se aplica aquí al proceso de autoconocimiento. Al retornar a sí mismo, al igual que hacen las cosas divinas, el alma opera por simpatía, conoce su parte divina y puede obtener la liberación, ya que participa de lo superior en el propio plano del alma, mediante la contemplación.

---

<sup>320</sup> *Ibid.* pp. 82-83.

<sup>321</sup> *Ibid.* p. 78.

El siguiente propósito del estudio se relaciona también con la mutua implicación del plan de estudios. Conocerse a sí mismo implica conocer las razones (*logoi*) de las demás cosas, por lo que aumenta el conocimiento (*gnosis*) de todo lo demás. El alma es también un microcosmos del mundo de las ideas. Además, esto contribuye al perfeccionamiento (*teleiotes*) del alma, mediante el conocimiento de lo que es bueno y malo para ella.

En suma, la perspectiva curricular y los objetivos de estudio de Olimpiodoro son claramente dependientes de Proclo. Este y Jámblico son los neoplatónicos más citados a lo largo del comentario. Damascio únicamente es citado para referir la polémica sobre el tema del diálogo e intentar solventarla.

### 6.3.2. Gorgias.

Sobre el empleo del Gorgias, únicamente ha sobrevivido el comentario de Olimpiodoro. Como confirma Dillon, no existe ni siquiera evidencia de que Jámblico o Proclo escribieran un comentario<sup>322</sup>. Probablemente, fue durante el s. V. d.C. cuando empezó a adquirir mayor valor académico en la Escuela de Alejandría. Damascio transmite la noticia de dos comentarios de Hierocles sobre el *Gorgias*, recogidos como apuntes de clase por Teosebio:

“En una ocasión, explicó a sus estudiantes el Gorgias de Platón. Uno de sus estudiantes, Teosebio, escribió la explicación. De nuevo, pasado un tiempo, Hierocles dio una segunda lección sobre el Gorgias, y este mismo escribió la explicación, y al comparar la primera con la segunda, casi nada era igual, por maravilloso que suene”<sup>323</sup>.

De esto se obtiene evidencia, no únicamente de los dos comentarios recogidos por Teosebio, sino de la gran importancia que Hierocles le atribuía al Gorgias, ya que lo

---

<sup>322</sup> DILLON. J. M. *Iamblichii Calchidensis Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill, 1971, p. 22.

<sup>323</sup> DAMASCIO. *The Philosophical story* Op. Cit. p. 132.

explicó dos veces en clase, al parecer para los mismos alumnos, dado que Teosebio se encontraba presente en ambas ocasiones. Se podría objetar que Hierocles, siguiendo un ciclo de estudios, era normal que lo repitiese al concluirlo, pero el hecho de que ambas lecciones fuesen completamente diferentes puede apuntar a que se trataba del mismo grupo de estudiantes.

El caso es que el único comentario que se conserva data del s. VI, de Olimpiodoro. Probablemente se trate de unos apuntes de clase. La estructura del comentario sigue el orden exegetico: disposición dramática, objetivo, estructura y personajes. Como se ve, el análisis de los elementos literarios era relevante en las academias para el aprendizaje filosófico. Sin embargo, las partes más interesantes a los efectos curriculares son el objetivo y la estructura. En esta última se incluye la inevitable discusión sobre el orden de los diálogos:

“El orden de los diálogos también está claro. Habiendo aprendido en el *Alcibiades* que somos alma, y alma racional, debemos establecer tanto sus virtudes políticas como las catárticas. Por eso, puesto que debemos entender las cuestiones políticas primero, es necesario leer este diálogo después de aquel, y a continuación sigue el *Fedón* que trata sobre las virtudes catárticas”<sup>324</sup>.

Aquí vemos como el orden de Jámblico se mantiene invariable: *Alcibiades I*, *Gorgias*, *Fedón*. También se explicita aquí la relación temática entre los contenidos de los tres primeros diálogos: El ser del hombre es el alma; aprendizaje de las virtudes políticas; aprendizaje de su purificación. Al haber sobrevivido ambos comentarios de Olimpiodoro, contrasta la diferencia de tratamiento sobre el currículum de las virtudes en uno y en otro. En el *Alcibiades I*, destacaba la polémica entre Damascio y Proclo sobre el orden curricular de las virtudes al que correspondía el diálogo. Aquí, sin embargo, no aparece la cuestión y parece seguir fielmente la tradición de la escuela de Proclo sin mayor incidencia. El tema del *Gorgias* es el aprendizaje de la virtud política. El nombre de esta virtud, como se ha mencionado anteriormente, es engañoso, porque

---

<sup>324</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Gorgias*. Op. Cit. p. 60.



puede dar lugar a interpretaciones erradas del modo en que los neoplatónicos entienden este comentario. Tarrant expone nítidamente esta problemática:

“Mientras que la virtud discutida en el *Fedón* es la virtud purificatoria, en tanto que es la virtud del alma al verse limpia de las influencias corporales, las virtudes del *Gorgias* son constitucionales, porque son las virtudes mostradas en el alma o estado que está propiamente constituido. No siempre se ha reconocido que esta *politikê aretê* no tiene nada que ver con la política o la vida comunitaria, y es un error traducir el término como virtud social o virtud cívica. Estas virtudes se llaman *politikai* porque depende de cómo el individuo o estado está constituido.<sup>325</sup>”

La cuestión, sin embargo, no parece tan sencilla. Contra la opinión de Tarrant se presenta el testimonio del propio Damascio, mencionado más arriba, en la polémica del *Alcibiades I*: “Sólo la persona política usa el cuerpo como instrumento, ya que a veces necesita las emociones, —por ejemplo, para combatir por su país—, y también necesita el apetito para hacer buenos a sus ciudadanos”<sup>326</sup>. Aquí se ve claramente como Damascio sí que relaciona la *politikê aretê* con la política y la vida comunitaria. O’Meara, en su monográfico sobre el currículum político, interpreta la importancia del *Gorgias* en este mismo sentido<sup>327</sup>. Sin embargo, aunque no quepa descartar completamente la referencia a la política *sensu stricto*, sí que parece viable el resto de la interpretación de Tarrant, puesto que los neoplatónicos interpretan tanto el *Gorgias* como la *República* desde esta perspectiva constitutiva. El propio Olimpiodoro lo hace así cuando plantea el objetivo del diálogo:

“Respecto al objetivo del diálogo, hay diferentes puntos de vista. Algunos dicen que su propósito es discutir la retórica, y aducen el título *Gorgias o de la Retórica*, pero lo hacen erradamente, porque describen el todo en base a una parte. Se habla con Gorgias sobre la retórica y de aquí establecen el propósito del diálogo, incluso aunque dicha discusión no se extienda. Otros

<sup>325</sup> TARRANT, H. «Introduction». En: Olimpiodoro. *Commentary on Plato’s Gorgias*, Op. Cit. pp. 30-31.

<sup>326</sup> OLIMPIODORO. *On Plato First Alcibiades*. Op. Cit. p. 78.

<sup>327</sup> O’ MEARA. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 65.

dicen que se discute sobre la justicia y la injusticia, porque el justo es feliz y el injusto miserable y desafortunado; cuando más injusto es alguien, tanto más miserable es; cuanto más crónica su injusticia, tanta mayor miseria hay; y si es inmortal es mucho más miserable. Estos también sacan el propósito del diálogo de un parte del mismo, esto es, de los argumentos contra Polo. Otros dicen que el propósito es hablar sobre el creador, ya que en el mito se habla del creador, como aprenderemos. También su opinión es rara y altamente selectiva. Nosotros decimos que el propósito es hablar sobre los principios éticos que conducen a la felicidad política”<sup>328</sup>.

La divergencia expuesta en cuanto a la temática no parece involucrar ni a Damascio, ni a Proclo. En realidad, no sabemos con certeza a quienes puede referirse. Salvo el primer argumento referido al título —que parece el más obvio y fácil—, los otros dos argumentos pueden haberse gestado dentro de las corrientes neoplatónicas. La pérdida de otros comentarios sobre este mismo diálogo nos impide establecerlo con exactitud. No parece descartable que se trate de divergencias internas del neoplatonismo, pues ya hemos visto como una diferente perspectiva sobre el orden o la temática de un diálogo altera sensiblemente la formación de los estudiantes de las escuelas.

Ahora bien, retomando la cuestión, ¿puede entenderse aquí la felicidad política en un sentido constitutivo personal y no comunitario, tal y como defiende Tarrant? Cuando Olimpiodoro lista a continuación los seis principios de la ciencia política —materia, forma, causa creadora, paradigma, instrumento y fin— refiere principalmente elementos de virtud individual, que sólo por analogía pueden extrapolarse a un concepto de política comunitaria. Así, el principio material:

“es el alma, no el alma racional, sino el alma tripartita, porque recuerda la división de la ciudad. Y así como en las ciudades hay gobernantes, soldados y trabajadores, también los hay en nosotros: el gobernante se corresponde con nuestra razón, y el soldado con la parte rectora que es intermedia porque

---

<sup>328</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Gorgias*. Op. Cit. p. 57.

obedece a la razón, pero instruye y organiza a los trabajadores, es decir, el deseo. Así que la materia es esta alma tripartita, porque el político tendrá pasiones y deseos cuando sean necesarios o apropiados”<sup>329</sup>.

Antes se ha visto la concepción del alma como microcosmos que tienen Proclo y Olimpiodoro, concretamente de lo divino. Aquí el alma es un microcosmos de la organización política de la ciudad. Por eso funciona la analogía. El objetivo de la virtud política es personal, esto es, que las pasiones y los deseos se tengan cuando sean precisos y sirvan de ayuda. Por eso no se trata de una virtud purificadora, porque aquí se aprende a manejar todo lo corporal y no a purificar el principio rector para que subsista sin identificarse con las pasiones o lo corpóreo. Así que parece correcta la interpretación de Tarrant, pero no la exclusión del aspecto cívico, porque para los neoplatónicos no existe diferencia entre una cosa y otra. Aprender a regir los aspectos constitutivos del alma es también aprender a regir a los ciudadanos de una ciudad, porque la analogía establecida es ontológica y no meramente retórica. Los restantes principios confirman esta doble interpretación:

“La forma es la justicia y templanza. La causa creadora es la vida filosófica. El paradigma es el cosmos, porque el político lo dispone todo con la mirada puesta en el universo, rebosante de orden, ya que Platón lo llama orden y no desorden. Y los hábitos y la educación son el instrumento. Y el fin es el bien, pero advierte que el bien es doble, uno cuando maduramos y otro cuando declinamos. El primero es el bien político y el último el bien contemplativo”<sup>330</sup>.

La alusión al orden o cosmos refuerza la interpretación microcósmica del alma. La forma es la justicia y la templanza, clasificación ya tradicional desde Porfirio, como se vio. Faltarían la prudencia y la fortaleza, pero es probable que se encuentren implícitas en otros principios. Concretamente, la prudencia es identificable con la vida filosófica, que es la causa creadora; y la fortaleza parece identificable con los hábitos y la educación, que es la causa instrumental.

---

<sup>329</sup> *Ibid.* pp. 58-59.

<sup>330</sup> *Ibid.* p. 59.

### 6.3.3. *Fedón*.

El siguiente diálogo que correspondía estudiar, siguiendo el orden de Jámblico, es el *Fedón*. Al menos Jámblico, Proclo, Olimpiodoro y Damascio escribieron comentarios sobre este diálogo. Han sobrevivido unos escasos fragmentos de Jámblico, el comentario de Olimpiodoro y dos comentarios atribuidos a Damascio.

#### A) Jámblico.

Puesto que sólo conservamos fragmentos preservados en el comentario de Olimpiodoro, no podemos conocer con detalle el contenido del mismo. Por los fragmentos, parece ser que incide, mucho más que los otros neoplatónicos, en la inmortalidad del alma como tema principal del diálogo. Así lo atestigua Olimpiodoro:

“Lo primero que debe decirse es que el objetivo de la presente discusión es demostrar, no que el alma es inmortal, sino que simplemente continúa existiendo durante un tiempo tras su separación del cuerpo, y no —como piensa Jámblico— que cada argumento demuestra la inmortalidad del alma, porque él hace estas afirmaciones como inspiradas, por así decirlo, por su vigía, según es su costumbre, pero simplemente no se pueden derivar del texto”<sup>331</sup>.

Aunque Olimpiodoro se refiere sólo a un argumento concreto del diálogo, la peculiaridad es que Jámblico parece extender la demostración de la inmortalidad del alma a todos los argumentos del texto. Por lo tanto, parece que este era el tema principal del diálogo para Jámblico. En consecuencia, cabe suponer que es también aquello que debían aprender los estudiantes del orden dialógico. Es de notar cómo Olimpiodoro critica el uso de la inspiración divina en el comentario jambliqueo, a pesar de que, como hemos visto en el comentario al *Alcibiades I*, se proclama seguidor de esta escuela. Esto

<sup>331</sup> DILLON, J. M. *In Fragmenta...* Op. Cit. pp. 84-85.

se debe, probablemente, a la influencia de Damascio. La escisión hermenéutica entre las escuelas platónicas probablemente viene de aquí, ya desde el principio, a juzgar por la crítica de Porfirio a Jámblico. Más adelante, Olimpiodoro parece confirmar la temática de Jámblico: “Porque Jámblico considera que cada argumento por sí mismo demuestra la inmortalidad del alma”<sup>332</sup>. Por otra parte:

“No es posible permanecer siempre en el reino noético, como sostiene Jámblico, porque si uno ha descendido en el pasado, también es natural que descienda de nuevo pasado algún tiempo. ¿Cómo dice Jámblico lo contrario de quienes han sido restaurados a un estado de perfección? Diremos justo lo opuesto sobre ellos, que nunca descienden, bien durante un cierto periodo en el que no hay una necesidad apremiante para descender o porque su vida esencial no se inclina hacia el reino de la generación, o en tercer lugar, por razón de su forma de vida, que produce un descenso en el que no se implica la generación y que nunca rompe su conexión con los reinos superiores, como él mismo escribe en sus *Cartas*, explicando su propia teoría sobre esta tercera línea de argumentación”<sup>333</sup>.

Muy probablemente este párrafo nos indique la fructuosidad que Jámblico atribuye a este diálogo. Como se ha visto antes, este diálogo está relacionado con las virtudes catárticas (como se verá a continuación, Olimpiodoro y Damascio también lo interpretan así). La referencia al ascenso al plano noético y el escape de la generación y lo múltiple, incluso aunque se descienda de nuevo a la realidad inferior, apuntan también en este sentido catártico o purificador en la obra de Jámblico, pues esta virtud se relaciona con el retorno del alma sobre sí misma y su separación de la multiplicidad inherente al cuerpo. En realidad, el pasaje vendría a decir que, aunque el filósofo tenga una experiencia contemplativa —que es el siguiente rango de virtudes— y dicha experiencia cese, no se pierden las virtudes catárticas adquiridas por el retorno a lo inferior. Esta tradición parece haberse mantenido a través de Proclo, puesto que en el

---

<sup>332</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>333</sup> *Ibid.* p. 88.

comentario al *Alcibiades I* hablaba de los tres tipos de retorno —a lo superior, a sí mismo, a lo inferior—.

B) Damascio.

No se ha conservado el comentario de Proclo, por lo que el siguiente en orden cronológico son los comentarios de Damascio. Se conservan dos, con ciertas lagunas menores. Se trata de unos apuntes de clase tomados en sus lecciones, lo que parece confirmar la práctica aludida de repasar los diálogos apuntado a aspectos distintos, según se vio en la anécdota de Teosebio. A pesar de las divergencias interpretativas con Proclo, los comentarios de Damascio no parecen diferir mucho en cuanto a los propósitos académicos, a juzgar por el contraste con la tradición de Olimpiodoro. Bien es cierto que varias de las interpretaciones de Proclo sobre argumentaciones concretas se critican a lo largo de la obra<sup>334</sup>.

Lamentablemente, hay una laguna en el proemio de la obra, por lo que falta la parte tradicional del comentario donde se indica el orden del diálogo, la fructuosidad y la virtud correspondiente. Sin embargo, puede reconstruirse fácilmente de otras alusiones en el mismo texto. Así, en cuanto a los objetivos del diálogo:

“La meta final para el filósofo dedicado a la vida social es contactar con el Dios que extiende su providencia a todas las cosas. Quién está en el camino de la purificación contacta con el Dios que trasciende todas las cosas y está sólo consigo mismo; y el filósofo contemplativo contacta con el Dios que está unido con los principios superiores a sí y desea ser estos más que sí mismo. Del mismo modo dice Platón: Tocar lo puro sin ser puro”<sup>335</sup>.

Parece que la virtud propia del diálogo es la virtud catártica. De este párrafo también se puede deducir el orden del diálogo, por la referencia a la virtud política —la vida social— que está en un rango inferior propio del estudio del *Alcibiades I* y del

<sup>334</sup> WESTERINK, L.G. «Introduction». En: Damascio. *Commentary On Plato's Phaedo*. UK: The Prometheus Trust, 2009. p. 16.

<sup>335</sup> DAMASCIO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Op. Cit. p. 74.

*Gorgias*, y la referencia a la virtud contemplativa, superior en rango a la catártica. Esta virtud se menciona como intermedia entre la política y la contemplativa, por lo que cabe suponer que el orden que Damascio asigna al diálogo es, como cabía esperar, el siguiente al *Gorgias*, que es político.

En cuanto a la metodología, ejercicios y modo de vida que los estudiantes debían aprender en este diálogo, se lee lo siguiente:

“Quien se purifica a sí mismo y se emplea en asimilarse a lo puro, en primer lugar debe descartar el placer y el dolor tanto como sea posible; en segundo lugar, la comida de la que participa debe ser simple, evitando todo lujo, y debe ser concorde con las leyes de la justicia y la templanza (es decir, libre de la mancha de la efusión de sangre) y con el mandato divino y la costumbre ancestral (porque una dieta que, desafiando la ley religiosa, ofende la vida animal y engrosa el espíritu vital, volverá el cuerpo injusto para con el alma e inadecuado para entrar en contacto con Dios); en tercer lugar debe suprimir la moción sin finalidad del apetito irracional (que, en efecto, podría despertar el deseo o la ira en quien se haya desentendido de las cosas externas), pero si algo de este tipo se agita en la vigilia o en el sueño, debe ser rápidamente ahogado por la razón; en cuarto lugar, debe apartarse de la percepción sensorial y la imaginación, salvo en la medida en que sea necesario hacer uso de ellas; en quinto lugar, el hombre que quiere verse libre de la pluralidad de la generación, debe disociarse de la múltiple variedad de la opinión; el sexto y último precepto es escapar de la complejidad de la razón discursiva y buscar las formas más simples de demostración y división como preparación para la actividad indivisa del intelecto”<sup>336</sup>.

El estudio de la purificación se convierte de nuevo en la asimilación a una forma de vida filosófica por parte del alumno. El método referido recuerda mucho a los textos pitagóricos del curso preliminar, sobre todo a los *Versos áureos* o al tratado *Sobre la abstinencia* de Porfirio, como se aprecia en la mención a la dieta vegetariana. Si las

---

<sup>336</sup> *Ibid.* pp. 74-76.

virtudes políticas participaban de la vida animal, del deseo o de la cólera en la medida en la que había que emplearlas, aquí el filósofo se aparta expresamente de estas cosas. El propósito lo explica en el sexto precepto, se trata de trascender el discurso y preparar el intelecto para la captación intuitiva de la unidad y la contemplación de las Ideas.

Además, el texto establece la diferencia también con el estadio superior de las virtudes contemplativas:

“La misma relación que existe entre la educación y la vida en sociedad (la función de la educación es aquietar el violento torbellino del nacimiento y hacer que el alma logre alcanzar la completa armonía), existe también entre la vida de la purificación y entre la vida de la contemplación. La purificación examina las tendencias inferiores preparándonos para el esfuerzo de la ascensión, y este es también el objetivo de las ceremonias purificadoras que preceden a los ritos sagrados. Si alguien va a unirse con las potencias superiores, es necesario apartarse de las influencias inferiores primero”<sup>337</sup>.

Aquí se comparan de modo expreso las virtudes políticas y catárticas, cuya distancia es análoga al salto entre las virtudes catárticas y contemplativas. Por primera vez, encontramos explicado al alumno, de modo expreso, la correlación entre el orden de los diálogos, la fructuosidad y el plan de las virtudes. No en vano, se ha visto que en este mismo comentario —tanto en el de Damascio como en el de Olimpiodoro— es donde se enumera con toda claridad el orden progresivo de las virtudes y se explica aquello en lo que consisten. La clave puede estar en el párrafo anterior. El aprendizaje de las virtudes catárticas prepara para el ascenso. Es como las ceremonias de purificación de los ritos sagrados. Si en lo sucesivo el estudiante ha de continuar el ascenso y lo ha de hacer de modo científico, a diferencia de los cursos previos, debe ya conocer hacia dónde se dirige. Es muy probable, por tanto, que sólo a partir de este diálogo conocieran los alumnos el plan de virtudes que venía estructurando el currículum desde el principio.

---

<sup>337</sup> *Ibid.* p. 76.



A continuación, aparece un párrafo muy interesante que puede arrojar cierta luz sobre la polémica con Proclo a propósito del *Alcibiades I*:

“La pureza es triple: del alma, del cuerpo, de las cosas externas. Debemos esforzarnos por todas, para que todas ellas, no sólo nosotros mismos, sino también nuestras herramientas, puedan inundarse de la iluminación divina, para que ninguna oscuridad demoníaca se establezca en nuestras herramientas manchadas, apartando nuestras vista de los dioses, y para que nuestra alma pueda viajar más ligera en su camino hacia lo divino y no estando cargada con las herramientas, pueda obtener fuerza de ellas para el viaje ascendente, puesto que está atada a ellas en la medida en que corresponde a la vida natural. Si, por otra parte, vamos a Dios con una mente impura aunque externamente puros, perdemos nuestros esfuerzos, porque el alma, por nuestro modo de vida, permanece encadenada al mal genio al que se parece”<sup>338</sup>.

Si la pureza es triple, debe haber una triple purificación. Quizá por esto afirmaba Damascio que el tema del *Alcibiades I* eran el conocimiento como persona política, cosa que podría corresponderse con la purificación de las cosas externas mediante el autoconocimiento. La purificación respecto de las cosas del cuerpo correspondería al *Gorgias*, mientras que la purificación respecto del alma correspondería al *Fedón*, cuya pretensión es la liberación y el desapego de las herramientas corporales; herramientas que han de ser purificadas para que no lastren al alma en la contemplación divina, antes bien, la ayuden en la medida de lo posible.

Damascio, por lo demás, abunda en el desvelamiento del esquema de las virtudes al estudiante. Más aún, empieza a tratar las posibles aporías que puedan derivarse de este esquema virtuoso, relacionando unas fases con otras:

“Algunos son valientes y templados por motivo del honor o bajo la presión de la ley que castiga a quienes se comportan de otro modo o por

---

<sup>338</sup> *Idem.*

ignorancia del mal que les aguarda o por experiencia de los peligros o por bruta imprudencia e instinto irracional o cambiando un afecto por otro.

El propósito de Platón es aislar las virtudes purificativas y literalmente purificarlas de todas las virtudes inferiores, no sólo de las virtudes fingidas, como Harpocración cree, sino también de las ilusorias, es decir, de las virtudes naturales y éticas, y no sólo de estas, sino también de las virtudes políticas perfectas. Después de eliminar los vicios primero, el siguiente paso obvio es descartar también las virtudes inferiores.

El propósito es probar que la virtud purificadora es superior a lo que se llama comúnmente así, pero también dejar claro que las virtudes purificativas no pueden revelarse solas, como piensan los peripatéticos, sino que incluyen las otras tres.

Los peripatéticos preguntan a qué propósito pueden servir las otras tres virtudes a un hombre que se dedica a la contemplación, cuando en dicho campo no hay ni emociones indomables del tipo que sea, ni actividades de la razón que descendan a este nivel y necesitan la armadura de las virtudes en la guerra de la generación. Por el mismo motivo niegan estas virtudes a los dioses, porque no las necesitan.

Harpocración cede ante estos argumentos y dice que las virtudes aquí discutidas son las mismas que las de la *República*. Sin embargo, nosotros debemos decir más bien que todas revelan su constante carácter universal de un modo propio de cada nivel. Así, el carácter de la fortaleza es la firmeza inquebrantable frente a lo inferior; de la templanza, apartarse de lo inferior; de la justicia, la actividad que es propia del sujeto y que verdaderamente le pertenece; y de la prudencia, la habilidad para elegir lo bueno y rechazar lo malo. De aquí la palabra calificativa «especialmente».

Todas las virtudes se encuentran también en los dioses. Muchos Dioses son honrados con nombres de virtudes. Toda virtudes se origina en los dioses; previamente a quienes participan a veces en la virtudes, debe haber quien participe en ellas siempre, y previamente a los participantes debe estar lo participado. Del mismo modo, puesto que los compañeros de los dioses

pertenecen a quienes participan, las cosas participadas —las virtudes mismas— deben ser dioses.

¿En qué orden divino se manifiestan las virtudes primero? Evidentemente, en el mismo orden que el alma, puesto que la virtud es la perfección del alma, igual que la elección y la decisión son sus actividades y actualizaciones. Así mismo, los *Oráculos Caldeos* alinean la virtud original con el alma original. También, uno puede observar que la función natural de las virtudes es imponer orden en lo caótico, y que por esta razón aparecen primero en el orden creador. Pero, ¿cómo reconciliar esto con su función purificadora? La respuesta es que el creador mismo, en el acto de la creación “permaneció en su propia morada natural” e incluso “tomó el camino al castillo de Cronos”. Efectivamente, él mismo constituyó el alma de tres elementos: una parte que se inclina hacia el mundo inferior, una que vuelve naturalmente sobre sí misma, y una que puede elevarse hacia su causa. Entonces, ¿Por qué se dice en el *Fedro* que ciertas virtudes ya existen en la región supraceleste? En este pasaje las virtudes sirven para describir por analogía las entidades inteligibles de dicho nivel, del mismo modo en que lo hacen las palabras “pradera”, “llanura”, “prado”, etc.”<sup>339</sup>.

La estructura temática de este párrafo es sumamente interesante, porque su orden ascensional se corresponde perfectamente con el del plan de estudios. Así, comienza hablando de las virtudes inferiores; a continuación, habla de las virtudes catárticas o purificativas y su propósito; seguidamente, de las virtudes contemplativas; a continuación, de las virtudes en el plano divino y como se corresponden con la teología; por último, de los *Oráculos Caldeos* y los tres retornos del alma —que acepta, sin el menor problema, de la tradición escolástica procliana—. Como se observa, Damascio reconstruye todo el plan de estudios en el orden de las virtudes, concluyendo incluso con la mención a los *Oráculos*, propia de los estudios teúrgicos posteriores al curso platónico.

---

<sup>339</sup> *Ibid.* pp. 88-99.

Además, las virtudes catárticas incluyen la purificación de las anteriores, esto es, de las naturales, éticas y políticas. No implica su descarte, porque se sigue el modelo de mutua implicación de las cosas, de manera que las virtudes inferiores son necesarias para las virtudes catárticas, más aún, de alguna manera se reproducen en la etapa de la purificación. La fractalidad del currículum alcanza aquí una cota máxima, pues todas las etapas de las virtudes se reproducen en cada una de ellas, pero al modo de la misma. Además, Damascio afirma expresamente el esquema cuádruple de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que según vimos estructuraba toda la vida de Proclo. Estas cuatro virtudes cardinales se repiten en cada uno de las etapas virtuosas. No deja de ser peculiar la clara pervivencia de esta doctrina porfiriana, que hibrida perfectamente con el esquema de Jámblico.

Damascio, por lo demás, tiende a criticar a lo largo del comentario todas las interpretaciones de Harpocración de Argos, de quien ya se ha hablado. Lo critica incluso mucho más que a Proclo, de quien toma bastantes elementos. Esto es interesante porque recoge la tradición de comentar los diálogos antes del neoplatonismo. Probablemente, el rechazo sistemático de Damascio a la interpretación de Harpocración esté directamente relacionado con las diferencias conceptuales entre el medioplatonismo y el neoplatonismo.

El siguiente párrafo, continúa expresando a los estudiantes el propósito del plan de estudios:

“El pensamiento dialéctico debería comenzar desde los enigmas divinos, desarrollando la verdad misteriosa que hay en ellos o concluyendo en ellos y extrayendo su confirmación final de sus indicaciones simbólicas, o bien debería combinar los dos métodos, como hace Sócrates aquí. Toda la discusión consiste en dos problemas: la prohibición del suicidio y, a pesar de esto, la necesidad de despegarse del cuerpo. Sócrates toma los misterios divinos como punto de partida para el primero y como punto de llegada para el segundo”<sup>340</sup>.

---

<sup>340</sup> *Ibid.* p. 98.

De nuevo una mención a la importancia de la dialéctica, que se repite —al igual que las virtudes— en el ascenso paulatino. Aquí ha completado su recorrido hasta los enigmas divinos y los símbolos. No son aquí como los símbolos pitagóricos, cuyo aprendizaje se basaba en la simple imitación, sino que ya forma parte del conocimiento científico, pudiendo ser una proposición más, inicial o final, para el razonamiento. Los misterios divinos se entienden en un sentido literal. De hecho, el texto continúa haciendo una larga explicación de los rituales místicos en relación con la filosofía. Su estudio, en la presente investigación, corresponde a los diálogos perfectos, que son los dos últimos del plan platónico. El estudio de los símbolos en sí en cuanto que manifiestan cosas divinas, es no obstante, más propio de la teúrgia, Es interesante ver aquí el pasaje con el que concluye:

“Para algunos, la filosofía es primordial, como para Porfirio, Plotino y muchos otros filósofos. Para otros, la práctica hierática, como para Jámblico, Siriano, Proclo y la escuela hierática en general. Platón, no obstante, reconociendo la fuerza de los argumentos que viene de ambas partes, ha unido los dos en una sola verdad al llamar al filósofo un Baco, porque empleando la noción de un hombre que se ha apartado de la generación como un término intermedio, podemos identificar al uno con el otro. Así, resulta evidente que intenta honrar al filósofo con el título de Baco, igual que honramos a la inteligencia llamándola Dios, o a la luz profana dándole el mismo nombre que a la luz mística”<sup>341</sup>.

Claramente se expresan las dos tendencias principales dentro del neoplatonismo. Una, de carácter más lógico-filosófico, que proviene de los orígenes en la escuela de Roma, ya con Plotino y Porfirio. Otra, que pone el acento en la teología y los ritos teúrgicos como método contemplativo, que data de Jámblico y la representa la escuela de Proclo. Como vemos, Damascio no rechaza ninguna de las dos tradiciones, sino que afirma que el propósito de Platón es que el filósofo conozca y practique ambas por igual. El filósofo báquico es capaz de practicar ambas, porque mediante la práctica de

---

<sup>341</sup> *Ibid.* p. 104.

las virtudes purificativas, que son las que se apartan del mundo de la generación, se pueden identificar ambas escuelas. Aquí se observa también el aprecio de Damascio por repriminar la tradición porfiriana, sin rechazar la heredada de Jámblico —que incluye el propio plan de estudios en el que se inserta como maestro—. De hecho, la crítica a la escuela de Proclo sobre la temática rectora de los diálogos probablemente tenga como fin dar más peso en la argumentación a la tradición plotiniana, que estaría en cierta desventaja en oriente tras el éxito de la reforma exegética de Jámblico<sup>342</sup>. En cualquier caso, las propias obras de Damascio rebosan de referencias a los misterios y la teúrgia, por lo que se puede considerar que sigue la tradición hierática, si bien sometiéndola a crítica.

En suma, Damascio trata este diálogo como un texto clave en el aprendizaje curricular, entre otras cosas, por el desvelamiento completo del plan de virtudes al alumno, que hasta ahora no había aparecido referido con tanta claridad en otros textos anteriores. También señala expresamente un componente práctico en los diversos modos para alcanzar la purificación. Además, se multiplican las alusiones al curso teúrgico postplatónico.

### C). Olimpiodoro.

En opinión de Westerink, el comentario de Olimpiodoro debe de seguir bastante de cerca el comentario de Proclo<sup>343</sup>, cosa que se aviene bastante bien con la declaración del propio Olimpiodoro de que pertenece a la escuela de Proclo<sup>344</sup>. El *Comentario sobre el Fedón* de Olimpiodoro ha llegado muy deteriorado, de modo que faltan muchas de sus partes. Además, conforme al texto recibido, parece que se puede tratar también de unos apuntes de clase, pues no tiene la estructura ordinaria de un comentario. Falta la introducción, donde entre otras cosas se trata el tema, la utilidad y el orden, que son las partes más interesantes para la reconstrucción y análisis del plan de estudios. Westerink, intenta reconstruir algunas de estas partes basándose en que la división del comentario

---

<sup>342</sup> Cf. *Ibid.* p. 104. § 172. Westerink apunta que ya el propio Jámblico era consciente de esta dualidad en cuanto al método filosófico, representada por él mismo y Porfirio.

<sup>343</sup> WESTERINK, L.G. «Introduction». En: Olimpiodoro; *Commentary on Plato's Phaedo*. Great Britain: The Prometheus Trust, 2009. p. 18.

<sup>344</sup> OLIMPIODORO. *On Plato First Alcibiades*. Op. Cit. p. 79.

de Damascio y de Olimpiodoro es la misma, —probablemente la de Proclo—<sup>345</sup>. Así, afirma que dado que establecer el *skopos* o tema es fundamental y que conforme a los *Prolegomena* el tema sólo puede ser uno y no debe dividirse entre varios, el tema del comentario debe ser algo así como la vida de purificación. En cuanto al orden, afirma que viene después del *Alcibiades I* y del *Gorgias* y que precede a los restantes, que pertenecen al orden contemplativo<sup>346</sup>. Dicha reconstrucción es, sin duda, correcta. No obstante, creemos que en el resto del diálogo existen partes que permiten una reconstrucción más directa. Así, el tema del diálogo está expresamente declarado en el siguiente párrafo:

“Sócrates habla del filósofo verdadero, no en contradicción con el sofista que pretende ser un filósofo, pues así es como Harpocración entiende el texto (tal interpretación está muy alejada de la grandeza de concepto de Platón), sino en contradicción con el político. El tema del diálogo es la purificación; sin embargo, el político no es un filósofo en sentido estricto, porque bajo determinadas circunstancias hará uso de los afectos y también de la ira y el deseo: la ira para defender su país contra sus enemigos, el deseo porque también está interesado en el cuerpo y en el mundo temporal. Porque no vivimos por nuestro propio bien, sino también por el del universo”<sup>347</sup>.

Se observa como el tema del diálogo se menciona aquí de modo expreso: la purificación, lo que concuerda con la reconstrucción de Westerink. Además, recoge claramente la crítica a Harpocración de Damascio. Olimpiodoro conocía el comentario de aquél al *Alcibiades I*. Es verosímil que también conozca el comentario de Damascio sobre este mismo diálogo. En este caso, la semejanza estructural que aduce Westerink vendría dada por conocimiento directo y no necesariamente se sigue que beban de la fuente común del comentario de Proclo. Recoge también la distinción entre el político y el filósofo, en términos semejantes a Damascio. El político usa las pasiones cuando corresponde, mientras que el filósofo se ha liberado de ellas para buscar la

<sup>345</sup> WESTERINK, L.G. Vid. Supra. Op. Cit. p. 28.

<sup>346</sup> *Idem*.

<sup>347</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Op. Cit. p. 72.

contemplación pura. Aquí Olimpiodoro marca el tránsito a los alumnos desde las virtudes catárticas a las contemplativas, que determinarán buena parte del resto del curso platónico. Puede entenderse también como una especie de regla para la purificación, tal y como se ha visto en Damascio. El filósofo no vive sólo para su propio interés, ni tampoco para el interés de los demás, sino para el bien propio y el del universo. Aquí se plasma éticamente el esquema que más adelante de plasmará ontológicamente, nos referimos a las relaciones entre lo Uno y lo múltiple, entre lo general y lo particular, que ciertamente configuran la *forma mentis* de los comentaristas neoplatónicos.

El seguimiento de Damascio se evidencia en el paralelismo entre ciertas explicaciones, como el siguiente:

“Hay dos puntos en discusión. Uno, que el filósofo no debe quitarse la vida; otro, que el filósofo está dispuesto a morir. El primero, que el filósofo no debe quitarse la vida, lo ha probado Sócrates por medio de dos argumentos, uno mítico y órfico y esotérico, el otro demostrativo y filosófico”<sup>348</sup>.

La alusión al contraste entre la argumentación órfica y esotérica, —los misterios divinos—, y el método demostrativo, precisamente en este mismo argumento, ya ha sido tratada más arriba. Por otra parte, más adelante, vuelve a expresar el tema del diálogo y la relación con las virtudes políticas: “Parece extraño que Sócrates hable de discernimiento, cuando el tema que se trata es el filósofo en la fase de purificación, de quien es característico el conocimiento, mientras que el discernimiento pertenece al político, cuya preocupación es la acción”<sup>349</sup>.

La dicotomía entre acción y contemplación, entre virtudes políticas y virtudes catárticas es una constante en los comentarios. Sin embargo, aunque contraste, esto subraya la continuidad del plan de estudios, porque indica al alumno la relación que hay entre unas virtudes y otras conforme los sucesivos diálogos.

---

<sup>348</sup> *Ibid.* p. 68. Cf. DAMASCIO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Op. Cit. p. 98.

<sup>349</sup> *Ibid.* p. 86.



Por último, es difícil reconstruir la utilidad curricular del diálogo. El propio Westerink obvia este punto. Algo puede entresacarse de la siguiente argumentación:

“Nuestra vida es triple. El alma bien retorna a los existentes secundarios, observándolos y organizándolos, o retorna sobre sí misma, aprehendiéndose, o se eleva a los niveles superiores de existencia. En consecuencia, Sócrates primero ha probado la disposición del filósofo a morir mediante el modo en que trata las cosas inferiores (su huida y desdén del cuerpo), a continuación, por el modo en que retorna sobre sí mismo (su indiferencia al cuerpo salvo en lo que es absolutamente necesario) y ahora muestra también del hecho de su regreso a los principios superiores que el filósofo está dispuesto a morir.

El filósofo quiere conocer las ideas y es imposible aprehenderlas mientras colabora con el cuerpo o se comunica con este durante la búsqueda. Ya que si la percepción sensorial tiene cierta indivisibilidad según parece al observar simultáneamente que este objeto particular es, digamos blanco, y que no es negro (si conoce estos hechos separadamente, debería ser lo mismo que si yo observase uno y tú el otro) entonces esto debe ser todavía más cierto en el alma racional. El alma racional, pues, conoce las cosas sensibles sin división y se diferencia de la percepción sensorial en que esta conoce, pero no conoce que conoce (porque no retorna sobre sí misma, no más de lo que el cuerpo lo hace o lo que tiene su ser en el cuerpo), mientras que el alma racional conoce tanto las cosas sensibles como a sí misma, porque conocer que conoce. Si esto es cierto, el alma no se asociará en su búsqueda con el cuerpo, los sentidos o los órganos sensoriales, en la medida en que quiera conocer las realidades indivisibles y lo similar es conocido por lo similar.

Después de esto, Sócrates cita como ejemplo dos tríadas de ideas, una consistente en lo bueno, lo justo y lo bello; otra de magnitud, salud y fuerza. La diferencia entre estas tríadas no es, como algunos piensan, que la primera es propia del alma y la segunda es propia del cuerpo, antes bien, ambas penetran todas las cosas. El bien penetra todas las cosas porque el creador es bueno, y nadie que sea bueno siente envidia por nada, por lo tanto, crea las cosas a su

propia semejanza, y además porque, como se dice en la *República*, el que el bueno no lleva a la existencia nada que sea malo, y porque...

Pero lo mismo es cierto de la justicia, porque todo se distingue claramente de todo lo demás y establecer los límites entre las cosas y mantenerlas dentro de sus propios límites es función de la justicia. Es igualmente cierto de la belleza, puesto que hay un tipo de unión y comunión entre las cosas y la belleza está estrechamente relacionada con la unión. Pero la magnitud también lo penetra todo, incluso en el mundo inteligible hay una cantidad continua, aunque no en el sentido habitual, sino en la medida en que la realidad inteligible es múltiple y no idéntica con el Uno. Todo cuanto viene después del Uno participa de la cantidad y en este sentido tiene magnitud. Ocurre lo mismo con la salud, porque como todo consta de elementos que mantienen la proporción adecuada con los demás, hay salud en todo. Y también fuerza, en la medida en que las cosas no son vencidas por lo que es inferior a ellas.

En el *Filebo*, Sócrates menciona otra tríada de ideas, lo deseable, lo perfecto, lo adecuado. Lo perfecto se diferencia de lo adecuado en que lo adecuado es productivo, de modo que puede compartirse con otras cosas, mientras que lo perfecto es suficiente para sí mismo. Lo perfecto se corresponde con la justicia porque, por así decirlo, se mantiene en sus propios límites. Lo adecuado se corresponde con el bien porque se comunica a otros, y lo deseable con la belleza.

A continuación, Sócrates dice que un hombre activo en este camino se vuelve el más cercano al conocimiento de la verdad. ¿Qué quiere decir esto? ¿No conoce la verdad misma? Respondemos que se vuelve solo más cercano comparado con el filósofo contemplativo, o también porque Sócrates está hablando del razonamiento discursivo, que no es el más cercano a la verdad si se compara con la actividad intelectual. Llega a decir que deberíamos seguir este sendero y no aquél camino, esto es, que deberíamos llevar una vida de purificación, porque el sendero es la vía de purificación, que conduce a la contemplación. El camino que debemos evitar es la vía de las masas, incluso había un precepto pitagórico para rehuir los caminos, como vemos en los versos:

Los caminos por donde no pasan carros, pasa por estos y no sigas los rastros de otros<sup>350</sup>.

Sintetizando los principales temas, Olimpiodoro recoge la estructura de tripletes de Proclo, tanto el del triple retorno como los tripletes ontológicos de bien, belleza, verdad; magnitud, salud y vida. Es verosímil que a partir de este diálogo los alumnos comenzasen a utilizar estas categorías de análisis en la contemplación del ser de las cosas, posibilitando un retorno ontológico desde lo múltiple a los tripletes y, posteriormente, de los tripletes al Uno. Por otra parte, se habla del principal objetivo del filósofo: conocer las ideas. Para ello, debe separarse del cuerpo porque el conocimiento sensorial está arraigado en la multiplicidad, cosa concorde con el sentido expresado de la purificación. Si el alma busca conocer aquello que es divino y Uno, debe concentrarse en sí misma, porque lo similar puede conocer lo similar, lo que, de paso, recoge de nuevo la doctrina del microcosmos de Proclo. Finalmente, se exhorta a evitar el camino del vulgo para poder acceder a la contemplación mediante la catarsis. Esto se vincula con el abandono del razonamiento discursivo para iniciar el tránsito a un razonamiento contemplativo. Dado el precepto de carácter metodológico que recoge, vinculándolo con los iniciales estudios pitagóricos, parece que establece objetivos para los alumnos vinculados con este diálogo. Por eso y por el resto de la temática, esta argumentación podría recoger la parte perdida de la utilidad o fructuosidad del diálogo para los estudiantes.

#### 6.3.4. Crátilo.

El *Crátilo* es un diálogo de bastante importancia en el currículum. Es el primer diálogo que se estudia dentro del plano de las virtudes teóricas, por lo tanto, es también el primer diálogo que se estudia tras la purificación del alma. Por eso, resulta bastante llamativo que sólo tengamos noticia de un comentario, el de Proclo, que nos ha llegado, mientras que ni siquiera queda constancia de un comentario de Jámblico, ni de ningún otro neoplatónico. La cuestión de los nombres y su correspondencia, ontológica o no, con las cosas a las que significan era una cuestión considerada de importancia dentro del

---

<sup>350</sup> *Ibid.* pp. 88-92.

neoplatonismo. Los comentarios a la obra lógica de Aristóteles en el curso correspondiente se centran sobre todo en la significación de los nombres y las diversas teorías al respecto. Por eso, la ausencia de un mayor número de comentarios —o al menos de noticias sobre ellos— es problemática. Quizá pueda deberse a un tratamiento extenso de la cuestión durante el curso aristotélico.

En opinión de Van den Berg<sup>351</sup> la posición que Jámblico le otorga al *Crátilo* en el diseño curricular es bastante inicial. Es el comienzo del estudio sobre la realidad y los seres, tras las etapas previas que preparaban al estudiante para comenzar estudiando la realidad a través de los nombres de las cosas. Además, apunta la posibilidad de que algún remanente de la enseñanza de Jámblico sobre el *Crátilo* perviva en *Sobre los misterios egipcios*:

“Un oyente, dices, atenderá al significado, de modo que lo importante es que el concepto seguirá siendo el mismo, independientemente del tipo de palabras empleadas. Pero la situación no es como supones, porque si los nombres estuvieran establecidos por convención, no importaría que se usasen unos en vez de otros, pero si dependen de la naturaleza de las cosas reales, entonces quienes sean más adecuados serán máspreciados por los dioses. Por ello resulta claro que el idioma de los pueblos sagrados se prefiere a los demás, y con motivo”<sup>352</sup>.

Los nombres, cuando están correctamente puestos, se corresponden con la naturaleza de las cosas, por lo que permite su conocimiento. Además, los nombres de las cosas divinas se vinculan con los dioses. La intención de Jámblico en este texto es claramente mística, pues es un texto inscrito en la polémica sobre la teúrgia, pero ello no obsta para que considerase el Jámblico desde esta perspectiva, como una preparación para el manejo posterior de nombres en el aprendizaje teúrgico. También apunta el testimonio de Hierocles en el *Comentario a los Versos Áureos*, donde dice que los

---

<sup>351</sup> VAN DEN BERG, R. M. *Proclus' commentary on the Cratylus in context. Ancient theories of language and naming*. Leiden: Brill, 2008. pp. 78.

<sup>352</sup> JÁMBLICO. *De mysteriis*. VII.5. Atlanta: Society of Biblical Literatura, 2003. p. 299

sabios de la antigüedad contemplaron los inteligibles, por lo que los pensamientos en sus almas eran imágenes de las Ideas inteligibles. Estos pensamientos pasaron al lenguaje hablado, arrastrando consigo la imagen de las Ideas. Así, los nombres que están correctamente puestos se refieren correctamente a las Ideas mismas. El fruto de la contemplación de los antiguos, dice Hierocles, es para nosotros el comienzo de la intelección de las cosas<sup>353</sup>. Se percibe cierta correspondencia con el propósito del fragmento de Jámblico, lo que indica la tradición de la escuela. Además, se ve como el plan de estudios apunta hacia las etapas avanzadas ya desde su mismo comienzo.

Estos extractos permiten especular sobre la fructuosidad del *Crátilo*, esto es, aquello que debían aprender los alumnos con su estudio. Parece que la tradición se recoge en el comentario de Proclo, que es el único que ha llegado a nuestros días. Seguidamente, se examinan, según lo habitual, las partes correspondientes al tema, propósito y orden del diálogo tal y como los entendía Proclo:

“El propósito del *Crátilo* es describir la actividad generadora de las almas entre las entidades inferiores y la habilidad para producir semejanzas, que las almas, puesto que la han recibido esencialmente, demuestran mediante la corrección de los nombres. Así, puesto que la actividad dividida de las almas muchas veces se desvía de sus fines propios y también su naturaleza dividida, también los nombres muchas veces están indefinidos y circulan accidentalmente. No todos son producto del conocimiento intelectual y tienen una relación cercana con los objetos a los que significan”<sup>354</sup>.

El tema del *Crátilo* es, pues, la capacidad del alma para reproducir en los nombres su semejanza propia con el Uno. En la medida en que el alma permanece en lo múltiple y dividido, los nombres son accidentales y convencionales, pero en la medida en que el alma se remonta a la contemplación de lo unitario, los nombres son correctos y expresan la esencia de aquello a lo que significan. Se observa la correspondencia con Jámblico, previsible en Proclo.

---

<sup>353</sup> VAN DEN BERG, R. M. Op. Cit. pp. 78-79.

<sup>354</sup> PROCLO. *On Plato Cratylus*. UK: Bloomsbury, 2007. p. 11.

“El *Crátilo* es lógico y dialéctico, pero no usa los métodos dialécticos de la escuela peripatética, que están abstraído de los objetos de análisis, sino que sigue al gran Platón, que sabe que la técnica dialéctica es adecuada sólo para quienes han purificado su pensamiento; se han instruido en los estudios matemáticos; se han purificado, mediante las virtudes, de los aspectos inmaduros de su carácter; y, en suma, para después del estudio filosófico verdadero. Porque esta técnica es “el vértice de los estudios matemáticos”, nos eleva a la causa de todas las cosas, el Bien, y de la que dice Platón “ha llegado a los hombres por medio de Prometeo con el fuego más brillante de los dioses” El método analítico de la escuela peripatética apunta a este objetivo. La prueba deductiva se vislumbra fácilmente y está clara para todos quienes no están mareados en la tinieblas y están demasiado llenos del agua del olvido”<sup>355</sup>.

Esta parte del comentario indica el orden del diálogo, de manera implícita. Es una dialéctica, análoga a la ya estudiada en el curso aristotélico, pero a la vez diferente por ser la propia de platón. El *Crátilo* es adecuado una vez que se ha pasado la etapa de las virtudes purificadoras o catárticas. Recordemos que para Proclo, el *Alcibiades I* ya conllevaba cierto tipo de purificación, pero genérica y no propia de las virtudes catárticas, a juzgar por la polémica de Damascio. Puesto que Olimpiodoro, que verosímilmente preserva la tradición de la escuela de Proclo, y también de Damascio que, aunque críticamente, hace lo mismo, le asignan al *Fedón* el estudio de las virtudes catárticas, como se ha visto, parece adecuado pensar que Proclo le asigna al *Crátilo* en este pasaje el lugar siguiente en el orden de estudio, en correspondencia con el orden jambliqueo. En efecto, es necesario estar purificado para poder contemplar convenientemente las ideas en los nombres auténticos. Y es que esta etapa marca el comienzo de las virtudes contemplativas. El orden parece quedar más claro en los párrafos siguientes:

---

<sup>355</sup> *Ibid.* pp. 11-12.

“El impulsor de la técnica dialéctica es el Intelecto, porque genera la dialéctica como un todo de la totalidad de sí mismo. Según la procesión de todas las cosas de una, instituye el arte de la división. Según la unificación de cada cosa en un solo ámbito de su identidad, instituye la definición. Según la mutua presencia de las formas en las demás y que cada cosa es al mismo tiempo lo que es y participa del resto de las formas, el Intelecto instituye la prueba deductiva. Según el retorno de todas las cosas al Uno mismo y a sus principios, produce el arte de la reducción analítica. Aristóteles dice que hay una sola retórica y una sola técnica dialéctica, que puede usarse de dos maneras, para persuadir y para refutar, como uno quiera; pero Platón dice más certeramente que hay dos técnicas retóricas y dos técnicas dialécticas. Mientras que la oratoria es aduladora y sin arte y la denuncia en el *Gorgias*, la otra es el conocimiento de lo bueno y lo justo, y la alaba en el *Fedro*. Y rechaza la dialéctica de Aristóteles como erística, pero estima como parte de la filosofía la dialéctica que observa los principios de las entidades reales”.

La mención expresa al *Gorgias* y al *Fedro* indica una estructura programática específicamente dialéctica y retórica. La de Aristóteles es erística y propia para la disputa. En este sentido cabe recordar las alusiones de Siriano, maestro de Proclo, en su *Comentario a la Metafísica*, ya visto, donde consideraba a Aristóteles como demoníaco y las aporías sobre las ideas como problemas dialécticos para entrenar el intelecto del estudiante. La oratoria adulatoria se condena en el *Gorgias*, y la relativa a lo bueno y a lo justo se estudiará en el *Fedro*. El *Crátilo* está situado, no contiguamente, entre dichos diálogos. Además, los dos pasajes anteriores continúan la tradición plotiniana sobre los estudios dialécticos, anteriormente examinada por extenso, haciendo corresponder expresamente los órdenes del ser y los retornos con la división, definición, deducción y reducción, manteniendo así la estructura del programa de estudios basado en la dialéctica como ciencia ascensional para el conocimiento ontológico de los diversos órdenes de la realidad. Se observa en dichos pasajes como el modelo dialéctico comienza a cambiar. Ya no estamos ante la dialéctica que se aprendía en el estudio lógico de la etapa aristotélica, sino que ha comenzado a elevarse progresivamente. Recordemos como la deducción ya resultaba evidente para quienes tenían purificada el

alma, alejada de los efectos que producen las aguas del Leteo. Hay un fuerte componente analógico entre los métodos propiamente dialécticos y las operaciones ontológicas plotinianas de procesión, unificación, mutua inhesión y retorno.

Por último, el siguiente pasaje expone la utilidad del diálogo, explicitando que el arte dialéctico es aquello que deben aprender los alumnos:

“El presente diálogo nos hace comprender la corrección de los nombres y el que va a ser dialéctico, debe empezar por su estudio teórico. Mientras que Platón en el *Parménides* enseña todo el arte dialéctico, no de forma abstracta, sino aplicado al examen teórico de las entidades reales, aquí enseña la corrección de los nombres junto con el conocimiento científico de sus objetos reales. Platón quiere enseñar todos los primeros principios de las cosas y del arte dialéctico, en tanto que enseña los nombres junto con las cosas que nombran”<sup>356</sup>.

Los contenidos de aprendizaje quedan claros. El alumno debe aprender a conocer los nombres y el conocimiento científico que aportan sobre los entes que denominan. Además, también se incluyen los primeros principios de las cosas y del arte dialéctico en el sentido neoplatónico de la disciplina. El que va a ser dialéctico debe comenzar por aquí su estudio teórico. Dialéctico es, muy probablemente, la manera que tiene aquí Proclo de referirse al filósofo contemplativo como diferente del filósofo político. Sobre ambos tipos se ha hablado al examinar los comentarios al *Fedón*. Con este diálogo comienza, por tanto, el aprendizaje de las virtudes teóricas y contemplativas.

En suma, se aprecia una cuádruple vinculación de este diálogo con los elementos del plan de estudios. En primer lugar, por la dialéctica y su papel especial y privilegiado; segundo, con la dialéctica erística aristotélica, a la que supera por analogía en el ciclo de Platón; tercero, con las virtudes contemplativas, cuyo estudio inaugura; cuarto y último, con la teúrgia, mediante la corrección de los nombres divinos.

---

<sup>356</sup> *Ibid.* p. 12.



### 6.3.5. *Teeteto*.

Siguiendo la estructura del plan, a continuación viene el *Teeteto*. Si en el *Crátilo* comenzaba a conocerse la realidad a través de los nombres y su relación ontológica con las cosas, al *Teeteto* le correspondería el conocimiento de la realidad por las cosas mismas<sup>357</sup>. Sin embargo, nos encontramos con el primero de los diálogos del ciclo platónico del que no nos ha llegado ningún comentario, ni fragmento. Sin embargo, ya existía tradición de comentar el *Teeteto* en el medioplatonismo.

No obstante, sí queda constancia de su empleo en las escuelas, no sólo por los *Prolegomena*. Damascio lo menciona en la explicación de las virtudes de su *Comentario al Fedón*:

“Sobre estas están las virtudes contemplativas, que se dan cuando el alma se ha abandonado finalmente a sí misma, o más bien se ha unido con lo superior, no sólo por vía del conocimiento, tal y como el mundo parece pensar, sino también por vía del apetito. Es como si el alma aspirase a ser inteligencia en lugar de alma, y la inteligencia es a la vez cognición y apetito. Son contraparte de las virtudes políticas. La acción de estas se dirige a las inferiores y procede mediante la razón, mientras que las virtudes contemplativas se dirigen a lo superior y proceden por intelección. Platón trata sobre ellas en el *Teeteto*”<sup>358</sup>.

De modo que al menos queda claro que las virtudes que se conocían en el diálogo son las contemplativas, dirigidas a las cosas superiores y abandonando la vía discursiva a favor de la vía intuitiva. El texto remarca que vienen después de las catárticas. El *Teeteto* sería el diálogo donde se daría una explicación detallada de este tipo de virtudes, aunque el *Crátilo*, inmediatamente anterior, sería el primer diálogo contemplativo. Suponiendo que sería por ello un estudio de gran importancia, cabe preguntar cómo es que no ha sobrevivido ningún comentario ni alusión al mismo. En opinión de Tarrant, esto podría indicar que sobrevivió una exégesis de Jámblico que

<sup>357</sup> WESTERINK, L. G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 49.

<sup>358</sup> DAMASCIO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Op. Cit. p. 86.

sería la empleada en las escuelas, lo que motivaría que no se escribiera otra<sup>359</sup>. Esta argumentación, sin embargo, parece débil. Sabemos con certeza que Jámblico escribió comentarios a otros diálogos, sobre los que luego autores neoplatónicos posteriores escribieron los suyos propios. Más aún, conocemos fragmentos de los comentarios de Jámblico porque estos autores los refieren en sus propios comentarios. De modo que la pervivencia o no de un comentario de Jámblico sobre el *Teeteto* no habría sido ningún óbice para exégesis posteriores. Además, ni siquiera se conservan fragmentos de Jámblico sobre este texto, mientras que sí se conservan de otros diálogos sobre los que tampoco ha llegado ningún comentario —como *El Sofista*, que se analiza a continuación—<sup>360</sup>.

En cualquier caso, el *Teeteto* es citado con bastante frecuencia en otros comentarios para ilustrar algún aspecto de la correspondiente discusión. Gracias a estas citas, sabemos por el propio Proclo que escribió un comentario al *Teeteto*, que no ha sobrevivido: “Estas observaciones bastarán sobre el tema de las facultades del juicio. Las hemos tratado más ampliamente de modo claro en nuestro *Comentario al Teeteto*”<sup>361</sup>. Esta cita es doblemente interesante, porque no sólo muestra la existencia de un comentario de Proclo, sino que además apunta a uno de los posibles temas del mismo o al menos de sus utilidades: El examen de las facultades del juicio y del conocimiento. Así parece corroborarlo el contexto de las demás citas del *Teeteto* en el mismo comentario:

“Ahora que hemos determinado lo que significa conocimiento intuitivo, examinemos *logos*, tanto respecto a lo que es como de qué modo se conecta con el conocimiento intuitivo. El término *logos* aparece también en el *Teeteto*, y allí se usa de tres modos: como expresión del pensamiento, como el recorrido del objeto a través de sus elementos, y como lo que otorga la diferenciación de cada objeto en relación con los otros. Pero todas estas interpretaciones del término

<sup>359</sup> TARRANT H. «Platonist curricula and their influence». En: Remes P.; Slaveva-Griffin, S. (Eds.) *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Abingdon: Routledge, 2014. p. 23.

<sup>360</sup> Cf. DILLON, J. M. *In Fragmenta...* Op. Cit.

<sup>361</sup> PROCLO. *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. pp. 100-101.

tienen que ver con los procesos de composición y distinción, y no son adecuadas para la comprensión de lo siempre existente”<sup>362</sup>.

“Puesto que el papel del razonamiento discursivo es conocer las naturalezas esenciales y las causas de los objetos percibidos, pero el papel de la percepción sensorial no es conocer nada, ya que ha sido claramente demostrado en el *Teeteto* que la percepción sensorial ignora la naturaleza esencial y carece de información sobre la causa de lo que conoce”<sup>363</sup>.

A tenor de ambas citas, el comentario al *Teeteto* estaría dirigido a discernir los distintos grados del conocimiento. En las citas aparecen el *logos* o racionalidad y la percepción sensorial. El primero aporta conocimiento cierto, pero sólo limitado puesto que sólo permite conocer lo relativo a lo compuesto y distinto, relacionado todavía con lo múltiple, al menos en el grado del *Timeo*. En el *Parménides* se interpreta de manera distinta. La percepción sensorial es fuente de datos, pero no de conocimiento ni de información sobre las causas. Puesto que el tema del diálogo era el conocimiento de las cosas en relación con las potencias del alma, es comprensible que se tratase en profundidad el tema de los distintos tipos de conocimiento y sus correspondencias con las facultades del alma. La siguiente cita del *Comentario al Parménides* de Proclo apoyan esta interpretación: “También en el *Teeteto* habla de la opinión (*doxa*) como ser de algo, de lo que se deduce que lo que es no puede no ser objeto de opinión, y todo conocimiento es de algo y nunca de nada”<sup>364</sup>.

También la opinión debía de formar parte, obviamente, de los grados de conocimiento en el comentario de Proclo. Además:

“Pero aquí la Semejanza es monádica y la Desemejanza diádica. La primera deriva su carácter de lo superior; la otra brota de la Materia y la indefinición. Porque hay dos modos en los que una cosa puede ser desemejante a

---

<sup>362</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>363</sup> *Ibid.* p. 92.

<sup>364</sup> PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Op. Cit. p. 260.

sí misma o a cualquier otra, bien por naturaleza o por lo contrario a la naturaleza. Así, Teeteto es desemejante a Sócrates por naturaleza, ya que la naturaleza lo ha hecho así”<sup>365</sup>.

La referencia aquí está relacionada con un tipo de conocimiento relacionado con los principios de las cosas, remontándose ya a la unidad. Es probable que en el *Teeteto* se tratase esta cuestión de la desemejanza o diferencia, pero desde un grado de razonamiento inferior. La ventaja de estas citas es que proceden de comentarios a diálogos más avanzados en el curso platónico, de manera que puede hablar con más claridad acerca de lo que ya se ha tratado, en vez de apuntarlo simplemente.

Otra cuestión de importancia, sin duda, es el problema del mal y la ontología del mismo. Este tema, en general, era muy importante en la filosofía de Proclo:

“Porque la ignorancia es una privación de las cosas que tienen la facultad de conocer. Y él mismo declara en el *Teeteto* acerca de los males que es necesario para ellos que existan”<sup>366</sup>.

“Y en el *Teeteto*: “No, Teodoro, no es posible que el mal cese de existir ni que exista entre los dioses. Por necesidad rondan la naturaleza mortal y esta esfera” Ahora bien, si necesariamente en la esfera mortal el mal tiene su circulación, puede que no sea, para Platón al menos, un no-ser absoluto o que no esté separado de todas las cosas existentes”<sup>367</sup>.

El mal no puede tener un no-ser perfecto, ya que entonces no podría darse en el plano del ser manifestado. Se puede probar la importancia de este tema en el comentario de Proclo por una coincidencia un tanto accidental: “Se ha hablado de estos problemas difusamente en otras ocasiones, pero digamos también brevemente ahora, si parece,

---

<sup>365</sup> *Ibid.* p. 748.

<sup>366</sup> *Ibid.* p. 452.

<sup>367</sup> PROCLO. *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II. Op. Cit. p. 241.

respecto a la primera aporía, que el mal, ni de las obras de los dioses ni de ninguna otra causa principal encuentra un camino de acceso a los entes<sup>368</sup>.

Esta cita, según transmite un escolio al *Comentario sobre la República* (I. 37.23) de Proclo, es el punto de partida para el tema del tratamiento del mal en su perdido *Comentario sobre el Teeteto*. Esto refuerza lo antedicho sobre el mal como una de las utilidades del diálogo. Por último, es posible que el movimiento fuese otra de las enseñanzas del comentario perdido:

“Pero de hecho, tanto Sócrates cuando divide el movimiento en el *Teeteto*, y Parménides, en el presente caso, no omiten ninguna clase de movimiento, tratando en el primer caso los corpóreos y en el segundo todos, pero con junto a este par establece un grupo de diez movimientos en las *Leyes*<sup>369</sup>.

Resumiendo lo antedicho, las virtudes propias del diálogo serían las contemplativas, según Olimpiodoro. El tema, según los *Prolegomena*, es el conocimiento de las cosas, presumiblemente en relación con las facultades del alma. La utilidad del diálogo sería aprender qué grados del conocimiento se corresponden con cada grado del ser de las cosas, determinar la ontología del problema del mal y tratar los tipos de movimiento corpóreos, que servirían como anticipo del tratamiento del resto de los movimientos en el *Parménides*. Cabe suponer que la importancia del movimiento se vinculaba con los ya mencionados movimientos de retorno a lo inferior, a sí mismo y a lo superior.

### 6.3.6. El Sofista y El Político: dos casos especiales.

A continuación se observa un problema en la reconstrucción del plan de estudios. En los *Prolegomena* hay una laguna y faltan al menos dos diálogos entre el

<sup>368</sup> PROCLO. *Commento alla Repubblica di Platone*. Milán: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2004. p. 61.

<sup>369</sup> PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Op. Cit. pp. 512-513.

*Teeteto* y el *Fedro*<sup>370</sup>. Lo único que especifica el texto es que se trata de diálogos sobre la física y la naturaleza. Sin embargo, existe bastante unanimidad en la doctrina sobre su reconstrucción. Westerink<sup>371</sup> infiere que debe tratarse de *El Sofista* y *El político*, reconstrucción bastante convincente que también satisface a Festugière<sup>372</sup> y O'Meara<sup>373</sup>, entre otros.

Sobre *El sofista* hay un argumento interno a los *Prolegomena* y otro externo. El interno consiste en que justo después de exponer los diálogos platónicos del currículum, expone los métodos de instrucción empleados por Platón, citando ejemplo de los diálogos del currículum para ilustrar dichos métodos. Pues bien, entre ellos menciona lo siguiente: “El método de división se aplica al *Sofista*, donde dice, como ya se ha mencionado, que nada logrará escapar al método de la división, que le ha sido dado a la humanidad por Dios a través de Prometeo”<sup>374</sup>. En este sentido, parece bastante evidente que el *Sofista* debe pertenecer al currículum.

Además, hay un argumento externo, consistente en que tenemos noticia de comentarios escritos por Jámblico, Proclo y Olimpiodoro<sup>375</sup>. Del primero, subsiste un pequeño fragmento mencionado en los *Scholía*:

“El tema del presente diálogo, conforme al gran Jámblico, es el demiurgo sublunar. Este es hacedor de imágenes y purificador de las almas, separándolas siempre de los argumentos contrarios, capaz de producir el cambio y “cazador a sueldo de jóvenes ricos”, recibiendo almas llenas de principios racionales que descienden de arriba, tomando como pago el abandono de la vida de las cosas mortales conforme a los principios racionales.

Está limitado por el no-ser, envuelto en la creación de cosas materiales y abrazando la ‘mentira veraz’, la materia. Pone su mirada, sin embargo, en el ser real. Él es el ser de muchas cabezas, disponiendo muchas esencias y vidas, mediante las cuales produce la variedad de la generación. También es un

<sup>370</sup> Cf. WESTERINK L.G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 49.

<sup>371</sup> Cf. WESTERINK L.G. «Introduction» en *Prolegomena*. Op. Cit. pp. XXXVII-XL.

<sup>372</sup> Cf. FESTUGIÈRE A.J. «L'ordre de lecture...» Op. Cit. p.285.

<sup>373</sup> Cf. O'MEARA D. J. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 63.

<sup>374</sup> WESTERINK L.G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 51.

<sup>375</sup> WESTERINK L.G. «Introduction», en *Prolegomena* Op. Cit. pp. XXXVIII.

hechicero, dado que encanta las almas con los principios de la naturaleza, de modo que les sea difícil separarse del reino de la generación. El amor también es llamado hechicero y algunos también llaman mago a la naturaleza, por razón del sistema de simpatía y antipatía entre las cosas físicas. Aquí, por consiguiente, quiere enseñarnos al Sofista de múltiples formas, porque también el filósofo es un sofista en la medida en la que imita al Demiurgo celeste y al Demiurgo que preside sobre la generación.

El Arte de la división, de nuevo, imita la procesión de entidades desde el Uno, como el Demiurgo que preside sobre la generación sobre el Demiurgo celeste, por cuya razón también es un sofista. Y el sofista mismo, siendo un hombre, es llamado sofista por su imitación de las cosas mayores, por cuya razón el Sofista es llamado ‘de muchas cabezas’. El Extraño debe concebirse en el papel del Padre de los Demiurgos, supraceleste y trascendente, y sus oyentes como los pensamientos demiúrgicos, uno en el papel de Zeus, otro en el papel de un mensajero —como si dijéramos Hermes—, y un geómetra. Y dado que la creación procede de lo incompleto a lo completo, por esta razón el Extranjero primero trata con Teodoro, y después, en el proceso de volver sobre sí mismo, con Sócrates, que es análogo a Zeus”<sup>376</sup>.

Al menos un *skopos* del comentario ha sobrevivido, se trata del demiurgo sublunar, que dispone la materia. Por analogía, también es el filósofo, que purifica las almas mediante los argumentos contrarios, y aquí parece que se refiere a la fructuosidad del diálogo. En este mismo sentido cabría interpretar la mención al arte de la división, que refuerza el estudio de la dialéctica aplicada al ser, como ya se viene apuntando. Es un diálogo físico porque, además de tratar sobre la generación y la materia, también trata sobre el amor y la naturaleza, así como sobre la simpatía y antipatía entre las cosas. Esto es, en realidad, un sistema de magia, cosa que permite una mayor analogía entre el demiurgo y el filósofo. Por último, los personajes se reinterpretan, de modo que el diálogo transcurre en la mente del Dios supraceleste y trascendente, en su proceso de emanación y retorno. No obstante, puesto que, según Jámblico, el diálogo se centra en

---

<sup>376</sup> DILLON J.M. *In Fragmenta...* Op. Cit. pp. 90-91.

el proceso generador del demiurgo sublunar, no alcanza el carácter de un diálogo teológico, puesto reservado al *Parménides*.

Por otra parte, tenemos una mención de Proclo a su propio comentario (perdido) sobre *El sofista*:

“Otro tanto diremos en general sobre la comunión de las ideas en tanto que unificadas y diferencias, cada una de ellas en sí misma y en relación con las demás. Pero para una mejor comprensión de su mezcla y de su fracaso en mezclarse, sería mejor que nos refiriésemos a nuestra exégesis de *El Sofista*, donde el tema primario de Platón es la participación y no-participación de los tipos de ser”<sup>377</sup>.

En este pasaje, curiosamente, Proclo se aparta del *skopos* señalado por Jámblico. El tema primario del perdido comentario es la participación y no-participación de los tipos de ser, a diferencia del demiurgo sublunar de Jámblico. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, Proclo parece seguir a Jámblico en la siguiente cita: “Porque, como hemos aprendido en *El sofista*, primero de todo está el Uno, segundo está la Totalidad y tercero está el Todo”<sup>378</sup>. Esta triada parece referirse al Padre de los Demiurgos, el Demiurgo celeste y el Demiurgo que preside sobre la generación. Probablemente Proclo englobe el tema de Jámblico dentro del suyo, más general. En paralelo con el fragmento de Jámblico, Proclo también parece relacionar la dialéctica ontológica con *El sofista*: “Sócrates alaba claramente la dialéctica en *Filebo* como ‘la parte más pura del intelecto y del pensamiento’, y en *El sofista* se juzga que ‘le pertenece propiamente a quien filosofa pura y genuinamente’ y no debe comunicarse a los jóvenes, como dice en *La República*”<sup>379</sup>. La dialéctica es una fructuosidad del filósofo puro, contemplativo. Por eso esta dialéctica se aprende aquí, ya bastante avanzado el ciclo platónico, pues no debe comunicarse a los jóvenes. Además, encontramos un indicio que también apoya la inclusión de *El sofista* en el orden curricular de los diálogos. Tratando ampliamente acerca de la dialéctica en el párrafo aducido, Proclo ejecuta un orden descendente de citación semejante al que se apreció anteriormente en su *Comentario al Alcibiades I*.

<sup>377</sup> PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Op. Cit. p. 138.

<sup>378</sup> *Ibid.* p. 433.

<sup>379</sup> *Ibid.* p. 343.



Así, cita los *Oráculos*, el *Filebo*, *El Sofista*, *La República*, el *Teeteto* y el *Fedón*<sup>380</sup>. El orden de citación, así como el tratamiento temático del pasaje, es descendente, manteniendo la correlación con el currículum, salvo en el caso de *La república*, que es un tanto especial, como ya se ha dicho.

Lamentablemente, respecto a *El político* tenemos menos información todavía que sobre *El Sofista*. No queda constancia de ningún comentario neoplatónico sobre este diálogo, aunque es citado con cierta profusión, como veremos, por Proclo. Westerink lo incluye en la reconstrucción curricular basándose en un argumento externo, esto es, que dada la continuidad literaria y temática entre ambos diálogos, si está incluido *El sofista*, como parece, debe entonces ir seguido de *El político*. Esta reconstrucción es aceptada generalmente sin mucho problema, en términos idénticos a *El sofista*.

Todavía tenemos menos información que en el caso anterior, pero en apoyo de la tesis de Westerink, podemos aducir esta cita de Proclo:

“Lo que siempre permanece idéntico y en el mismo estado es propio sólo de la más divina de las cosas, como dice el Extranjero de Elea, y ‘permanecer fijo’ no es otra cosa que ‘ser siempre lo mismo y en el mismo estado’, como menciona respectivamente en *El Sofista* y en *El político*. Si, entonces, Sócrates dice que las Ideas ‘permanecen fijas’ y que lo que es ‘siempre lo mismo y en el mismo estado’ es definido en *El Político* como la más divina de las cosas, está claro que las Ideas entonces serán la más divina de las cosas, y no pensamientos de las almas, sino que trascienden todas las cosas”<sup>381</sup>.

*El político* aparece citado a continuación de *El sofista*, vinculados también por su relación de contenido. Por el tenor de la cita, cabe especular que el tema fuese la relación de las Ideas con lo divino, a través de la inmutabilidad que indica una participación en el Uno. En opinión de Van den Berg, la discusión del *Crátilo* se amplía a través de una serie de ejercicios dialécticos en *El sofista* y *El político*<sup>382</sup>. Por lo demás,

---

<sup>380</sup> *Idem*.

<sup>381</sup> *Ibid.* p. 266.

<sup>382</sup> VAN DEN BERG. Op. Cit. p. 9.

no abundan las citas directas, ni en los restantes comentarios de Proclo, ni en los demás neoplatónicos, por lo que poco más se puede decir sobre *El político*.

### 6.3.7. *Fedro*.

En esta serie de los diálogos contemplativos, es uno de los pocos sobre el que se conserva cierta información. Según los *Prolegomena*, se trata de un diálogo contemplativo y teológico, con lo que continúa el aprendizaje de las virtudes contemplativas. Tenemos noticia de un comentario de Jámblico y un comentario de Hermias (s.V d.C), alumno de Siriano y discípulo de Proclo, activo en la escuela de Alejandría. Hermias recoge unos apuntes de clase de Siriano. Dado que a su vez siguen con fidelidad la postura de Jámblico sobre el tema del diálogo, se procede directamente con su comentario:

“Sobre el tema.

Unos dicen que es sobre el amor, puesto que el principio y el final del diálogo proceden del discurso de Lisias contra el amor. Otros, sobre la retórica del discurso introductorio de Lisias y sobre el discurso socrático que lo refuta, porque no realiza correctamente la tarea retórica que prometió. Por esto también el fin es la verdadera retórica y el escrito sobre la belleza

Si se quiere dividir en secciones mayores, uno puede dividir el tema en las siguientes dos partes, una sobre el amor y otra sobre la retórica, esto es, sobre los dos movimientos del alma. El propio de amor, el movimiento hacia lo interno y el esfuerzo para ello; el propio de la retórica es la salida a lo externo y lo mundano, ya que es por los otros por lo que hablamos y dialogamos. De modo que podría decirse que el tema es sobre los principios del alma.

Hay otros muchos que establecen varios y diferentes temas. Unos hablan sobre el alma, debido a la inmortalidad (...) otros sobre el bien (...) por eso dicen que es teológico. Otros, sobre la primera belleza, debido a la palinodia sobre las ideas noéticas. Todos estos aclaran partes del diálogo y establecen el tema del diálogo completo sobre la base de estas, pero en realidad debería haber

un solo tema igualmente relevante a todas las partes, para que, como en el caso de un organismo vivo, pueda referirse a un solo principio. Por esta razón, Jámblico declaró que el tema es la belleza en todos los niveles, como expondremos después.

Entonces, no se debe establecer que hay varios temas, porque todo en el diálogo debe estar referido a un mismo fin, para que el diálogo pueda ser, por así decirlo, un ser vivo, ni tampoco se debería establecer el tema de todo el diálogo basándose en una parte, sino que se debe identificar un tema que abarque el diálogo como un todo. Y este es, simplificando, la belleza en todos los niveles”<sup>383</sup>.

El tema para Jámblico es la belleza en todos los niveles y Hermias lo sigue fielmente, lo que indica que en la escuela de Siriano había una transmisión más o menos directa del currículum jambliqueo, que de aquí pasa a Proclo y a Hermias. Sin embargo, es muy llamativa la amplia variedad de temas propuestos por otros comentaristas. Probablemente aluda a diversas tradiciones interpretativas en el neoplatonismo o quizá se refiera a comentaristas del medioplatonismo que no han llegado hasta nosotros. Tenemos el amor, la retórica, el alma, el bien y la belleza primera. Hermias declara que efectivamente, son temas de partes del diálogo, aunque el tema general bajo el que han de leerse sea el propuesto por Jámblico. Es muy interesante la tradición mencionada de leer el diálogo como un ser vivo, relacionada con la metodología dialógica de los *Prolegomena*, que consideraban que el diálogo reflejaba la variedad del mundo<sup>384</sup>. Hermias no especifica la utilidad del diálogo, por lo que bien podrían considerarse estos temas parciales como correspondientes a la utilidad, sobre todo teniendo en cuenta que la belleza aquí es un primer principio del ser que permea todas las cosas, así lo confirma Proclo: “La belleza da esplendor incluso a los cuerpos, (ya que, como dice Sócrates en el Fedro, a la belleza se le ha dado el papel de ser la más visible y tentadora de todas las Formas...)”<sup>385</sup>.

---

<sup>383</sup> HERMIAS DE ALEJANDRÍA. *In Platonis Phaedrum Scholia*. Paris: Librairie Émile Bouillon, Editeur, 1901, pp. 8-9.

<sup>384</sup> WESTERINK, L.G. *Prolegomena*. Op. Cit., pp. 28-31.

<sup>385</sup> PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Op. Cit. p. 175.

¿Por qué Hermias trata con tanta minuciosidad la multitud de temas establecidos por los comentaristas? No podemos saberlo con certeza, pero probablemente se deba a que el propio diálogo hace referencia a la importancia de saber establecer el tema adecuadamente, como atestigua Olimpiodoro: “En el *Fedro* se dice bien que es necesario para quién diserta sobre un asunto distinguir primero su tema y sólo entonces hacer una afirmación, porque si no procedes así, entonces necesariamente no tendrá una visión completa”<sup>386</sup>.

Por su parte, Proclo también declara conocer el comentario de Jámblico, lo que de nuevo atestigua la transmisión de Siriano: “El gran Jámblico, diciendo que el cielo es un orden de dioses inteligibles, que en algunos sitios identifica con el Demiurgo, toma la cúpula interior del cielo como el orden de la creación situada inmediatamente después, como si fuera una membrana cubriendo el cielo. Esto es lo que dice en su *Comentario sobre el Fedro*”<sup>387</sup>. Sin embargo, parece que incluso el propio Proclo pudo escribir un comentario, a juzgar por lo siguiente:

“El conocimiento divino también lo celebra Sócrates en el *Fedro*, cuando expone el ascenso de las almas universales a los órdenes intelectuales e inteligibles, y refiere que contemplan allí la Justicia misma y la Moderación misma y el Conocimiento mismo, uniéndose en esencia con el rango medio de estos dioses. Y aquí, también dice, está la Verdad, que procede de los inteligibles y brillan con una luz inteligible sobre las clases medianas de los dioses, y vincula el Conocimiento a la Verdad. Estas cosas las discutimos ampliamente mi profesor y yo en nuestras investigaciones sobre las inspiraciones divinas de Sócrates en el *Fedro*”<sup>388</sup>.

Dado que aparecen vinculados ambos comentarios, el de Siriano y el de Proclo, esto refuerza la capacidad de transmisión en la escuela de Siriano. Por otra parte, en el orden de ascenso estudiantil, parece que tenemos claro el paso siguiente. Si en *El sofista*

<sup>386</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Gorgias*. Op. Cit. pp. 71-72.

<sup>387</sup> DILLON, J.M. *In Fragmenta...* Op. Cit. p. 97.

<sup>388</sup> PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Op. Cit. pp. 295-296.

se aprendía acerca de los demiurgos o sobre la participación de las clases del ser, y en *El político*, se trataba —probablemente— la relación de las ideas con lo divino, aquí en el *Fedro* se investigan ya las ideas primeras mismas —la Belleza sobre todo, pero también el Conocimiento, la Verdad, la Justicia, la Moderación, etc., —.

### 6.3.8. *El banquete.*

El *Simposio* o *El banquete*, a pesar de su fama, es el diálogo sobre el que menos información tenemos dentro del currículum neoplatónico. No ha sobrevivido ningún comentario ni fragmento del mismo. Por los *Prolegomena* sabemos que es el penúltimo de los diálogos de las virtudes contemplativas y que su tema es teológico<sup>389</sup>. Sin embargo, hay un par de menciones con las que se podría intentar una reconstrucción del *skopos*. Thomas Taylor, basándose en Hostenius, menciona un comentario parcial de Proclo *Sobre el discurso de Diotima en El banquete de Platón, sobre la subsistencia de la Belleza*, mencionado en los escolios de un manuscrito del *Comentario sobre la República*<sup>390</sup>. Tarrant confirma también la existencia de este escolio<sup>391</sup>. Aunque el tema mencionado en este título se aviene bastante bien con la continuidad del orden temático del currículum. Si el *Fedro* trata sobre la belleza en general o a todos los niveles, *El banquete* la trataría en concreto sobre la subsistencia de la belleza en las cosas. Así parece apoyarlo esta mención del propio Proclo: “A veces [Platón] establece la ciencia teológica como el fin principal, como en el *Fedro* sobre la belleza inteligible y la participación de la belleza que penetra todas las cosas, y en *El Banquete* sobre el orden amatorio (*erotikes*)”<sup>392</sup>. La enseñanza de *El Banquete*, por tanto, estaría enfocada desde la perspectiva de la belleza, pero manifestada en las cosas concretas —subsistente en las cosas— y la relación entre las distintas subsistencias —el orden amatorio—. Esto se aviene bien con la estructura curricular de tratar primero un asunto en general y seguidamente de modo más específico.

<sup>389</sup> WESTERINK, L.G. *Prolegomena*. Loc. Cit. p. 48.

<sup>390</sup> TAYLOR, THOMAS. *The philosophical and mathematical commentaries of Proclus*. Vol.I. Londres: Thomas Taylor, Ed., 1792, p. 41.

<sup>391</sup> BALTZLY, D.; TARRANT, H. «General Introductions to the Commentary». En: Proclo. *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol.I. Nueva York: Cambridge University Press, 2007, p. 8.

<sup>392</sup> PROCLO. *On the Theology of Plato*. London: Thomas Taylor (Ed.), 1816, p. 20.

### 6.3.9. *Filebo*.

El *Filebo* es el último diálogo de las virtudes contemplativas. Por encima, sólo quedan el *Timeo* y el *Parménides*, que son la culminación del curso —y de todo el currículum filosófico—. Por eso quizá, los *Prolegomena* hablan aparte del *Alcibiades I* y del *Filebo* dándoles cierto carácter especial por ser el primero y el último de los diez diálogos básicos. El tema, según recogen los *Prolegomena*, es el Bien que está sobre todas las cosas, lo que supone una clara culminación<sup>393</sup>. Sin embargo, a diferencia del *Alcibiades I*, no se han conservado comentarios sobre este diálogo, a excepción de unos apuntes de clase atribuidos a Damascio. Sin embargo, gracias a estos apuntes sabemos que Jámblico también comentó el *Filebo*. En otro lugar, Damascio en la siguiente anécdota transmite la existencia de un comentario de Proclo:

“Marino: Se hizo cargo de la escuela filosófica de Proclo e instruyó a Isidoro el filósofo en la doctrina aristotélica. Durante la segunda visita de Isidoro a Atenas, después de la muerte de su común maestro, le mostró un prolijo comentario que había compuesto sobre el *Filebo* de Platón, instándole a leerlo críticamente para decirle si debería publicar el libro. Isidoro lo leyó cuidadosamente y sin ocultar lo que pensaba, pero al mismo tiempo sin decir una mala palabra, dijo que el comentario de su maestro sobre el diálogo era suficiente. Marino entendió lo que quería decir e inmediatamente quemó el libro”<sup>394</sup>.

Fuera de esta mención, nada más conocemos del comentario de Proclo (y evidentemente, tampoco del comentario de Marino). Los apuntes de Damascio, por su parte, abren la lección intentando fijar el *skopos*:

“El tema del diálogo, según algunos, es el placer, en cuya prueba citan el título y el hecho de que Sócrates mismo comienza proponiendo el placer como tema de la conversación, luego procede a discutir sobre esto, y en tercer lugar, termina con la conclusión explícita de que el placer no es la meta de la vida.

<sup>393</sup> WESTERINK, L.G. *Prolegomena*. Loc. Cit. p. 48

<sup>394</sup> DAMASCIO. *The Philosophical History*. Op. Cit. pp. 120-121.

Quienes se oponen a este punto de vista, argumentan que no puede ser el placer, porque si lo fuera, ¿qué necesidad habría de disquisiciones más profundas que el problema mismo? Como aquellas sobre el bien; sobre los dos principios, el límite y el infinito; sobre las tres mónadas que están ante la puerta del Bien, a saber, Belleza, Verdad y Proporción; sobre la Inteligencia y los métodos científicos de deducción y división; sobre la mezcla de estos con el placer; sobre el primer Bien, el segundo, el tercero, el cuarto, el quinto y el sexto.

En opinión de Pisiteo, pupilo de Teodoro de Asina, el diálogo trata sobre la Inteligencia, del mismo modo, dice, que el *Parménides* trata sobre el Bien. Por eso la discusión sobre una vida en la que el conocimiento y el placer están mezclados, porque la Inteligencia es también la primera mezcla.

No puede ser sobre la Inteligencia, porque la inteligencia se distingue del placer por oposición, mientras que la mezcla, que es la verdaderamente preferible, consta de ambos. Entonces, ¿por qué la conversación trataría sobre la inteligencia más que sobre el placer, cuando ambos se encuentran en el auténtico tema, la mezcla? Ni tampoco el *Parménides* trata solo sobre el Bien, sino más bien sobre la realidad<sup>395</sup>.

La introducción del tema recuerda mucho a la compleja introducción de Hermias sobre el *Fedro*. Damascio recoge aquí las desavenencias entre neoplatónicos sobre el tema, probablemente para justificar las suyas propias con Jámblico, a quien cita a continuación. Por lo pronto, descarta el placer y la inteligencia como temas principales. Además menciona a Pisiteo, del que no tenemos otra noticia que esta, y a Teodoro de Asina, que era discípulo de Jámblico. Existía, por tanto, cierta posibilidad de apartarse de algunas especificidades jambliqueas del currículum:

“El tema, conforme a Jámblico y la escuela de Siriano y Proclo, es la causa final del universo, esto es, el bien que permea todo; no obstante, con esta

---

<sup>395</sup> DAMASCIO. *Lectures on the Philebus*. Hockley: The Prometheus Trust, 2010, p.2.

restricción, que no es el Bien trascendente, sino el Bien que se manifiesta en las cosas existentes mismas, al que todas las cosas aspiran y que obtienen, siendo inalcanzable el Bien trascendente. Es verdad que Sócrates afirma que examina sólo el bien humano, pero refiere la cuestión al bien donde quiera que aparezca, esto es, en las inteligencias, en los dioses, subiendo hasta el primer principio, y en los grados más bajos de la existencia, bajando hasta la materia.

Nuestro profesor sugiere que el tema en discusión no es el bien que impregna todas las cosas, sino el que está presente en todos los animales, desde los divinos hasta los más bajos. Sócrates dice que el objetivo mixto de la vida consta de placer e inteligencia, por lo que lo limita a los seres con apetito y facultades cognitivas. Ahora bien, no hay conocimiento por encima de la inteligencia o por debajo de los animales irracionales (o si quieres, de las plantas, puesto que Platón les atribuye percepción sensorial). Y, de modo general, puesto que está en busca de un objetivo mixto, difícilmente puede dirigirse al bien simplemente, sino que debe ser un bien misto. Hay, por lo tanto, un bien simple, que es doble, a saber, el trascendente y el particular; pero no puede referirse aquí a ninguno de estos, puesto que el primero es inalcanzable y el segundo es inferior en rango y calidad al bien que es objeto de la investigación, como por ejemplo, el placer o la intelección. Hay dos clases de bienes mixtos, una restringida a los seres vivos; la otra, de un tipo más perfecto, también la comparten los no animales. El tema de Sócrates no versa sobre el último, porque no tiene carácter cognitivo aparente, sino sobre el bien que consta de inteligencia y placer, y ambos se dan en los seres naturalmente cognitivos y apetitivos”<sup>396</sup>.

Damascio — referido aquí como “Nuestro profesor”— confronta de nuevo dos tradiciones de enseñanza en las escuelas, la de Atenas y la de Alejandría. La distinción es muy semejante a la que se vio en el *Alcibiades I*. La escuela de Jámblico, Siriano y Proclo opta por un tema más general, el bien que impregna todo. Damascio, opta por una concreción del tema, el bien en los seres cognitivos y apetitivos, excluyendo el bien

---

<sup>396</sup> *Ibid.* p. 4.



de las cosas inanimadas, entre otras. Se confirma, por lo tanto, un doble funcionamiento académico en la enseñanza de este ciclo, con particularidades de exégesis curricular. Más aún, esta dualidad parece darse en el acercamiento mismo a la filosofía:

“Cada rama de la filosofía está representada con abundancia en este diálogo. Trata sobre teología y cuestiones sobre la inteligencia y el alma, pero también sobre ética y física, y en muchos pasajes sobre lógica formal.

¿Quién adopta la perspectiva más plausible, Porfirio que asigna el primer lugar a la vida guiada por la inteligencia, o Jámblico que prefiere la vida que combina la inteligencia y el placer? De hecho, no disienten en realidad, porque Porfirio entiende por inteligencia su grado más perfecto y por placer el del tipo irracional, mientras que Jámblico se refiere al placer inherente a la inteligencia y, cuando habla de inteligencia, sólo se refiere a la cualidad cognitiva, como Platón. Porfirio, por consiguiente, prefiere el modo de vida combinado, es decir, la vida contemplativa que se deleita en sí misma y que es previa, aunque no menor en sus actividades imperturbables, pero la llama vida intelectual por su característica predominante”<sup>397</sup>.

En primer lugar, el diálogo actúa como un compendio de todo lo visto hasta ahora: lógica, ética, física, el alma, la inteligencia y teología. Se aprecia el paralelo con el *Alcibiades I*, si este, por ser el primero, tenía en sí de modo seminal todo el plan de estudios posterior, el *Filebo*, por ser el último de los diez primeros, recoge todo lo visto hasta ahora.

En segundo lugar, la mencionada dualidad entre escuelas se confronta aquí en sus mismas raíces: Porfirio y Jámblico. Cabe recordar que Damascio cita la tradición porfiriana con habitualidad, por estar relacionada con su reforma. Porfirio opta por la inteligencia y Jámblico por la mezcla de esta con el placer. No se sabe de dónde extrae Proclo esta información. Puede tratarse de una enseñanza oral en las escuelas, ciertamente, pero parece más probable que se trate de una enseñanza escrita en forma de

---

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 6.

comentarios. Esto es muy importante, porque en este último caso, ya Porfirio habría comentado también el *Filebo*. Por último, Damascio intenta conciliar, basándose en la convergencia de significados, estas dos vertientes. A pesar de las divergencias entre las escuelas neoplatónicas, predomina la tendencia concordista y conciliadora, tal y como, desde la escuela opuesta y concordando a Proclo y Damascio, se vio en Olimpiodoro.

Por último, aunque no se explicita, la utilidad del diálogo es evidente. El conocimiento de las cosas mediante las virtudes teóricas ha alcanzado su culmen, que es el conocimiento del Bien mismo. Por encima de este, sólo restan los diálogos referentes al Bien inefable, apofático e inalcanzable.

### 6.3.10. *Timeo*.

Con el *Timeo* se inicia la parte final del currículum platónico. De hecho, los dos últimos diálogos, el *Timeo* y el *Parménides*, son una subsección dentro del plan de estudios. Los *Prolegomena* distinguen estos diálogos de los diez anteriores, calificándolos como diálogos perfectos, que se estudian después de los otros diez<sup>398</sup>. Porfirio, Jámblico, Proclo y Damascio lo comentaron. Nos han llegado fragmentos del comentario de Jámblico y ha sobrevivido prácticamente entero el comentario de Proclo, profuso y voluminoso, cosa que indica el estudio detenido que se hacía del diálogo.

#### A) Jámblico.

Conocemos los fragmentos del comentario de Jámblico porque Proclo los cita con suma frecuencia a lo largo de su propio comentario. De entre todos los fragmentos exegéticos, el que más información curricular aporta es el siguiente: “En verdad dice el divino Jámblico que toda la teoría de Platón se contiene en estos dos diálogos, el *Timeo* y el *Parménides*, porque todo el tratamiento filosófico de las cosas en el cosmos y sobre el cosmos tiene su culminación en estos, y ningún nivel de los seres queda sin investigar”<sup>399</sup>. Se expone de modo sintético el tema de investigación que Jámblico atribuía a los dos últimos diálogos: el estudio de las cosas en el cosmos, que se

<sup>398</sup> WESTERINK L.G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 49.

<sup>399</sup> DILLON, J.M. *In fragmenta...* Op.Cit. p. 106.

corresponde con el *Timeo*, y el estudio de las cosas sobre el cosmos, que se corresponde con el *Parménides*.

También Simplicio menciona en su *Comentario a la Física* la existencia de un comentario de Jámblico sobre el *Timeo*<sup>400</sup>.

#### B) Proclo.

A simple vista, llama la atención la exégesis maximalista de Proclo sobre el diálogo, lo que contrasta con la longitud de otros comentarios. Esto se aprecia también en todas sus secciones, pues la misma descripción del *skopos* —que es la que nos interesa—, es también anormalmente larga:

“Me parece deslumbrantemente claro para todos quienes no están completamente ciegos a los estudios serios, que el objetivo del *Timeo* platónico está firmemente establecido sobre la totalidad de la investigación física e involucra el estudio del Todo, tratando esto desde principio a fin. De hecho, la obra propia de *Timeo* Pitagórico lleva por título *Sobre la naturaleza*, al estilo pitagórico. Esta fue, en palabras del silógrafo, de la que partió Platón cuando comenzó a escribir el *Timeo*. Empleamos esta obra como introducción a nuestro comentario, para que fuéramos capaces de saber cuáles de las afirmaciones del *Timeo* de Platón son las mismas, cuáles son añadidas y cuáles están en desacuerdo con las del otro, llamando la atención sobre los motivos de la desavenencia. El diálogo completo, en toda su entera longitud, tiene la investigación física como tema, examinando los mismos asuntos simultáneamente en imágenes y paradigmas, en el todo y en sus partes. Está repleto de las más elevadas reglas de la teoría física, abordando los simples en aras de los compuestos, las partes en aras del todo, y las imágenes en aras de sus originales, sin dejar ninguna de las causas originarias de la naturaleza fuera del alcance de la investigación.

---

<sup>400</sup> *Ibid.* p. 203.

Los más agudos de entre nosotros observan a continuación que el diálogo se acomoda adecuadamente con un propósito semejante, y que Platón, preservando el carácter pitagórico del estudio de la naturaleza, ha afinado la enseñanza recibida. Porque la investigación física, por decirlo brevemente, se divide en tres partes. Una parte se ocupa de la materia y las causas materiales; la siguiente incluye la investigación de la forma, y revela que esta es más propiamente una causa; la tercera parte demuestra que estas no tienen el *logos* de las causas —más bien tienen el *logos* de requisitos suplementarios—, postulando que las causas, en el sentido estricto de acontecimientos naturales, son diferentes: productiva, paradigmática, final.

La mayoría de los físicos antes de Platón han dedicado tiempo a la materia, unos afirmando que una cosa es el substrato, otros que es algo más. Incluso Anaxágoras, que parece haber visto que el intelecto es el responsable de los acontecimientos, ‘mientras el resto están inactivos’ no hace uso del intelecto en sus explicaciones, sino que sostiene que diversas clases de éter y aire son las responsables de los eventos, como Sócrates dice en el *Fedón*. Quienes han dirigido esta facción después de Platón, no todo ellos, sino los más exactos, creyeron que el físico debe estudiar también la forma junto con la materia, poniendo los orígenes de los cuerpos en materia y forma. Aunque pueden hacer también mención de la causa productiva, como cuando afirman que la naturaleza es el origen del movimiento, sin embargo la privan de cualquier papel vigoroso o estrictamente productivo, porque no creen que esta causa englobe las razones de las cosas creadas mediante esta, sino que permite que muchas cosas sucedan espontáneamente. Esto se añade a su incapacidad de afirmar la prioridad de una causa productiva para explicar todos los fenómenos físicos, sino sólo de aquellos que están envueltos en la generación. De aquí que yerren en advertir que están atribuyendo toda la complejidad de los cielos a la generación espontánea, o en afirmar que algo corporal puede ser autoproduktivo.

Platón sigue a los pitagóricos, su enseñanza incluye los requisitos suplementarios de las cosas naturales, el receptáculo y la forma materializada, que son subsiguientes a las causas estrictas en el proceso de generación, pero

previamente a esto, investiga las causas primeras: la que crea, el paradigma y el fin. Por esta razón pone sobre todo:

El intelecto demiúrgico,

la causa inteligible en la que está preestablecido el todo,

y el bien, que está delante del creador como objeto de deseo.

Ya que lo que es movido por otro depende de la potencia que lo mueve, evidentemente no puede generarse a sí mismo naturalmente, ni completarse, ni preservarse. Todas estas acciones necesitan la causa productiva que mantenga su integridad. Esto quiere decir que los requisitos suplementarios de las cosas físicas deben depender de las causas verdaderas:

*Por la cual se produce una cosa,*

*En relación a la cual ha sido modelada por el padre de todo,*

*Y por razón de la cual ha venido a ser.*

Así sucede con la razón que Platón investigó y enseñó con detalle sobre estas tres, más las dos restantes, forma y materia, que dependen de estas. Este orden cósmico no es el mismo que el orden inteligible o intelectual, que están arraigados en las formas puras, sino que hay una parte que actúa como estructura y forma, y otra parte que actúa como substrato. Sin embargo, esto puede investigarse en otra ocasión.

Que Platón, con buen criterio, atribuyó la creación cósmica a todas estas causas es evidente de lo antedicho. Ya que si estuviese hablando sobre los dioses inteligibles, sólo estaría indicando que el bien fue su causa, tal y como el número inteligible deriva sólo de su causa. Si estuviera hablando sobre los dioses intelectivos, entonces habría puesto el bien y lo inteligible como su causa, ya que la pluralidad intelectual procede de las hénadas inteligibles y de la fuente simple de las realidades. Si estuviera hablando sobre el nivel hipercósmico, entonces las produciría de la creación intelectual y universal, además de los dioses inteligibles y de la causa del conjunto, porque esto, de manera primaria, inefable e inconcebible, es la base de todo lo que las cosas secundarias generan. Sin embargo, ya que habla sobre las cosas inmanentes y sobre el cosmos en su

totalidad, coloca tanto la materia como la forma que entra en ella desde los dioses hipercósmicos, lo vincula al proceso creador entero, lo asimila con el animal inteligible y lo declara como un dios por su participación en el bien. De este modo lleva todo el cosmos a su acabamiento como un dios inteligente y animado. Así, hemos identificado y descrito el *skopos* al que, según creemos, se dirige el *Timeo*<sup>401</sup>.

Conviene destacar varios aspectos de este prolijo párrafo. Primero, el tema del diálogo es claramente físico. Sin embargo, es extraordinariamente amplio porque trata sobre el cosmos completo como un todo y también sobre cada una de sus partes ontológicas. Es interesante el primer criterio exegético que declara Proclo, esto es, el examen contrastado del tratado pitagórico *Sobre la naturaleza* del propio Timeo, para ver las semejanzas y diferencias con el texto de Platón. Según dice, lo emplea como introducción a su comentario, de manera que es verosímil que el texto pitagórico se hubiese explicado en clase a los alumnos o que al menos estos lo hubiesen leído. A continuación, examina las causas del cosmos que se aprehenden en el diálogo: materia, forma, productiva, paradigmática y final. Las dos primeras, propiamente, no son causas, sino requisitos suplementarios para las causas propiamente dichas. Sin embargo, dada la importancia de la materia y la forma para comprender el cosmos, Proclo las atribuye también al estudio platónico. Probablemente, esto sea influencia de los estudios del ciclo aristotélico, que inevitablemente inciden sobre la distinción hilemórfica. Por otra parte, Proclo identifica las causas productiva, paradigmática y final con la distinción básica de sus sistema de triples y procedencias, esto es, los dioses inteligibles, los intelectivos y lo hipercósmico, con lo cual la disposición del cosmos se convierte en vehículo para la enseñanza del propio Proclo. La consideración del cosmos como un todo conlleva el estudio de la totalidad con su orden de despliegue y procesiones. Esto, sumado a la consideración del cosmos como dios inteligente y animado en cuanto que participa de este proceso emanativo, son los objetivos curriculares.

Además, en este comentario aparece algo que no se observa en ningún otro. Proclo dedica una sección concreta a tratar la relación que hay entre el *Timeo* y el

---

<sup>401</sup> PROCLO. *Commentary in Plato's Timaeus*. Vol.I. Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 91-94.

*Parménides*. Se ha visto en los anteriores diálogos como los comentarios, en ocasiones, examinan el orden de estudio del diálogo, bien en relación con los diálogos anteriores, bien respecto al orden de las virtudes. Pues bien, aquí se examina la importancia del estudio del *Timeo* en relación con el diálogo siguiente:

“Ahora que hemos explicado lo que es la naturaleza conforme a Platón, una substancia no corpórea inseparable de los cuerpos, que posee sus principios formales pero es incapaz de ver en sí misma, y ahora que queda claro que el diálogo es físico al enseñar sobre la creación cósmica completa, sería apropiado añadir aquí lo que se sigue directamente de esto. Dado que toda la filosofía se divide en estudio de los inteligibles y estudio de los inmanentes —muy adecuadamente, ya que el cosmos mismo es doble, cosmos inteligible y cosmos sensible, como dirá Platón—, el *Parménides* se ocupa del tratar los inteligibles y el *Timeo* los sensibles. Aquél nos enseña los órdenes divinos y este la procesión de los seres en el cosmos. Pero ni el primero deja completamente de lado el estudio de las cosas en el Todo, ni el último deja de estudiar los inteligibles, porque los sensibles también están presentes paradigmáticamente en los inteligibles, mientras que los inteligibles están presentes icónicamente en los sensibles. Aunque uno dedique más tiempo a la física y el otro a la teología, como corresponde a los varones de quienes reciben su nombre, ya que *Timeo* escribió un libro semejante sobre el universo y también *Parménides* uno sobre lo verdaderamente real. De modo que es adecuado que el divino Jámblico diga que toda la investigación de Platón se contiene en estos dos diálogos, el *Timeo* y el *Parménides*. Porque todo su tratamiento de las cosas encósmicas e hipercósmicas tiene como objeto lo que es mejor de ellas, y no queda sin investigar ningún nivel de la realidad. Es obvio para quienes no leen a Platón como diletantes que el modo en que se tratan las cosas en el *Timeo* es muy semejante al del *Parménides*. Así como el *Timeo* hace al primer demiurgo responsable de todas las cosas, también el *Parménides* vincula la procedencia de todas las entidades con el Uno. Y mientras que el primero enseña cómo todas las cosas participan de la providencia del creador, el último enseña cómo las cosas existentes participan de la existencia substantiva unitaria.

Además, como el *Timeo* previamente a tratar la naturaleza estudia las cosas inmanentes mediante las imágenes, también el *Parménides* investiga las formas inmateriales previamente a su teología. Esto se debe a que alguien sólo debe llegar a la valoración del universo después de haber sido entrado en la discusión de la mejor constitución, mientras que sólo después de concurrir a los problemas relativos a las formas, debería ser conducido al estudio místico de las hénadas<sup>402</sup>.

La singularidad del pasaje y el hecho de que se pongan en relación las temáticas de los dos diálogos, indica la estrecha vinculación que existía entre ambos en el currículum. Expresa claramente el motivo: la dupla estudio de los inteligibles y estudio de los inmanentes es, en realidad, el estudio de toda la filosofía. En los dos diálogos finales se recoge condensada la totalidad de los estudios anteriores, al igual que ocurría también con el *Alcibiades I* y el *Filebo*. El *Parménides* trata los inteligibles y el *Timeo* los sensibles, aunque están mutuamente imbricados. Esta mutua imbricación intenta reflejar el orden mismo del cosmos, donde ambas sustancias están mutuamente relacionadas. Esto concuerda con el principal de los criterios exegéticos visto en los *Prolegomena*, sobre el reflejo del mundo en la dialéctica sostenida en los diálogos<sup>403</sup>. Esta mutua imbricación se da mediante la presencia paradigmática de las cosas sensibles en las inteligibles y mediante la presencia icónica de las cosas inteligibles en las sensibles. Gracias a esto podemos entender la alusión que hacía Proclo tratando el *skopos* del diálogo, cuando indica que Platón trata las cosas en el *Timeo* mediante imágenes y paradigmas. Por otra parte, Proclo señala una semejanza temática entre ambos textos. El *Timeo* trata sobre el primer demiurgo y la procedencia de las cosas; el *Parménides* trata sobre el Uno mismo y la participación de las cosas múltiples en el Uno. De mismo modo, la mutua interrelación entre los inteligibles y los sensibles recuerda a la noción del microcosmos, fundamental para la comprensión del papel curricular del *Alcibiades I* o del *Gorgias*, porque al fin y al cabo la relación entre inteligibles e inteligibles es también la misma que entre microcosmos y macrocosmos.

---

<sup>402</sup> *Ibid.* pp. 107-108.

<sup>403</sup> WESTERINK L.G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 28.



Además, la alusión a Jámblico indica que la consideración especial de este par de diálogos se mantenía ya desde el principio del plan de estudios. No en vano el *Timeo* es probablemente el único diálogo al que Porfirio escribió un comentario expreso, lo que indicaría una antigüedad aún mayor de esta tradición, pues Porfirio fue maestro de Jámblico.

Por otra parte, Proclo declara cual es el culmen de toda filosofía, el estudio místico de las hénadas. Esto tiene una vinculación clara con el *Parménides*, como se verá más adelante, pues Proclo centra buena parte de su comentario sobre el mismo en el análisis de las hénadas. Sin embargo, es muy posible que esto se haya escrito también en previsión a los estudios teúrgicos, para acostumar a los alumnos al manejo de los conceptos y el vocabulario correspondiente.

Pero quizá el aspecto más relevante, curricularmente hablando, del pasaje citado es que se trata de una introducción al estudio de los dos últimos diálogos. Probablemente está concebida como una introducción para los estudiantes del subciclo de los dos últimos diálogos. Podría decirse que sirve de presentación del curso. La necesidad de precisar exactamente qué es lo que se estudia en estos dos diálogos es tan importante, que más adelante —insertándolo en el comentario de manera un tanto forzada, como hace notar Festugière<sup>404</sup>— vuelve a repetirlo de modo condensado:

“Es posible transportarnos hasta la variada y singular vida del cosmos y observar la diferencia entre el *Parménides* y este diálogo. Ambos transcurren en las Panateneas, el primero en las mayores y el segundo en las menores, porque las Panateneas menores se celebraban al mismo tiempo que las Bendideas. Razonablemente, porque mientras que la creación asociada con Atenea es doble —universal y particular, hipercósmica y cósmica, inteligible y sensible—, el primer diálogo trata las creaciones trascendentes, desvelando las series inteligibles de los dioses, mientras que el último trata con las inferiores, comunicando las potencias de los dioses al área cósmica”<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> FESTUGIÈRE A.J. «L'ordre de lecture...» Op. Cit. p. 293.

<sup>405</sup> PROCLO. *Commentary in Plato's Timaeus*. Vol. I. Op. Cit. pp. 178-179.

Sin embargo, no pensamos que se trate de una simple repetición de la preeminencia de un diálogo sobre el otro, como piensa Festugière. Antes bien, mientras que en el primer pasaje Proclo subrayaba las semejanzas entre ambos diálogos, en este pasaje subraya las diferencias, además desde una perspectiva más concretamente teológica, como denota la mención a las series inteligibles trascendentes y las series inferiores que comunican estas al mundo.

### 6.3.11. Parménides.

Sobre el último diálogo, escribieron comentarios Porfirio<sup>406</sup>, Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio. Estos dos últimos han sobrevivido más o menos completos.

#### A) Jámblico.

El siguiente testimonio de Siriano establece la existencia de un comentario de Jámblico. Sin embargo, ni en este fragmento ni en los otros conservados ha llegado el planteamiento del tema ni el del orden:

“Aristóteles plantea aquí la misma cuestión que Parménides y sus seguidores solían plantear, la de qué cosas tienen formas y cuáles no. El divino Jámblico entra en detalle sobre este asunto en su *Comentario al Parménides*, y Plotino lo discute en su ensayo *Sobre el Intelecto, las Ideas y el Ser*. Haciendo un breve resumen, podemos decir que no se debe postular formas de los objetos artificiales (Aristóteles está aquí en lo correcto al desechar la noción de una casa aparte de la multitud de las casas individuales), ni formas de individuos. Decimos que en el reino inteligible existen paradigmas eternos de todas las clases de cosas creadas y de las cosas que pertenecen al universo como un todo y

---

<sup>406</sup> Sin embargo, su atribución es más que dudosa porque los fragmentos preservados son anónimos. Para su atribución a Porfirio, cf. HADOT, P. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études augustiniennes, 1968, pp. 102-146. Para su adscripción anterior a Plotino, cf. BECHTLE, G. (ed.) *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Bern: Verlag Paul Haupt, 1999.

de los principios racionales inmatrimales del alma, que los ha producido y vigila su continua existencia”<sup>407</sup>.

Sin embargo, sí que podemos suponer que se recoge una de las utilidades principales del diálogo: el conocimiento de las formas o Ideas. Concretamente, aquí se trata la teoría de la existencia paradigmática de los sensibles en los inteligibles. Recordemos que Proclo, sostenía que sólo el que conoce ampliamente las formas puede aprender lo relativo a las hénadas divinas. Si suponemos que la escuela de Proclo preserva la tradición de Jámblico—lo que casi siempre ocurre, según se ha visto anteriormente—, entonces en el pasaje citado, estaría instruyendo sobre el conocimiento de las formas, previo al tránsito al conocimiento superior, que se aprendería, bien al final del mismo *Parménides*, bien en los estudios teúrgicos.

#### B) Proclo.

El comentario de Proclo sobre el *Parménides* es tan poco convencional como el comentario sobre el *Timeo*. La obra comienza con una invocación de Proclo a los dioses para que iluminen su intelecto con el propósito de que “todos los órdenes del ser divino me ayuden a prepararme plenamente para participar en esta visión mística y sumamente iluminadora que Platón nos revela en el *Parménides* con una profundidad apropiada a su tema”<sup>408</sup>. Luego la obra no es simplemente teológica, sino que es un texto místico y revelado que Proclo aborda desde una concepción cuasi-religiosa. Según se ha ido viendo, a la hora de exponer un diálogo, por lo general se le hace participar de los diálogos colaterales, que es lo mismo que decir que se le hace participar de las virtudes colaterales, de la continuidad temática, etc. Que Proclo considere el *Parménides* como una revelación divina indica dos cosas: 1) es la cúspide del plan de estudios platónico; 2) Precisamente por esto participa de las características de la teúrgia, que son los estudios posteriores.

Siguiendo la estructura tradicional, dedica una sección al tema:

---

<sup>407</sup> DILLON, J.M. *In Fragmenta...* Op. Cit. p. 206.

<sup>408</sup> PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Loc. Cit. pp. 19-20.

“Después de estos preliminares, queda la necesidad de hallar el tema del diálogo y ver cómo todos estos elementos se relacionan con el mismo tema, como revelado por nuestra discusión. Todo lo que se ha dicho ha sido a modo de prefacio al diálogo y desde la perspectiva de la teoría de las Ideas, de las cuales algunos de nuestros predecesores, como he dicho, le dieron su título. Dado que como debemos proceder elevándonos desde las apariencias sensibles hasta la causa inteligibles, también debemos ascender de las circunstancias supuestas en este diálogo hasta el único propósito y fin de todo el tratado”<sup>409</sup>.

A continuación, expone una larguísima serie de opiniones sobre el tema del diálogo sostenidas por autores neoplatónicos anteriores. Básicamente, puede resumirse en cuatro vertientes: es polémico y se trata de un ejercicio aporético de Platón; es polémico y se trata de un entrenamiento en los ejercicios dialécticos; es metafísico y trata sobre el ser y la substancia; es metafísico y trata sobre el Uno en el sentido parmenideo. A continuación, opta por el fijar el tema según la tradición escolástica heredada de su maestro Siriano:

“Estas son las diferencias de opinión entre los antiguos respecto al propósito del *Parménides*. Ahora debemos decir lo que nuestro maestro añadió a sus interpretaciones. Está de acuerdo con aquellos de nuestros predecesores que pensaban que el propósito del diálogo es metafísico y desecha la idea de que es un diálogo polémico como implausible. (...) Considerando que este sea el propósito del diálogo, nuestro maestro negaba que tratase sobre el ser o sobre los seres reales únicamente. Admitía que trataba sobre todas las cosas, pero insistía en añadir: “En tanto que todas las cosas son descendencia de una causa y dependientes de esta causa universal” y más aún, si podemos expresar nuestra propia opinión, en tanto que todas las cosas están deificadas, porque cada cosa, incluso el grado más bajo del ser que se puede mencionar, se hace dios participando en la unidad conforme a su rango. Ya que si Dios y el Uno son lo

---

<sup>409</sup> *Ibid.* pp. 28-29.

mismo porque no hay nada mayor que Dios y nada mayor que el Uno, entonces estar unificado es lo mismo que estar deificado, tal y como si el Sol y Dios fueran lo mismo, estar iluminado sería lo mismo que estar deificado, porque el Uno da unidad y el Sol da luz. Así, igual que Timeo no investiga la naturaleza al modo habitual del naturalista, sino en cuanto que todas las cosas reciben su ordenación cósmica del Demiurgo, también Parménides, podemos decir, al realizar la investigación sobre los seres, examina estos seres en tanto que derivan del Uno. Este Uno, podemos decir, existe más en los dioses que en los seres que vienen después de los dioses. En un caso, es autosuficiente, pero no como un substrato. En el primer caso, el Uno verdaderamente es, mientras que el último existe como un carácter de algo. Cada forma, cada alma, cada cuerpo participa en alguna unidad, pero esta unidad no es ya un dios, aunque si se me permite decirlo, es una imagen de dios, una semilla divina —como la forma es una semejanza del ser, el conocimiento una semejanza del intelecto, incluso en la más baja de las cosas, y la automoción es una imagen del alma—<sup>410</sup>.

El tema queda establecido por partida doble. Para Siriano, trata sobre todas las cosas en cuanto que se relacionan con el Uno y proceden del Uno. Proclo añade que esta procedencia del Uno es ya una divinización. Además, las cosas sensibles son representación de los inteligibles, concretamente del ser, del intelecto y del alma. Esta triple estructura es propia de la filosofía de Proclo y está relacionada con el tratamiento de las hénadas divinas, que es otro de los temas tratados en el comentario.

### C) Damascio.

El comentario de Damascio depende de una discusión sobre crítica textual, básicamente consistente en si el *Comentario al Parménides* es el mismo texto que su obra *Problemas y soluciones sobre los primeros principios*. La historiografía tradicional tendía a identificarlo y la más contemporánea tiende a diferenciarlos <sup>411</sup>.

---

<sup>410</sup> *Ibid.* pp. 35-37.

<sup>411</sup> Para un examen más detallado de la cuestión, como partidarios de un texto unitario Cf. CHAIGNET, A. (ed.) *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les premières principes. Vol.II.* París:

Independientemente de que se trate de un solo texto o de dos, es evidente que recoge las enseñanzas de Damascio sobre el *Parménides*. Sin embargo, esto no simplifica la cuestión, porque no parece establecer el *skopos*, según la costumbre de los comentarios, sino que comenta directamente las hipótesis de la parte final del diálogo<sup>412</sup>. El análisis, sin embargo, lo estructura en torno a la procesión de las tríadas inteligibles, las tríadas inteligibles e intelectivas y los dioses intelectivos, por lo que parece que concuerda con Proclo en el carácter teológico superior del diálogo. Parece bastante verosímil que Damascio estructura la enseñanza del *Parménides* en torno a la procesión de los seres divinos desde el Uno y su relación con dicha unidad. En el *Tratado sobre los primeros principios* es donde aparece la parte más semejante al establecimiento de un tema, siquiera de modo indirecto:

“Lo unificado es una cosa, lo Uno es otra, como Platón enseña y el sentido común establece. Lo unificado es lo que ha llegado a ser sujeto del Uno, aunque el Uno en sí mismo trasciende lo unificado, aunque lo unificado no está completamente separado del Uno, puesto que lo unificado participa de lo Uno. Por consiguiente, se sigue que hay algo que se obtiene en el medio de su dualidad, como si fuera una unión entre extremos, esto es y puesto en orden: lo unificado, la relación, el Uno, y más allá del Uno habrá un único principio, lo Inefable. Los así llamados dos son lo Uno y la relación, que es lo mismo que la potencia (porque la potencia es la primera de todas las relaciones). El tercer elemento es el intelecto o como quiera que llamemos al ser. Esta demostración la han escrito tanto Siriano como Proclo en sus comentarios sobre el *Parménides*”<sup>413</sup>.

---

Ernest Leroux, éditeur, 1898, p.138, nota 2.; «Avertissement» en *Vol.III*, pp. I-III; RUELLE, CH. EM. *Le philosophe Damascius. Etude sur sa vie et ses ouvrages*. París: Librairie Académique - Didier & Co, 1861. Como partidarios de un texto diferente, Cf. WESTERINK, L.G.; SEGONDS, A.P. «Introduction» en *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. Tome I*. París: Les Belles Letres, 1997.

<sup>412</sup> De hecho, Westerink (vid. supra. nota anterior) titula la obra *Sur le Parménide de Platon apories et solutions, développées parallèlement aux commentaires du philosophe sur ce dialogue*, lo que puede indicar un comentario más específico o un comentario al comentario. No es fácil de comprobar, dado que no habría llegado el comienzo del comentario.

<sup>413</sup> DAMASCIO. *Problems and solutions concerning first principles*. Op. Cit. pp. 172-173.

En principio, Damascio conoce —y probablemente— siga los comentarios de Siriano y Proclo. El tema de este pasaje es el Uno y la relación de las cosas con este mediante la participación en la unidad, que así expresado, sigue bastante fielmente el *skopos* de Proclo para el diálogo. Incluso lo estructura siguiendo un modelo ascendente: 1) Lo unificado. 2) La relación. 3) Uno 4) Inefable. Esto se corresponde con la pregunta que abre el libro, que probablemente sirve para indicar el tema: “¿Está el llamado el principio uno de todas las cosas más allá de todas las cosas o es uno entre todas las cosas, como si fuera la cima de la que proceden? ¿Y cuando decimos todas las cosas, están con el primer principio, o después de este y proceden de él?”<sup>414</sup>.

Y de modo semejante, en lo que sería el principio conservado del *Comentario sobre el Parménides*, dice:

“El Uno desciende en ellos y el ser se fortalece notablemente por su relación con él, de aquí viene que cada substancia tenga fuerza suficiente para unirse a su hénada propia, porque son de la misma especie: la substancias intelectivas a las intelectivas, las inteligibles e intelectivas a las hénadas del mismo nombre. Y se ve la causa de lo que produce la procesión que multiplica los géneros divinos incesantemente. Aún más, las hénadas imparticipables están absolutamente unificadas en las hénadas participables”<sup>415</sup>.

Es decir, las substancias de lo múltiple participa del Uno a través de la relación, lo que unifica las substancias. Así, cada una forma parte de una hénada o unificación en la procesión desde el uno. Hay una correspondencia entre los géneros de las cosas y los géneros divinos de las hénadas. Por esto mismo, buena parte del comentario se dedica a glosar las distintas hénadas intelectivas, inteligibles y las que participan de ambas. Se aprecia, por tanto, la semejanza temática coincidente con Proclo en torno a la que se estructura la enseñanza del *Parménides*.

---

<sup>414</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>415</sup> DAMASCIO. *Problèmes et solutions touchant les premières principes*. Vol.II. París: Ernest Leroux, éditeur, 1898, p. 139.

### 6.3.12. *Un caso especial: La República y Las Leyes.*

Como se ha venido señalando, el estudio de *La República* tiene una situación ambigua. Según decían los *Prolegomena*, Proclo la había excluido del orden de estudio por cuestiones docentes, debido a su excesiva longitud. Esto, en principio, la deja fuera del estudio.

Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. En primer lugar, *La República* aparece citada en los comentarios neoplatónicos *passim*, por lo que, aunque no se estudiase, cabe suponer que el alumno tendría —o acabaría teniendo— cierto conocimiento del texto. Sin embargo, la cuestión se complica más teniendo en cuenta que el único comentario neoplatónico a *La República* que se conserva es el del mismo Proclo, más todavía cuando dicho comentario está claramente concebido para emplearse en las clases. El principio, aunque un poco largo, es necesario para aclarar la cuestión:

“El discurso introductorio a los diálogos de Platón, este es el tema que ilustraré también ante vosotros basándome sobre el texto de *La República*, y es mi intención aclarar cómo debe articularlo quien pretenda afrontar el texto de manera no superficial. Vosotros, viniendo detrás de los razonamientos que desplegaré como si fueran huellas, si seguís la misma línea exegética también para los demás diálogos, podréis captar también el método relacionado con tales cuestiones. De hecho, no necesita, imitando a la mayor parte de los exégetas, ni ignorar este argumento por su aridez y pequeñez declarando de repente que sólo es de gran importancia la cuestión que constituye el argumento del diálogo, ni necesita establecerse en torno —en el análisis introductorio al texto propio del diálogo— de cuestiones peregrinas y sin ninguna relación con cuanto se ha dicho antes, como sé que hacen otros amigos de Platón que introducen una enorme cantidad de despropósitos para contradecir a los heterodoxos. En su lugar, es necesario, después de haber puesto la mirada de los condiscípulos solamente en el texto que hay delante, hacerlo examinar de modo que se analice atentamente la intención de cada elemento del texto, su forma, el nudo narrativo, los conceptos expresados, y en general, el significado del fondo de escrito



entero. De este modo puede quedar claro al auditorio el diseño completo del diálogo.

Prosigamos. Ahora, como he dicho, ilustraré al pie de la letra el esquema de fondo que seguiré basándome en *La República*. Afirmo, por tanto, que antes de la lectura de *La República* es necesario para quien tenga la intención de ocuparse de modo adecuado, haber establecido esto siete puntos:

Primer punto: Cual es el tema *skopos* del diálogo, que queda seguramente establecido sobre la base de quienes han definido criterios para establecer el tema de los diálogos platónicos.

Segundo punto: Cuál es la forma del discurso en la que el autor ha escrito *La República*. Esta también será manifiesta para quienes recuerdan cuántas y cuáles son las formas del discurso.

Tercer punto: Analizar el nudo narrativo de los discursos contenidos en *La República*. El nudo debe observar al mismo tiempo los personajes, el lugar y las circunstancias específicas. También en lo que respecta a estos asuntos sé que dije como se debía mostrar que cada elemento está en relación al mismo tiempo con el tema de cada diálogo<sup>416</sup>.

En primer lugar, Proclo afirma que este es un discurso introductorio a los diálogos de Platón. De hecho, lo emplea para ilustrar los puntos básicos para la presentación de cualquier diálogo, lo que implica que el alumno ni los conoce, ni todavía ha afrontado otro diálogo de Platón. Así, la enseñanza de *La República*, precedería a todos los demás diálogos y actuaría como una introducción general a los mismos. Esto plantea una serie de aporías. En primer lugar, los *Prolegomena* le atribuyen a Proclo su descarte, mientras que Proclo la incluye como introducción a todos los diálogos platónicos, de hecho, a través de su enseñanza se expone el modo de estudiar y analizar convenientemente cualquier otro diálogo. La contradicción es flagrante.

---

<sup>416</sup> PROCLO. *Commento alla Repubblica di Platone*. Op. Cit, pp. 2-5.

Se puede ensayar una primera solución consistente en que, si Proclo descarta su estudio por cuestiones de espacio, también puede incluirla si el tiempo de clases lo permite, así que dependiendo de la estimación del curso podría incluirla —en cuyo caso su estudio precedería a todos los demás— o no.

O'Meara señala otra solución. Habría un curso de estudio especializado para la política, paralelo o independiente al curso de estudio general platónico. Se orientaría, específicamente, a la adquisición de las virtudes políticas. Reconstruye el siguiente orden de diálogos: *Apología*, *Alcibiades I*, *Gorgias*, *La República*, *Leyes*<sup>417</sup>. Apoyando la tesis de O'Meara, podríamos aducir el citado pasaje de Damascio al tratar sobre las virtudes<sup>418</sup>. Aquí, atribuye a las *Leyes* y *La República* la enseñanza de la mayor parte de las virtudes, según se aprecia en la siguiente tabla:

**Cuadro VII: Enseñanza de las virtudes políticas según O'Meara.**

VIRTUDES	OBRA DÓNDE SE ESTUDIAN
Naturales	<i>El Político, Leyes.</i>
Éticas	<i>Leyes</i>
Políticas	<i>La República</i>
Catárticas o purificadoras	<i>Fedón</i>
Contemplativas o teóricas	<i>Teeteto</i>
Arquetípicas o ejemplares	<i>Sobre las virtudes</i> (Jámblico)

Dos virtudes, naturales y éticas, corresponden a las *Leyes*, y las políticas corresponden a *La República*. Esto puede reforzar la hipótesis de un currículum político, pero al mismo tiempo plantea otros problemas. Primero, si *La República* se emplea para el estudio de las virtudes políticas, ¿por qué Proclo claramente sitúa su estudio como previo a cualquier otro diálogo y, por tanto, anterior a las virtudes políticas? Por otra parte, Damascio considera que el tema del *Alcibiades I*, primer diálogo del currículum es el conocimiento de sí en cuanto sujeto político, por lo que

<sup>417</sup> O'MEARA, D. J. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 67.

<sup>418</sup> DAMASCIO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Loc. Cit. pp. 84 ss.

costraría sentido el estudio preliminar de *La República*, pero no el de las *Leyes*, que se correspondería con las virtudes éticas. Por su parte, Proclo no sitúa el estudio de las *Leyes* antes que *La República*, ni tampoco considera que el tema del *Alcibiades I* sea el sujeto político, sino el conocimiento del propio sujeto de modo general, cosa que era motivo de controversia para Damascio. Por otra parte, O' Meara considera que el texto básico para las virtudes políticas es el *Gorgias*, y que *La República* y las *Leyes* se estudiarían, no siempre, en paralelo al mismo para profundizar<sup>419</sup>, cosa que se contradice tanto con Damascio, que parece considerarlo el texto principal de las virtudes políticas, como con Proclo, que lo sitúa antes de cualquier otro diálogo.

Son demasiadas aporías y pocas posibilidades para resolverlas. Lo más prudente parece asumir que se usaban como complemento o comodín de estudios en algún lugar durante los tres primeros diálogos del curso platónico. Y que, a juzgar por Proclo, *La República*, en caso de estudiarse, iría como presentación de los restantes diálogos, probablemente por su capacidad para condensar temáticas.

En lo que respecta al comentario de Proclo en sí, presenta el *skopos* de una manera adecuada para que los alumnos sepan cómo poder investigarlo por sí mismos:

“Ahora, si queréis, examinamos lo que he definido en el primero de estos siete puntos: se trata de considerar el tema mismo de *La República*. Me parece sentir muchas personas en desacuerdo entre los que defienden con gran decisión la opinión propia. Es cierto, sin embargo, que hay mucho que sostienen que el argumento se refiere a la justicia y a juzgar oportuno que debemos tener en consideración, en primer lugar, el hecho de que es la primera cuestión del escrito, o más bien qué es lo justo, quién es justo y que sobre esto gira el argumento del discurso en respuesta a Céfalo, Polemarco y Trasímaco. En segundo lugar, está el hecho de que también el examen de la forma de gobierno se introduce en vista de la justicia, relacionado con el discurso sobre esta, porque podemos contemplar en grandes letras lo que resulta difícil ver en pequeñas letras, una vez que, a causa del problema planteado por Adimanto y Glaucón, la investigación sobre la justicia se vuelve más profunda y precisa, y una vez que

---

<sup>419</sup> O'MEARA. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 68.

Sócrates ha querido mostrar de modo claro la justicia en el presente, siguiendo a continuación la discusión sobre la forma de gobierno. Si, en los objetos de una investigación, uno se considera digno de investigar en vista de otro y el otro es aquél por el que se hace la investigación, es necesario, digo, que se considere como *skopos* de la cuestión aquél por el cual se introduce el otro. De hecho, de las dos cuestiones una es primera y la otra es accesoria. En tercer lugar, finalmente, también el mismo Sócrates dice, repitiéndolo con insistencia, que el argumento es la justicia y cada vez que se viene a la mente cualquier otro problema, se vuelve a la justicia, conductora del razonamiento (...). Después, completado el análisis del hombre justo y habiendo hablado de los premios que recibe en el Hades, añade que en vista del objetivo necesita procurar la justicia y vivir como si compitiera bajo la mirada de los dioses, jueces de nuestros premios, sobre todo porque los premios de dicha vida son grandes. Entonces, estos se valen de los argumentos que expongo para sostener que el tema del diálogo es la justicia.

Otros, pero no menores en número ni menos convincentes en sus escritos, sostienen que el argumento es la forma de gobierno, aunque en un primer momento la indagación tenía por objeto la justicia, no porque, según su parecer, sea el argumento principal, sino porque ofrece una amplia vía para acceder al análisis de la forma de gobierno. Y también estos citan como testimonio el título, que es antiquísimo. Ya Aristóteles, resumiendo esta obra dice “resumir *La República*”, y en las *Leyes* llama al diálogo de esta manera e igualmente en la *Política*, también Teofrasto en las *Leyes* y en muchos otros lugares. Ahora bien, dado que el título es antiguo y está claro para todos que los diálogos de Platón que se titulan conforme al argumento tratado y no según los personajes —como el *Alcibiades* o el *Fedón*— y sobre la base de los asuntos tratados en ellos, pero no de las circunstancias —como *El banquete*— toman el título del problema principal que se trata, pero no de uno colateral que no constituye el objeto central del análisis. Es cierto, por tanto, que Platón ha titulado *El sofista* así porque este era el punto principal del análisis de dicho diálogo, el sofista. Es muy cierto que también se habla del ser y del no ser, pero convergen en el discurso del sofista. Del mismo modo, Platón ha titulado también *El Político*

conforme a la cuestión principal, divagando mucho luego sobre la revolución cíclica del cosmos, pero como en la perspectiva de Platón, estas cosas también están relacionadas con el político, el título sólo lleva por nombre *El Político*. Así también el título de esta obra, *La República*, demuestra del modo más claro que este es el objeto de la investigación, si realmente los títulos que derivan de argumentos no circunstanciales dependen de las cuestiones principales tratadas en el diálogo. En primer lugar, después de haber demostrado estos dos puntos relativos al título, por una parte que es antiguo y no espurio como otros títulos que están arbitrariamente puestos por comentaristas más recientes que se valen de su autoridad, y por otra parte que el título se refiere directamente a la cuestión tratada y deriva de los argumentos principales del diálogo, pero no de los circunstanciales, todo esto para que no citemos por nuestra parte los títulos que derivan de personajes o circunstancias, sostiene que este título es la prueba evidente de que el argumento es la forma de gobierno. En segundo lugar, después citan el testimonio del mismo Platón, que en el libro V de las *Leyes* afirma que la primera y mejor forma de gobierno es aquella en la que hay una comunidad total de todo, de mujeres, de hijos, de propiedad y de riquezas. Esta pertenece a los dioses y a los seres divinos por naturaleza y paradigma de la forma de gobierno verdaderamente divina. Después, en segundo lugar, viene la forma de gobierno que Platón ilustra a fondo, descrita en las *Leyes*. También esta participa de algún modo de la inmortalidad y no está lejos de la que la precede. Dice después que no analizará en profundidad una tercera que está de acuerdo con estas, pero que es muy inferior a ambas. Afirma que trata una, mientras que la otra la tendrá en consideración posteriormente. Está claro, desde mi punto de vista, que no dice que está tratando ni que tratará la forma de gobierno que viene antes de esta, por cuanto todavía no ha afrontado este análisis en otra ocasión. Pues bien, ¿dónde dice Platón que todo es común y nada privado si no es en la obra que estamos analizando? ¿Y qué caracteriza de modo específico esta forma de gobierno si no es el hecho de que todo está en común? Si respecto a esta dice Platón ya ha hablado y afirma que la segunda la está tratando y que la tercera la analizará a fondo posteriormente, es manifiesto para todos que el tema de las *Leyes* es la segunda forma de gobierno; el de la obra que tenemos delante sobre

la primera y el de la obra que examinará a fondo, la tercera forma de gobierno. Como, por consiguiente, las *Leyes* tienen este tema, el de describir la primera forma de gobierno organizada por divisiones en lotes asignadas al azar, también *La República* tiene como tema el de aclarar la comunidad sin divisiones, fundada sobre el único principio de la vida virtuosa, entre hombres unidos en la misma comunidad por lazos de benevolencia recíproca, y no arrojar luz sobre una sola forma de virtud distinta de las de más, como algunos dicen que es la justicia (...)

Sobre la base de este discurso hemos notado nuevamente que la justicia de cualquier individuo es llamada constitución; sobre el resto, como hemos distinguido en otros lugares, la templanza caracteriza las virtudes éticas (por tanto, nada es más apropiado para los estudiantes como el ser templados); la justicia, corresponde a la virtud política (de hecho, para gobernar a los demás individuos es indispensable sobre todas esta virtud que otorga a cada uno lo que corresponde basándose en el mérito; la fortaleza, a la virtud purificadora (sólo a ella le está reservada la tarea de volverse invulnerable a las pasiones, que son los verdaderos enemigos que anidan dentro de nosotros); la inteligencia caracteriza a la virtud teórica, de hecho, es el aspecto específico de la especulación teórica y la comprensión de la problemática ontológica fundamental. Si, por consiguiente, la justicia caracteriza a la virtud política, ¿Cómo no podría ser consecuencia necesaria que la justicia sea la constitución de cualquier alma, y al mismo tiempo que la constitución en su significado propio sea la justicia para toda la ciudad? Por lo tanto, no debemos decir que son dos los *skopos*, sino sólo uno que revela al mismo tiempo la justicia política y la mejor constitución, y que la investigación se ha basado en los movimientos de la justicia en cuanto constitución de un solo individuo y después en la constitución mejor en cuanto justicia para muchos, verdaderamente como el paso de las pequeñas letras a las más grandes, como allí se afirma, sin que la diferencia en el tratamiento del tema implique un cambio de la forma, que permanece como una sola y la misma en diferentes temas tratados<sup>420</sup>.

---

<sup>420</sup> PROCLO. *Commento alla Repubblica di Platone*. Op. Cit. pp. 5-18.

El tema, según Proclo, es a la vez individual y colectivo, pues trata sobre la justicia en la constitución, tanto del individuo como de la sociedad. Esto dota de suficiente ambigüedad al texto como para poder situarlo en diversos lugares del currículum. Además, de este largo pasaje se plantea otra aporía. Puesto que las *Leyes* describe la primera forma de gobierno, inferior, y *La República* describe la superior, ¿no deberían estudiarse primero las *Leyes*? En este sentido se pronuncian los *Prolegomena*:

“Suficiente sobre esto, pero como sin embargo algunas autoridades piensan que las *Leyes* y la *República* deberían también incluirse en el currículum, debemos mencionar este tema. Hay tres tipos de constitución: el estado reformado, el estado adaptado y el estado ideal. El estado reformado se alcanza cuando corregimos nuestras malas acciones y retornamos a nuestra condición natural incorrupta; el estado adaptado, cuando ciertas leyes y costumbres del estado se dan por garantizadas; y el estado ideal cuando nada viene dado por la tradición, sino que todo es propiedad común, de modo que lo mío es tuyo y lo tuyo es mío, y las posesiones de los individuos son suyas propias y al mismo tiempo no lo son. El estado reformado se trata en las *Cartas*, el estado adaptado en las *Leyes*, y el estado ideal en la *República*”<sup>421</sup>.

Con lo cual el orden ascendente de estudio sería: *Cartas*, *Leyes*, *La República*. La constitución aquí cabe entenderse en el doble sentido al que alude Proclo en su comentario, pues pone el texto pone los diferentes tipos de estado político en paralelo con la conducta individual. Así, partiendo de un proceso purificadorio, se adquieren determinados elementos estables y fijos, culminando en la unión social a través de la unión en la propiedad. Esto reproduce los elementos neoplatónicos de ascenso mediante la purificación desde el plano de lo transitorio y corruptible, al plano de lo inmutable y fijo, concluyendo en el retorno a la unidad en el Uno. Hemos expresado estas equivalencias en el siguiente cuadro:

---

<sup>421</sup>WESTERINK, L.G. *Prolegomena*. Op. Cit. p. 49.

**Cuadro VIII: Equivalencias entre los tipos políticos de estado y los rangos de ascenso ontológico**

<b>LIBROS</b>	<b>CLASE DE ESTADO</b>	<b>FASE DE ASCENSO</b>	<b>CARACTERÍSTICAS</b>	<b>PLANO ONTOLÓGICO</b>
<i>Cartas</i>	Estado reformado	Purificación	Retorno al estado natural no corrompido.	Plano material temporal y sujeto al cambio
<i>Leyes</i>	Estado adaptado	Estabilidad por las leyes	Establecimiento de leyes y costumbres como garantía de inmutabilidad.	Plano espiritual inmutable
<i>La República</i>	Estado ideal	Unión	Todo en propiedad común, las posesiones de los individuos son y no son propias al mismo tiempo.	Retorno al Uno

Por otra parte, los *Prolegomena* se hacen eco de los problemas anteriormente expuesto. Ciertas escuelas consideraban que estos textos debían formar parte del currículum, mientras que otras no. Quizá esto dé lugar a distinto órdenes, como el de Proclo, el de Damascio o la reconstrucción de O'Meara. Más seguro es el orden de los *Prolegomena*, fácilmente adaptable a cualquier momento del currículum, preferiblemente a las primeras fases, porque conjugándolo con lo anterior, las *Cartas* equivaldrían a la biografía previa de Platón, las *Leyes* al estudio ético, y *La República* al estudio político.



6.3.13. Resultados de la reconstrucción del currículum y examen general del curso platónico.

Convenientemente analizados los textos sobre las obras de este curso, se procede a la síntesis para la reconstrucción curricular con los datos obtenidos en el análisis.

En primer lugar, según lo expuesto sobre la biografía, debe proceder el estudio de cualquier vida de Platón existente, como la que se encuentra al comienzo de los *Prolegomena*. Este mismo libro serviría como introducción general al plan, aunque no hay constancia de más textos introductorios semejantes a este. Otros autores introducen el curso junto con el *Alcibiades I*, al tratar brevemente su orden. Por último, es posible que Proclo realizase una introducción general al estilo de estudio de un diálogo mediante *La República*. En lo concerniente a los doce diálogos estándar, se ha confeccionado el siguiente cuadro (En negrita se marcan los diálogos de los que no se conserva comentario):

**Cuadro IX: Reconstrucción del currículum platónico.**

<b>DIÁLOGO</b>	<b>TEMA</b>	<b>OTRO TEMA</b>	<b>VIRTUD</b>	<b>UTILIDAD</b>
<i>Alcibiades I</i>	Conocimiento de sí mismo	Conocimiento de sí mismo como persona política	Ética / Política	Conocimiento del alma / de todas las cosas / de lo bueno y de lo malo.
<i>Gorgias</i>	Principios éticos de la felicidad política	Retórica / Lo justo e injusto / el Creador	Política	Ejercer las pasiones cuando corresponde
<i>Fedón</i>	Vida de purificación	Inmortalidad del alma	Catártica	Purificación y liberación de las pasiones / Acceso a la contemplación por la catarsis

<i>Crátilo</i>	Actividad generadora de las almas sobre los entes inferiores y su capacidad para semejanzas		Teórica o contemplativa	Corrección de los nombres / Arte dialéctico en los nombres y su objetos reales
<i>Teeteto</i>	Grados de conocimiento		Contemplativa	Grados de conocimiento en concordancia con el ser de las cosas
<i>Político</i>	Demiurgo sublunar	Participación y no-participación de los tipos de ser	Contemplativa	Dialéctica divisoria
<i>Sofista</i>	Conjeturalmente, la relación de las ideas con lo divino		Contemplativa	
<i>Fedro</i>	La Belleza en todos los niveles	Amor / Retórica / Varios temas simultáneos	Contemplativa	
<i>El Banquete</i>	Teológico. Subsistencia de la Belleza en las cosas	Orden amatorio	Contemplativa	

<i>Filebo</i>	Causa final del cosmos: el Bien manifestado en los entes.	Placer / Inteligencia / Bien manifestado en los animales	Contemplativa	Conocimientos teológico, ético, físicos, lógico / Conocimiento del Bien mismo.
---------------	---	--	---------------	--

<i>Timeo</i>	Cosas encósmicas o el Todo		Contemplativa	Conocimiento de la providencia del Creador
<i>Parménides</i>	Cosas hipercósmicas / cosas en tanto que dependientes de la causa universal / Cosas en tanto que deificadas	Ejercicio de Platón / Ejercicios dialécticos / El ser y la substancia / el Uno de Parménides	Contemplativa / Quizá Ejemplar o Paradigmática	Participación en el Uno

Cuando hay divergencia en el *skopos*, se ha indicado en la columna “Otro Tema”.

La tabla siguiente muestra las peculiaridades de las *Leyes* y *La República*:

**Cuadro X: Las *Leyes* y *La república*.**

<b>DIÁLOGO</b>	<b>TEMA</b>	<b>VIRTUD</b>
<i>Leyes</i>	Justicia en el estado adaptado	Política
<i>La República</i>	Justicia como constitución del hombre y constitución del estado	Política

Se observa un proceso, de nuevo, claramente ascendente. En cuanto al *skopos*, los tres primeros diálogos constituyen un retorno hacia sí mismo. Los siete siguientes son un retorno hacia las Ideas o hacia el Intelecto, en términos plotinianos. Los dos últimos son un retorno al Uno. Los tres primeros diálogos se centran en la ética, los siete siguientes en la física y los dos últimos en lo puramente teológico y trascendente, aunque *El Banquete* y *Filebo* ya empiezan a tener también temática teológica. Hay atestiguadas divergencias temáticas en ocho de los diálogos, aunque hay poca divergencia entre los comentarios conservados, siendo la mayor divergencia la de Damascio respecto de Proclo, normalmente porque especifica más el tema, como se aprecia en el *Filebo* y el *Alcibiades I*.

El caso es que, temáticamente, el ascenso es como sigue: En primer lugar se trata sobre el autoconocimiento (o autoconocimiento político según Damascio), luego el tema es la felicidad política y luego la vida de purificación. A continuación, procede la temática física, que parte de la capacidad del alma para otorgar semejanzas a los entes inferiores, sigue con los grados de conocimiento, hasta llegar al demiurgo sublunar. Puesto que los demiurgos se encargan de plasmar las ideas, a continuación procede el conocimiento del orden de las ideas en general, la Belleza y el Bien —sea en todos los entes o sólo en los animales sensibles, como pretende Damascio—. En la dupla final, se sintetiza todo lo encósmico y se culmina con lo hipercósmico o con las cosas en cuanto participan del Uno y están divinizadas.

Similar ascenso temático existe en cuanto a la utilidad de los diálogos. Primero se conoce el alma, luego se dominan las pasiones y a continuación se produce una liberación de ellas. La diferencia entre una fase y otra determina dos tipos de filósofo: el filósofo político, orientado a la acción y a la participación política; y el filósofo contemplativo, orientado al ascenso ontológico. A continuación se procede con la corrección de los nombres y, en general, la dialéctica correspondiente. Continúa con las clases de los seres y luego con la dialéctica divisoria o analítica. Esta dialéctica no tiene un sentido lógico formal, sino que tiene un sentido ontológico que permite al alumno ir trepando por los distintos órdenes del ser. Tras el salto debido a la ausencia de comentarios, con el Filebo se conoce el Bien. En los dos últimos diálogos, se conoce la participación del Creador en los entes y finalmente, se participa del Uno, consumando así la fase de retorno propia del neoplatonismo.

*La República* y las *Leyes* —y los *Prolegomena* añaden las *Cartas*— son comodines que pueden recolocarse, según el interés docente, en diversas partes del plan de estudio, principalmente las relativas a las virtudes políticas. Es el punto de mayor conflicto y divergencia en la reconstrucción: Varios consideraban que debían estudiarse; se afirma que Proclo la excluyó; sin embargo, se conserva un comentario de Proclo sobre *La República* que sirve de introducción a los restantes diálogos.

Por último, el esquema de virtudes se repite de modo coherente y fiel. Sólo hay una divergencia debida a Damascio sobre si el primer diálogo es político o ético. Respecto al *Parménides*, dado que trata las cosas en cuanto se encuentran de algún modo apofático en el Uno, podría considerarse dentro de las virtudes ejemplares de Jámblico, por lo que apuntamos dicha posibilidad.

En suma, se trata de un plan estable en cuanto a los diálogos y su orden. Es bastante divergente en cuanto al *skopos* o tema. Hay sólo ligeras variaciones en la atribución de virtudes y una cierta oscilación en cuanto a su utilidad que, aunque marcada, es menor que la referida al tema.

La doctrina es bastante unánime en cuanto a la reconstrucción del orden de los diálogos. Westerink sigue el orden descrito en los *Prolegomena*<sup>422</sup>. De la misma opinión

---

<sup>422</sup> Cf. WESTERINK L.G. «Introducción». En: *Prolegomena*. Op. Cit.

es Festugière, que sigue a Westerink y los *Prolegomena*<sup>423</sup>. O'Meara, aunque reconstruye exclusivamente el currículum destinado a la parte política, sin embargo también reconstruye este orden en los diálogos al tratar del currículum de Jámblico<sup>424</sup>. Es el mismo que siguen Ballansard y Koch en su magistral presentación sobre las distintas ordenaciones de los diálogos a lo largo de la historia<sup>425</sup>. Respecto a la reconstrucción ordenada de los temas y la utilidad, no parece que haya paralelos doctrinales.

#### 6.4. Un estudio posterior: La teúrgia.

La existencia de un ciclo de estudios posteriores a los misterios mayores de Platón la atestigua explícitamente Marino de Neápolis refiriéndose al modo particular en que Proclo lo cursó:

“Respecto a la teología órfica y caldea, recibió ciertos rudimentos, como si dijéramos semillas, de su maestro, pero no pudo recibir una instrucción oral. El motivo fue que Siriano les ofreció a él y a Domnino el filósofo sirio, que también fue sucesor, exponer una de estas obras, la de Orfeo o los Oráculos, y les permitió escoger cuál. Pero no estuvieron de acuerdo y no escogieron la misma. Domnino escogió las obras de Orfeo, mientras que nuestro filósofo escogió los Oráculos. La exposición de esta la impidió el hecho de que el gran Siriano no sobrevivió mucho tiempo. Así, como digo, recibió la primera instrucción del maestro y después leyó las voluminosas obras de Porfirio y Jámblico y los Oráculos con los correspondientes escritos de los caldeos. Nutrido por los divinos oráculos, ascendió rápidamente hasta las cimas de la virtud del alma humana, que el inspirado Jámblico denominó, a su sublime manera, las teúrgicas. Y recopilando las exégesis de los filósofos anteriores, trabajó sobre ellas con discernimiento, y estableció los restantes tratados caldeos

<sup>423</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A. J. «L'ordre de lecture...» Op. Cit.

<sup>424</sup> O'MEARA, D. J. *Platonopolis*. Op. Cit. p. 63.

<sup>425</sup> ANNE BALANSARD, ISABELLE KOCH. Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Presentation : Definitions du corpus et interpretations de Platon. Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre?, Academie Verlag, 2013, 978-3-89665-588-2. <hal-01320486>.

y los principales comentarios a los oráculos dados por los dioses, llevándole cinco años completar esta tarea”<sup>426</sup>.

Las virtudes teúrgicas, según se desprende del pasaje, se aprendían mediante el estudio de dos textos: Los Himnos órficos y los Oráculos caldeos. Estos, aparecen adscritos directamente a las virtudes teúrgicas del esquema de Jámblico. En este pasaje destaca la capacidad de elección curricular que, al menos en este curso posterior, tenían los alumnos, hasta el punto de recibir, como cabe suponer por el fragmento, las lecciones separadamente. Es posible que la anteriormente mencionada controversia sobre la inclusión de la República y de las Leyes se solventase también mediante el recurso a la elección curricular.

En cuanto a los propósitos curriculares, del fragmento mencionado de Marino, se desprenden varias características de estos estudios posteriores:

- Dependen de la transmisión del maestro, hasta el punto de que probablemente tuviera carácter iniciático. Recordemos que por la muerte de Siriano, la instrucción de Proclo y Domnino queda incompleta, y debe completarla Proclo mediante la lectura de comentarios y otros escritos.

- Se trata de un estudio de libre elección, como se desprende claramente del texto citado. Esta libertad de elección se relaciona con la enseñanza personalizada y probablemente, con elementos intrínsecos a la propia práctica de la teúrgia.

- Tenía que tratarse de un estudio complejo y largo, puesto que el hecho de que Proclo y Domnino escojan obras distintas retrasa considerablemente la enseñanza.

- No obstante lo anterior, tenía que enseñarse algún tipo de relación entre ambas obras respecto al trasfondo teúrgico. Así, Siriano le enseña a Proclo nociones básicas tanto de Orfeo como de los Oráculos. Por otra Proclo escoge como estudio los Oráculos caldeos y sin embargo termina estudiando también los Comentarios a Orfeo de Siriano para reconstruir el sistema, junto con los comentarios a los oráculos de Porfirio y Jámblico y otros textos.

---

<sup>426</sup> EDWARDS, M. *Neoplatonic Saints*. Op. Cit. pp. 96-97.

Del mismo modo, Olimpiodoro, en el *Comentario al Fedón*, sintetiza en qué consiste el estudio de la teúrgia y su diferencia con la filosofía: “El objeto de la filosofía es hacernos inteligencia, el de la teúrgia es unirnos con los principios inteligibles y conformar nuestra actividad con el de los paradigmas ideales”<sup>427</sup>. Es decir, mediante la filosofía se llega a la captación de los inteligibles por elevarse hasta los intelectivos. Mediante la teúrgia se produce la unión con los inteligibles, es decir, se elimina la diferencia entre el sujeto contemplativo y el objeto contemplado. Se trata de un tipo de divinización o participación en la vida divina.

#### 6.4.1. *Los Oráculos caldeos.*

Los *Oráculos caldeos*, elegidos por Proclo, ya habían sido comentados en el siglo III por Porfirio y Jámblico. Además del comentario de Siriano, estaba el del propio Proclo y el de Damascio.

El interés por los oráculos como objeto de estudio, es ya una característica propia del medioplatonismo, como se desprende de la obra de Plutarco de Queronea<sup>428</sup>. Los Oráculos caldeos, concretamente, aparecen datados en el siglo II d.C. como provenientes de la pluma de Juliano el Caldeo. Poseen en cualquier caso un sustrato preneoplatónico. En cuanto al contenido, la obra, que ha llegado a nosotros fragmentariamente, expone un sistema de teúrgia de carácter práctico, que permite mediante ciertos ritos la elevación del alma por los planos ontológicos y su contacto con las distintas entidades. García Bazán considera que Miguel Psellos (s. XI), aunque bastante tardío, recoge una excelente síntesis del sistema:

“Sostienen que hay siete mundos corporales, uno ígneo y primero, tres etéreos y después tres materiales, el último de los cuales se denomina terrestre y enemigo de la luz; se trata de la región sublunar, que encierra en sí, además, la materia, que denominan abismo. Creen en un Principio único de todas las cosas, y lo celebran como Uno y Bien. Después honran a un cierto Abismo paterno, compuesto de tres tríadas. Cada tríada incluye Padre, Potencia e Inteligencia.

<sup>427</sup> OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Op. Cit. p. 119.

<sup>428</sup> Cf. PLUTARCO. *Moralia*. Vol V. Cambridge-London: Harvard University Press, 1999.



Después está la *tynga* inteligible, después de ella los ensambladores, el ígneo, el etéreo y el material. Después de los ensambladores, los teletarcas. Después de éstos, los padres fuentes, también llamados «guías del mundo», el primero de los cuales es el que se dice «más allá unitariamente». Después de él está Hécate, después el indicado como «más allá dualmente». Después de éste tres indoblegables y en último lugar «el que está ceñido por abajo»<sup>429</sup>.

Consiste en una descripción detallada del despliegue del cosmos partiendo de su emanación desde el uno. Recoge detalladamente los diferentes principios operativos a lo largo del despliegue, por lo que se entiende el interés de los neoplatónicos por el estudio de estos textos. Además, el sistema de tríadas presenta claras semejanzas con los tripletes de Proclo. Verosímilmente, con el estudio de los *Oráculos* se enseñaban los métodos rituales correspondientes para que el alma del estudiante se remontase a través de las distintas fases del despliegue, teniendo experiencias intelectuales relacionadas con los distintos entes o estadios ontológicos señalados.

Sin embargo, no ha sobrevivido ninguno de los comentarios neoplatónicos, y sólo se conservan algunos fragmentos y testimonios que no nos pueden dar una idea clara de su imbricación en el plan de estudios. Sin embargo, a tenor de lo visto, el énfasis en la teúrgia o en la filosofía constituía la mayor fuente de conflicto entre las escuelas neoplatónicas. Conviene resaltar que se trata sólo de una acentuación en una práctica o en otra y no en una exclusión, pues todos los filósofos salvo los cristianos parecen conceder importancia a la práctica teúrgica, variando sólo en el grado. Sea como sea, ya Porfirio la consideraba como un complemento de la filosofía, como recoge Agustín de Hipona refiriéndose al perdido comentario de aquél sobre los *Oráculos Caldeos*:

“En cualquier caso, por tu vida intelectual te consideras superior a estas leyes divinas y es evidente que, como filósofo, no te parecen de ningún modo indispensables las purificaciones del arte teúrgico, pero, en fin, como si le

---

<sup>429</sup> GARCÍA BAZÁN, F. «Introducción general». En: *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos, 1991, pp.18-19.

pagases el precio a tus maestros, las prescribes a aquellos que, no pudiendo dedicarse a la filosofía, los seduces a esto que consideras inútil para ti por tu capacidad superior. Por lo que, todos aquellos que son ajenos a la capacidad de filosofar, que es muy difícil y al alcance de pocos, siguiendo tu consejo interrogan a los teúrgos, por los que son purificados, no en el alma intelectual sino en la pneumática”<sup>430</sup>.

De lo anterior, se colige que Porfirio le atribuye una función subsidiaria al despertar del intelecto mediante la filosofía. Se trata de un método de purificación que opera en el alma pneumática. Esta purificación pneumática ya aparecía mencionada en el *Comentario a los Versos áureos* de Hierocles. Puesto que se mencionaba en una etapa muy inicial, el curso preliminar, confirma este carácter subsidiario respecto de la filosofía. Además:

“Como si cediese ante sus admiradores, sostiene que es útil purificar la parte del alma, no la intelectual con la que se percibe la verdad de los inteligibles que no poseen semejanza con el cuerpo, sino la *pneumática*, con la cual se captan las imágenes de la realidad material. Esto lo dice por las consagraciones teúrgicas, que llaman teletas, con la que [esta parte del alma] se hace capaz y se prepara a recibir los espíritus y los ángeles y a ver los dioses. Sin embargo admite que de esta *teletas* teúrgica no se recibe ninguna ventaja para el alma intelectual que la vuelva capaz de ver a su dios y para captar las cosas verdaderas”<sup>431</sup>.

Es decir, el cometido de la enseñanza de los *Oráculos* era la obtención de una visión divina, que Porfirio situaba en el ámbito imaginal previamente purificado. De aquí se deriva la polémica con su discípulo Jámblico sobre el arte teúrgica, recogida en

---

<sup>430</sup> PORFIRIO. «Sull ritorno dell'anima» En: *Filosofia rivelata dagli oracoli*. Milán: Bompiani, 2011, p. 56, frag. 287.

<sup>431</sup> *Ibid.* pp. 58-60., frag. 290.

*Sobre los misterios de Egipto*. Jámblico, recogiendo la objeción de Porfirio, consideraba que la utilidad de la teúrgia era mucho mayor:

“«Pero las plegarias de petición, dices, no son adecuadas para presentarlas a la pureza del Intelecto». No es así, sino que por causa de esta misma circunstancia, es decir, que somos inferiores a los dioses en poder, pureza y en todo lo demás, es eminentemente adecuado que les roguemos en grado sumo. La conciencia de nuestra nada, si se juzga en comparación con los dioses, nos hace volvernos naturalmente a las súplicas, y mediante la práctica de la súplica nos elevamos gradualmente al nivel del objeto de nuestra súplica, y adquirimos semejanza con este por virtud de nuestra constante asociación, y partiendo de nuestra imperfección, gradualmente ascendemos hasta la perfección de lo divino. Y si uno considera cómo las fórmulas hieráticas han sido enviadas a los mortales por los dioses mismos y que son símbolos de los dioses, no conocidos por ninguno salvo por ellos, y de qué modo poseen el mismo poder que los dioses mismos, ¿cómo podría creerse justamente que tal súplica deriva del mundo sensorial y no es divina e intelectual? ¿O cómo podría insinuarse razonablemente que hay algún elemento de pasión en esta actividad, visto que ni siquiera el carácter virtuoso puede alcanzar el requerido nivel de pureza?»<sup>432</sup>.

Entonces, el núcleo exacto de la confrontación es el nivel que alcanza la teúrgia. Las posturas principales quedan claras. Porfirio considera que no pasa del plano pneumático e imaginativo y que no aprovecha al intelecto. Jámblico considera que alcanza al intelecto por una especie de simpatía entre el acto, el objeto y el sujeto del mismo, de manera que acostumbra al hombre paulatinamente a la semejanza con lo divino. A grandes rasgos, esta es la misma polémica que recogen —un tanto atenuada, ya que predomina la autoridad de Jámblico— los neoplatónicos posteriores, como Proclo y Damascio.

Más o menos esto puede servir para elucubrar la utilidad para el estudiante del curso teúrgico, pero no podemos saber nada sobre el *skopos* de los *Oráculos* en sí, por

---

<sup>432</sup> JÁMBLICO. *De Mysteriis*. Op. Cit. pp. 59-61.

no haber sobrevivido ningún comentario. Sin embargo, Ruth Majercick<sup>433</sup>, partiendo del trabajo de Lewy<sup>434</sup>, sugiere que hay una estructura implícita en los *Oráculos* mismos, que reconstruye del siguiente modo:

- Etapa inicial: Consiste en la purificación del alma inferior a través de ritos y el empleo de piedras, hierbas y encantamientos. Marino, además de estos elementos, atribuye a Proclo las lustraciones.

- Sacramento caldeo: Consiste en la elevación del alma por los rayos del sol. Se subdivide en tres partes: Entierro o muerte simbólica; separación del alma —probablemente mediante ejercicios respiratorios—; dirigir el alma por los rayos del sol, guiado por el teurgo con la ayuda de ángeles y teletarcas, mediante el empleo de himnos, plegarias y la uso de símbolos o voces místicas.

No obstante, no podemos tener certeza acerca de si este es el estudio ordenado al que se hace referencia en el pasaje de Marino.

#### 6.4.2. *Los Himnos Órficos.*

Por su parte, los *Himnos órficos* son una composición de época imperial, aunque su autoridad pretende remontarse hasta Orfeo. Existen dudas entre los tratadistas sobre si realmente contienen tradiciones del primitivo orfismo presocrático. La obra consiste en una serie de himnos a los dioses y a las distintas partes del universo, que probablemente se utilizasen de modo ritual con propósitos invocatorios, como lo atestigua el hecho de que lleven la respectiva prescripción sobre el incienso que ha de usarse con cada himno.

Sobre los *Himnos*, tampoco se conserva ningún comentario. Sin embargo, ya se ha visto que existían varios sobre cuya base Proclo escribió el suyo propio. No obstante, se alude a ellos en los comentarios a los diálogos de Platón, normalmente como ilustración de algún concepto. Sin embargo, en el siguiente pasaje de Damascio se apunta algo sobre lo que podría haber sido la enseñanza de los *Himnos Órficos*:

<sup>433</sup> MAJERCICK, R. *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary*. Leiden: Brill, 1989, pp. 36-39.

<sup>434</sup> Cf. LEWY, H. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

“En esto, imita el ciclo místico y cósmico de las almas. Habiendo huido de la vida dionisiaca indivisa y fijado su residencia actual en el nivel del modo de vida titánico y confinado, están con grilletes y en custodia, pero cuando se someten a su castigo y cuidan de sí mismos, entonces, purificados de las impurezas de la existencia titánica y reunido, se convierten en Baco, es decir, vuelven a ser una totalidad, igual que el Dionisio que permanece arriba es un todo.

En los misterios, la primera etapa suele ser las ceremonias de purificación general, seguidas de otras más secretas, después de lo cual tiene lugar la conjunción, luego la iniciación y finalmente la visión. Análogas a estas etapas hay varios grados de virtudes. Las virtudes éticas y políticas se corresponden con los ritos públicos para purificar; los ritos purificadores en los cuales se descarta todo lo ajeno, con las purificaciones más secretas; la actividad especulativa en el nivel reflexivo con la conjunción; la integración de sus resultados formando un todo indivisible, con la iniciación; la intuición simple de formas simples, con la visión.

El propósito de los ritos iniciáticos es llevar las almas de regreso a su destino final, que es también el punto de partida en el que se establecen primero en su viaje de descenso, y donde Dionisio les dio el ser, sentado en el trono de su padre, es decir, firmemente establecido en la vida integral de Zeus. De aquí se sigue necesariamente que el iniciado vivirá con los dioses de acuerdo con el designio de los dioses iniciáticos. Los ritos de iniciación son dobles: los de abajo, que son un tipo de preparación, y los sucesivos, de los cuales, en mi opinión, hay otros dos tipos, los que purifican el cuerpo pneumático (los ritos de aquí preparan el cuerpo a modo de cáscara) y los que purifican el cuerpo astral. En otras palabras, el camino de ascenso mediante la iniciación tiene tres grados, igual que el camino mediante la filosofía. La vía de los filósofos a la perfección toma trescientos años, como se dice en el *Fedro*. El número cien significa una vida completa y un periodo completo. Del mismo modo, los no iniciados, puesto que están extremadamente lejos de su destino, yacen en el lodo, tanto aquí como

en las postrimerías, donde su lugar está en los residuos de la creación, el Tártaro mismo. Por supuesto, el texto sólo menciona los extremos, pero hay también un amplio rango de estados intermedios. Las vías mediante las que la filosofía dirige el ascenso pueden pensarse en términos análogos, aunque la comunión alcanzada mediante ellas no es perfecta ni igual a la unión mística. Si es cierto que el hombre que no recorre la filosofía con afán no tendrá beneficio de sus resultados, no es menos cierto que tampoco el hombre que sigue la vía de la iniciación sin total dedicación cosechará sus frutos.

La palabra “yacer” describe la inutilidad que vuelve al alma dependiente de los impulsos externos, porque se ha vuelto como un cuerpo, mientras que “vivir con los dioses” significa pertenecer a su comunidad y compartir su gobierno. Pero si esto es así, ¿cuál es el sentido del oráculo “Descansan en Dios, respirando los rayos del mediodía? Aquí habla de una condición superior, sobrepasando toda potencia de automovimiento, como si hubiera una forma sobrenatural de ser movido.

El tallo de hinojo simboliza las ataduras materiales y la creación dividida, porque es una forma espuria, es “un árbol, pero todavía no es un árbol”. Una razón mejor es la continuidad absolutamente rota, lo que ha hecho de la planta un atributo de los titanes. Se la ofrecen a Dionisio en lugar de su cetro paterno y así lo atraen a la existencia dividida. Además, los titanes se representan portando el tallo de hinojo y Prometeo roba el fuego con uno de ellos, lo que significa que fuerza la luz celestial a descender al mundo del devenir o que dirige el alma a la encarnación o que atrae al mundo generado la totalidad de la iluminación divina, que en sí misma es inengendrada. De hecho, es por esto por lo que Sócrates también llama a las masas “portadoras del tallo de hinojo” con el término órfico, porque dirigen la vida titánica.

El primer Baco es Dionisio, cuyo éxtasis se manifiesta en la danza y los gritos, es decir, en toda forma de movimiento de la que él es la causa, conforme a las *Leyes*. Pero quién se ha dedicado a Dionisio, al haberse vuelto su imagen, también comparte su nombre. Y cuando un hombre lleva una vida dionisiaca, sus problemas han concluido y está libre de sus ataduras y liberado de su

custodia, o más bien, de su confinada forma de vida. Tal hombre es el filósofo en el estado de purificación.

Para algunos, la filosofía es primordial, como para Porfirio, Plotino y muchos otros filósofos. Para otros, la práctica hierática, como para Jámblico, Siriano, Proclo y la escuela hierática en general. Platón, no obstante, reconociendo la fuerza de los argumentos que viene de ambas partes, ha unido los dos en una sola verdad al llamar al filósofo un Baco, porque empleando la noción de un hombre que se ha apartado de la generación como un término intermedio, podemos identificar al uno con el otro. Así, resulta evidente que intenta honrar al filósofo con el título de Baco, igual que honramos a la inteligencia llamándola Dios, o a la luz profana dándole el mismo nombre que a la luz mística”<sup>435</sup>.

Damascio intenta mantener una posición conciliadora entre la escuela de Porfirio y la de Jámblico, basándose en la autoridad del propio Platón, para quien el filósofo reuniría tanto lo propio de la teúrgica como lo propio de la filosofía. Además, menciona que hay dos partes en los ritos iniciáticos órficos: la preparatoria y la posterior. Esta última, a su vez, se subdivide en purificación del cuerpo pneumático y purificación del cuerpo astral. Pone en paralelo esta división con la ya conocida de la filosofía en práctica y teórica. Aunque ambas vías son análogas, la comunión es inferior en el caso de la filosofía. Por eso Damascio es partidario de emplear ambas vías, la filosófica y la teúrgica. El carácter paralelo queda subrayado mediante la atribución a la vía teúrgica de la misma estructura de virtudes que a la vía filosófica, recogido en el siguiente cuadro:

---

<sup>435</sup> DAMASCIO. *Commentary On Plato's Phaedo*. Op. cit. pp. 98-105.

**Cuadro XII: Virtudes filosóficas y etapas teúrgicas según Damascio.**

<b>VIRTUD</b>	<b>ETAPA</b>
Ética y política	Ritos públicos de purificación
Catártica	Ritos de purificación secretos
Teorética	Conjunción
Arquetípica	Iniciación
Hierática	Visión

De aquí se advierten distintas etapas en el proceso iniciático, que muy probablemente se correspondieran con las etapas del curso teúrgico. Se aprecia una posible distinción entre filosofía práctica y teórica, en las partes correspondientes a los ritos de purificación y los siguientes ritos, que parecen contemplativos. En cualquier caso, puesto que Damascio explica todo esto en el *Comentario al Fedro*, relacionándolo con el Baco relativo a la catarsis que se analiza en el párrafo siguiente, puede indicar que en su escuela se enseñaban los ritos de modo paralelo al curso platónico. Si bien, en sentido inverso, podría tratarse tan sólo de una enseñanza preliminar de las partes superiores del currículum, tendencia generalizada de todos los neoplatónicos.

Por lo demás, se desvelan diferentes tipos de simbolismo báquico y la relación correspondiente con los estados del alma humana en su proceso hacia la unificación. En efecto, los *Himnos Órficos* recogen diferentes himnos a varias manifestaciones de



Baco<sup>436</sup>. Según Damascio, el primer Baco hace referencia al estado de catarsis o purificación, mientras que hay otro que se refiere al retorno a la vida unificada. Probablemente se empleasen de modo ritual, pretendiendo elevarse mediante el mismo hasta el estado correspondiente. Por lo demás, se observa el interés en explicar la simbología correspondiente a cada himno.

## 7. CONCLUSIONES Y REPERCUSIONES HISTÓRICAS.

Se ha procedido a la reconstrucción curricular mediante el análisis de los textos histórico-filosóficos y su síntesis posterior, así como al intento de desvelar su sentido y estructuras subyacentes a través de la hermenéutica filosófica.

Primeramente, se debe constatar que es posible su reconstrucción, no sólo por la pervivencia de abundante material, sino por la peculiaridad de su contenido. En efecto, se ha visto como los neoplatónicos hacen bastante énfasis en situar contextualizadamente cada una de las partes del curso; no solo respecto de los estudios anterior y posterior, sino respecto a todo el curso en general y, en ocasiones, respecto al currículum. La reconstrucción es posible, con bastante precisión, no sólo respecto del esquema general del currículum, sino también de los cursos que lo integran y la disposición de los textos de estudio.

En dicha reconstrucción no nos hemos limitado al orden de los textos o los cursos, sino que también se ha reconstruido ordenadamente la temática y los objetivos, cosa que, hasta dónde tenemos noticia, no se había hecho con anterioridad. Tampoco se había procedido al análisis exhaustivo de todo el currículum en general. Quedan, por tanto, alcanzados los principales objetivos propuestos. Los resultados de la reconstrucción curricular se han reseñado al final de cada uno de los respectivos cursos del currículum.

Por otra parte, en una primera aproximación, se puede constatar que, descontando algunas breves lagunas, el currículum neoplatónico en las escuelas

---

<sup>436</sup> Cf. PERIAGO LORENTE, M. (Trad. ed.). *Porfirio; Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*. Madrid: Gredos, 1987, pp. 165-236.

orientales estaba bastante detallado y sistematizado. De hecho, es uno de los currículum mejor conservados de la Antigüedad, ya que se preserva, no sólo la estructura curricular, sino el orden de los cursos, las materias y los textos con los que se estudiaban y los comentarios y apuntes de clase. No sucede lo mismo en la escuela de Roma y el occidente latino, pues no queda clara la existencia de un currículum tan estructurado como el posterior de Jámblico.

En un examen general del currículum con los cursos que lo componen, destaca su estructuración en riguroso orden progresivo y ascendente. Conforme al análisis efectuado, podemos dividir este ascenso en tres aspectos distintos que concurren simultáneamente durante todo el currículum: temático, formativo, ético, ontológico.

#### A) Aspecto temático:

La progresividad temática no es muy diferente de nuestros estándares contemporáneos. Primero se disponen las materias más fáciles o que son necesarias para la adecuada comprensión de lo que viene a continuación. Así, en el curso aristotélico, primero se estudia la lógica, que permite la comprensión de los razonamientos posteriores. En la etapa física primero se estudia la física general y luego la particular. En el curso platónico, primero se estudia el alma y el autoconocimiento —por ser la realidad espiritual más cercana— y posteriormente se estudian las esencias de los demás entes y el despliegue de la emanación, culminando con el Uno y el Principio Inefable, cuya complicación temática es tal que ni siquiera se puede hablar de esto. El curso teúrgico viene con posterioridad, pues lo que pretende es una experiencia supradiscursiva del Uno. Respecto al curso preliminar, temáticamente no se encuentra tan estructurado en un orden ascendente o bien no se ha preservado claramente dicha estructuración. Parece que su ordenación responde más bien al aspecto ético que percola el currículum.

Temáticamente se advierte cierta diferencia entre los cursos. El curso preliminar es de formación ética. El curso aristotélico se estructura en el orden: lógica, ética, física, teología. El curso platónico se estructura del siguiente modo: ética, física, teología. Finalmente, el curso teúrgico es puramente teológico. Descontando la parte lógica, que es introductoria al razonamiento causal y discursivo, el orden temático presenta un

ascenso claro, pero en planos diferentes. Así, el curso preliminar es un estudio ético no demostrativo. El aristotélico, después de la introducción lógica a la demostración, presenta la ética de modo demostrativo y culmina con la teología. El curso platónico repite este mismo esquema, pero en un orden superior, más referido a las esencias y las Ideas y buscando un tránsito de lo discursivo a lo supradiscursivo, culminando con la materia teológica, que es la misma que se estudia en el curso teúrgico de manera completamente supradiscursiva y suprrracional.

De modo aún más general, hay un ascenso temático desde la filosofía práctica a la filosofía teórica. Esta clasificación persiste desde el curso preliminar hasta el platónico, e incluso quizá podría rastrearse alguna pervivencia en la clasificación de Damascio del curso teúrgico. Esta división es el inverso exacto respecto de la concepción contemporánea, pues la teoría y lo general no precede a las aplicaciones prácticas particulares, sino que son estas aplicaciones prácticas particulares las que posibilitan la comprensión de la teoría.

Probablemente se basa en la teoría platónica de las tres partes del alma: nutritiva, sensitiva y racional. Esta clasificación sigue un ascenso según el cual, la parte racional y teórica vendría después de la parte práctica. Dicho de otro modo, primero habría que educar y ejercitar a las partes infrarracionales y después educar la parte racional.

#### B) Aspecto formativo:

También hay un orden en la utilidad de cada obra estudiada, que se plantea como aquello que el alumno debe alcanzar mediante la enseñanza. En el curso preliminar, consiste en la formación básica del carácter y la preparación del modo de vida filosófico. Es puramente práctica. En el curso aristotélico, se presenta como una preparación y dotación personal e intelectual. Así, la utilidad de la lógica es capacitar para distinguir entre lo verdadero y lo falso y para la demostración. En la parte física uno se capacita para el conocimiento más elevado y el alma se restaura. La matemática busca capacitar para captar los inteligibles, mientras que la *Metafísica* desarrolla el intelecto, punto más elevado del alma. Por otro lado, en el curso platónico se procede al autoconocimiento, se dominan las pasiones y finalmente se prescinde de ellas. La captación de la esencia de los seres se plantea como un aprendizaje dialéctico, en el

sentido elevado de la dialéctica que ya databa desde Plotino o Clemente. Esto culmina con el conocimiento teológico del Uno y sus procesiones.

El alumno era formado, no sólo en una temática o contenido, sino también en el provecho o utilidad derivada de la misma, puesto que se trataba de ir adquiriendo la mentalidad adecuada que debía tener el filósofo, en correspondencia con el género de vida.

### C) Aspecto ético:

La enseñanza ética está presente a lo largo de todo el currículum. Más aún, presenta una originalidad que no tiene paralelo con otros planes de estudios en occidente. Esta enseñanza ética está estructurada, es progresiva, determinable y, lo más chocante, mensurable. Ya se vio como Damascio, haciendo la biografía de otros miembros de las escuelas, los clasificaba con extrema precisión en cada uno de los rangos de virtudes.

El componente ético del currículum tiene pretensión racional y científica y se busca justificar demostrativamente su catalogación y estructura. No se basa sólo en el comportamiento moral, pues no tiene su finalidad en sí mismo, sino que es más bien una herramienta para el ascenso cognoscitivo.

Hay una intelectualización de la ética, pues cada uno de los rangos de virtud se considera inextricablemente unido a la temática de estudio. En algunos casos, el rango de las virtudes opera como requisito curricular para la siguiente fase de estudios. Por ejemplo, en la enseñanza de las virtudes catárticas con el *Fedón* se especifica su necesidad para poder comprender la siguiente fase, la teórica que comienza con el *Crátilo*. Sin embargo, no parece que quede constancia de mecanismos de control en este sentido, pero parece verosímil pensar que el maestro se ocupaba de sus discípulos en este sentido, siquiera de algún modo. En la *Vita Procli*, son constantes las menciones de cómo Proclo buscaba beneficiar a todos cuántos le rodeaban, fuesen compatriotas o alumnos<sup>437</sup>, y aparece referido siempre al contexto de las virtudes y su adquisición.

---

<sup>437</sup> EDWARDS, M. *Neoplatonic Saints*. Op. Cit. pp. 58-116 *passim*.

El orden de las virtudes es, naturalmente, ascendente. El ascenso se estructura desde la filosofía práctica a la teórica. Así. Las virtudes naturales, éticas y políticas son mencionadas como virtudes prácticas, mientras que las contemplativas, arquetípicas y teúrgicas son teóricas. Las virtudes catárticas están en la línea fronteriza entre unas y otras. Precisamente, dado que son un separador entre dos etapas muy marcadas, se les concede gran importancia, hasta el punto de que el curso platónico podría dividirse en etapas precatártica y postcatártica. De hecho, en los comentarios al *Fedón* se vuelve a hablar de un modo de vida concreto especificando consejos de conducta, cosa que no se hacía al menos desde el curso preliminar, con el estudio de los *Versos áureos*, aunque no es descartable que en el momento de estudiar la *Ética* aristotélica sucediera esto mismo.

Por otra parte, en los restantes cursos se produce cierta repetición de la escala de virtudes, pero, por así decirlo, en un orden inferior. Recordemos que una de las utilidades de la *Física* de Aristóteles era la adquisición de las virtudes activas. Sin embargo, bien es cierto que el curso preliminar parece centrarse en las virtudes naturales y éticas, mientras que el curso teúrgico parece dedicado exclusivamente a las virtudes teúrgicas o hieráticas, como cabría suponer. Sin embargo, la ausencia de datos impide determinar si había cierta escala de virtudes al modo teúrgico o si simplemente ya se concebían tan cercanas a la unidad que no había lugar a la división.

Estas virtudes son etapas correspondientes como modos de vida. Son verticales, por así decirlo. Además hay cuatro virtudes cardinales —prudencia, justicia, fortaleza y templanza— que son horizontales y se repiten sistemáticamente en cada una de las etapas verticales. Aunque ya datan del medioplatonismo y tienen gran importancia para estructurar la *Vita Procli*, no parece que hayan ejercido el mismo papel estructurador del currículum que las virtudes verticales.

#### D) Aspecto ontológico:

Quizá el más importante, puesto que toda la finalidad del currículum es alcanzar un estado o conocimiento del ser. Puede decirse que el aspecto ontológico orienta teleológicamente todo el currículum, ya que en correspondencia con los rangos del ser se estructuran los rangos de las virtudes, la temática y el provecho para el alumno.

Se parte de un Principio Inefable y apofático completamente incognoscible al razonamiento humano, que en lo catafático manifestado es el Uno, que permea todas las cosas permitiendo que estén unificadas y no descompuestas en una multiplicidad recurrente. A continuación vienen las Ideas platónicas y los órdenes derivados de las ideas, que se multiplican en más o menos manifestaciones según la escuela neoplatónica. Así, Plotino tiene un esquema sobrio y reducido mientras que Proclo despliega ubérrimamente las manifestaciones. Todo esto va en paralelo con tres demiurgos, sublunar, celeste y supraceleste, que organizan las Ideas y las plasman en lo inferior. A continuación viene el plano celeste de las esferas planetarias, que participan de lo eterno y se abstraen a la generación y la corrupción. A continuación viene el plano terrestre con todo lo sujeto al devenir, donde se halla el hombre, los animales, las plantas y los seres inanimados. El hombre es el eje ontológico del esquema, pues participa tanto de lo inmaterial superior como de lo material inferior. Por eso dentro del hombre están las tres partes del alma, nutritiva, sensitiva y racional, y en la racional se distingue entre la mente y el intelecto, siendo este último de origen divino.

Hay una correspondencia entre el microcosmos divino del intelecto humano y el macrocosmos divino del Uno. El cometido de todo el currículum es que se ascienda hasta despertar la actividad intelectual y de aquí se remonte hasta el Uno, completando el movimiento de retorno clásico de Plotino.

¿Cómo estructura el currículum esta ontología? El curso preliminar es un aprendizaje para ser propiamente humano, dejando aparte el predominio de la vegetatividad o la animalidad de las dos primeras partes del alma. El curso aristotélico empieza proporcionando las herramientas para la actividad racional demostrativa y sigue con la demostración ética. Seguidamente, la física —y quizá por esto se dice que despierta las virtudes activas— enseña todo cuanto hay en el cosmos, desde las generalidades, los planetas, lo que se produce en el cielo, los seres inanimados, las plantas, los animales y el alma del hombre. En suma, pretende dar todo el conocimiento del macrocosmos para que el hombre pueda considerarse a sí mismo como un microcosmos. Por eso el estudio físico concluye con el estudio del alma, que tiene como propósito despertar las mociones propias del intelecto. Se opera, por así decirlo, como por una especie de simpatía entre los conocimientos adquiridos y lo universal, cuyo punto de conexión es el intelecto. Una vez despertadas las mociones intelectuales, en el

curso platónico se retorna dentro de sí mismo, luego a los demás, luego se procede a la liberación del cuerpo de modo catártico y se eleva el intelecto por los órdenes divinos hasta la consumación del retorno al Uno, y mediante el completo silencio —tal y como indicaba Plotino al referirse a la dialéctica— se alcanza el Principio Inefable.

Dicho de otro modo, el curso preliminar se corresponde con la vida humana, el curso aristotélico con la vida demoníaca o celeste; el curso platónico con la vida divina y el curso teúrgico con el Principio Inefable.

Estos cuatro aspectos no se presentan separados o nítidamente distinguidos en el currículum, sino que la distinción es más bien conceptual o metodológica. En realidad se conciben de modo holístico, ya que la formación del filósofo atañe a toda la persona y todas las potencias posibles. Por eso se aprenden también todos los conocimientos posibles.

El currículum va acompañado de una serie de ejercicios para acostumbrar al alumno al ascenso. Unos son de corte ético y otros de corte intelectual, como las matemáticas o las aporías metafísicas.

Entrando en cuestiones más formales, la transmisión del currículum se mantiene en el oriente neoplatónico de modo más o menos unánime, con ligeras modificaciones opcionales. Pero el esquema básico de curso preliminar, aristotélico, platónico, teúrgico, se mantiene, así como el orden de estudio textual en los cursos aristotélico y platónico. Los otros dos tienen un carácter opcional y podrían acomodarse a las circunstancias. Esto explica la variedad de textos del curso preliminar y la opcionalidad entre los *Oráculos caldeos* y los *Himnos Órficos* que Siriano ofreció a Proclo.

El principal problema es la situación de *La República* y las *Leyes*. La cuestión dista de estar clara, pero puede decirse que, puesto que tales obras participaban de cierta optatividad, su lugar era variable dentro de la fase precatártica del curso platónico. Por lo demás, el orden de los diálogos es siempre el mismo. Incluso cuando se producen divergencias sobre el tema entre las escuelas (Proclo y Damascio) nunca van acompañadas de divergencias sobre el orden de los diálogos, por lo que se puede hablar de una estabilidad continua desde su creación por Jámblico.

También parece haber ciertas diferencias en el curso aristotélico respecto de las obras finales de la fase lógica y las obras finales de la fase física. Probablemente

tuviesen menor importancia que aquellas de las que se conserva el comentario y se ajustasen según la disponibilidad de tiempo para la enseñanza, al igual que sucedía con *La República*. Igualmente, hay indeterminación sobre la enseñanza de la matemática y su lugar correspondiente, pero certeza de que se estudiaba.

Por último, Damascio habla de una serie de etapas en el curso teúrgico —ignoramos si en paralelo a los cursos propiamente filosóficos—, pero no entra a detallarlas.

Teniendo en cuenta todo lo antedicho, se procede a listar las siguientes características paradigmáticas, con el propósito de que sirvan como marco general conclusivo del paradigma que pretende el currículum neoplatónico:

- Concepción holística y totalizadora.
- Pretensión objetiva ontológica.
- Teleológico
- Eudaimónico.
- Ordenación progresiva y ascendente.
- Tránsito de lo particular a lo general.
- Tránsito desde lo subjetivo a lo objetivo.
- Método de medición y observación transicional desde lo lógico-demostrativo a lo intuitivo.
- Supone distintos grados de realidad: una impermanente que depende de otra estable y permanente.
- Estudio ordenado en etapas concretas, muy delimitadas, pero no estrictas.
- Concede predominio a las facultades intelectuales.
- Gran importancia del marco ético.

Por último, respecto a la repercusión histórica, puede decirse que el currículum tuvo una larga trayectoria, pues hay trescientos años desde las primeras elaboraciones de la escuela de Roma hasta el cierre de las academias bajo Damascio. Probablemente perdurase más, pues el currículum tuvo cierta relevancia en el mundo bizantino. En este



sentido, ya se ha visto como Esteban de Alejandría, filósofo de la corte del emperador Heraclio, se inserta en esta tradición neoplatónica.

En el occidente latino, por motivos obvios, la influencia no fue perdurable. Sin embargo sí que se produjo gran influencia de la concepción ascendente del neoplatonismo a través del estudio de las siete artes liberales, como ya se mencionó al tratar de la escuela de Roma. Concretamente, la obra de Marciano Capella determinó positivamente los estudios posteriores durante toda la Edad Media.

Quizá no en la forma concebida por Jámblico, pero sí dentro de su tradición, el currículum y los estudios correspondientes debieron de seguir ejerciendo gran influencia dentro de la formación del filósofo bizantino. Ya se comentó la posibilidad de que Miguel de Éfeso, (s. XII d.C.) tuviese cierto conocimiento del currículum, siquiera por los comentarios tardíos, pues él mismo comenta las obras de Aristóteles sobre las que no se conserva comentario previo<sup>438</sup>. Esta tradición neoplatónica influye también directamente a Miguel Psellos, quién, como se ha visto, todavía conocía los comentarios a los *Oráculos Caldeos* hasta el punto de poder sintetizar todo el sistema, por lo demás bastante complejo.

Es posible que la influencia de la enseñanza neoplatónica se mantuviese hasta el siglo XV, a juzgar por la figura de Pletón y la poco estudiada escuela de Mistra. Pletón se basa en Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo<sup>439</sup>. En este caso, la influencia del currículum se extendería a la conformación de la Academia de Florencia, dirigida por Marsilio Ficino, y en cierto modo a la conformación de todo el pensamiento renacentista.

---

<sup>438</sup> El propio Miguel de Éfeso así parece declararlo expresamente. Cf. GOTTSCHALK, H. B. «The Earliest Aristotelian Commentators» en Sorabji R. (ed.) *Aristotle Transformed*. Op. Cit., p. 68, n. 67. A título de ejemplo de tales comentarios, Vid. Supra 6.2.13.

<sup>439</sup> SIGNES CODOÑER, J. *Jorge Gemisto Pletón (ca. 1355/1360 - 1452)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998, p. 25.

## 8. BIBLIOGRAFÍA.

### Fuentes Primarias.

- ALCINO. *The Handbook of Platonism*. Traducción al inglés, introducción y comentario de John M. Dillon. New York: Oxford University Press, 2002.
- AMMONIO. *In Aristotelis Analyticorum priorum Librum I commentarium*. Texto original griego de Maximilian Wallies. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1909.
- , *In Porphyrii Isagogen sive V voces*. Texto original griego y prefacio de Adolf Busse. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1891.
- , *On Aristotle Categories*. Traducción al inglés de S. Mark Cohen y Gareth B. Matthews. Great Britain: Cornell University Press, 1991.
- , *On Aristotle on Interpretation 1-8*. Traducción al inglés de David Blank. Great Britain: Bloomsbury, 2014.
- , *Vita Aristotelis*. Texto original griego y traducción al latín de Pet. Ioannes Nunnesii. Helmstadt: Jacobi Mulleri, 1666.
- APULEYO. *Obra filosófica*. Introducciones, traducción al español y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos, 2011.
- ASCLEPIO DE TRALLES. *In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*. Texto original griego de Michael Hayduck. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1888.
- BECHTLE, G. (ed.) *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Texto original y traducción al inglés. Bern: Verlag Paul Haupt, 1999.
- BOECIO. *In Categorías Aristotelis Lib. I*. Texto original latino de J.-P. Migne, Patrologia Latina 64. París: Apud Garniert Fratres, Editores et J.-P. Migne Successores, 1891.
- , *On Aristotle On interpretation 1-3*. Traducción al inglés de Andrew Smith. Great Britain: Bloomsbury, 2010.
- CALCIDIO. *Timaeus. A Calcidio Translatus Commentarioque Instructus*. Edición del texto original latino por Jan Hendrik Waszink. Londres-Leiden: In Aedibus Instituti Warburgiani Et E. J. Brill, 1975.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*. Texto original griego, traducción al español, introducción y notas de Marcelino Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

- , *Stromata VI-VIII*. Texto original griego, traducción al español, introducción y notas de Marcelino Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- DAVID. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Texto original armeno, traducción inglesa, introducción y notas de Aram Topchyan. Leiden: Brill, 2010.
- , *Commentary on Porphyry's Isagoge*. Texto original griego, texto armeno, traducción al inglés, introducción y notas de Gohar Muradyan. Leiden: Brill, 2015.
- DAMASCIO. *Commentary on Plato's Phaedo*. Edición del texto griego original y traducción al inglés de L.G. Westerink. UK: The Prometheus Trust, 2009.
- , *Lectures on the Philebus*. Edición del texto griego original y traducción al inglés de L.G. Westerink. Hockley: The Prometheus Trust, 2010.
- , *Problèmes et solutions touchant les premières principes*. Vol.II. Texto original griego y traducción al francés de Anthelme Édouard Chaignet. París: Ernest Leroux, éditeur, 1898.
- , *Problems & Solutions Concerning First Principles*. Traducción al inglés, introducción y notas de Sarah Ahbel Rappe. Nueva York: Oxford University Press, 2010.
- , *The philosophical history*. Texto original griego, traducción al inglés y notas de Polymnia Athanassiadi. Atenas, Apamea, 1999.
- DEXIPO. *On Aristotle Categories*. Traducción al inglés de John Dillon. Great Britain: Bloomsbury, 1990.
- DILLON, J.M. (ed.) *Iamblichus Calchidensis Commentariorum Fragmenta*. Texto original griego y traducción al inglés. Leiden: Brill, 1971.
- DIÓGENES LAERCIO. *Lives of Eminent Philosophers* Vol. II. Texto griego y traducción al inglés de R. D. Hick. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- EDWARDS, M. (ed.) *Neoplatonic Saints. The lives of Plotinus and Proclus by their students*. Texto original griego, introducción y notas por M. Edwards. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- ELIAS. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Texto griego original y prefacio de Adolf Busse. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1900.
- EPICTETO. *Discourses, Books 3-4. Fragments. The Encheiridion*. Texto griego original y traducción de W. A. Oldfather. Loeb Classical Library 218. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

- ESTEBAN DE ALEJANDRÍA. *On Aristotle on Interpretation*. Traducción al inglés de William Charlton. Great Britain: Bloomsbury, 2014.
- FILOPÓN. *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*. Texto griego original de Maximilian Wallies. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimei, 1905.
- , *On Aristotle Categories 1-5 with Philoponus: A treatise Concerning the Whole and the Parts*. Traducción al inglés de *On Aristotle Categories 1-5* de Riin Sirkel, Martin Tweedale, John Harris. Londres: Bloomsbury, 2015.
- , *On Aristotle Meteorology 1.1-3*. Traducción al inglés de Inna Kupreeva. Great Britain: Bloomsbury, 2011.
- , *On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1.1-5*. Traducción al inglés de C.J.F. Williams. Great Britain: Bloomsbury, 1995.
- On Aristotle On the soul 1.1-2*. Traducción al inglés de Philip J. van der Eijk. Great Britain: Bloomsbury, 2014.
- , *On Aristotle Physics 1.1-3*. Traducción al inglés de Catherine Osborne. Great Britain: Bloomsbury, 2006.
- , *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*. Traducción al inglés de Richard McKirahan. Great Britain: Bloomsbury, 2008.
- HALM, K. (ed.). *Rhetores latini minores*. Texto original en latín. Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Leipzig: In Aedibus B. G. Teubneri, 1863.
- HERMIAS DE ALEJANDRÍA. *In Platonis Phaedrum Scholia*. Texto griego original y aparato crítico de Paul Couvreur. Paris: Librairie Émile Bouillon, Editeur, 1901.
- HIEROCLES. *In Aureum Pythagoreorum Carmen commentarius*. Texto original griego y prefacio de Frid. Guil. Aug. Mullachius. Berlín: Libraria Ferd. Geelhaar (antea Enslin), 1853.
- JÁMBLICO. *De Mysteriis*. Traducción al inglés, introducción, notas y texto original griego de Emma C. Clarke, John M. Dillon, Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- , *De Anima*. Texto original griego, traducción al inglés y comentario de John F. Finamore y John M. Dillon. Leiden: Brill, 2002.
- , *Sobre los misterios egipcios*. Traducción al español, introducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.
- , *Summa Pitagorica*. Texto original griego, traducción al italiano, introducción y notas de Francesco Romano. Milán: Bompiani, 2012.

- , *The letters*. Texto griego original, traducción al inglés, introducción y comentario de J.M. Dillon; W. Polleichtner. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- MACROBIO. *Comento al Sogno di Scipione*. Texto original en latín, traducción al italiano, bibliografía, notas y aparato crítico de Moreno Neri; ensayo introductorio de Ilaria Ramelli. Milán: Bompiani, 2007.
- MAJERCICK, R. (ed.) *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary*. Texto original griego y traducción al inglés. Leiden: Brill, 1989.
- MARCIANO CAPELLA. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. II. Traducción al inglés de Stahl, W.H. y Johnson, R. con Burge, E.L. New York: Columbia University Press, 1977.
- MARINO DE NEÁPOLIS. *Proclo o de la felicidad*. Texto original griego, traducción, introducción y notas por García Ruiz, J.M.; Álvarez Hoz, J.M. Bilbao: Iralka, 2004.
- MIGUEL DE ÉFESO. *In libros de generatione animalium commentaria*. Texto original griego de Michael Hayduck. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1903.
- , *In librum quintum ethicorum Nichomacheorum Commentarium*. Texto original griego de Michael Hayduck. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1904.
- , *In Parva Naturalia Commentaria*. Texto original griego de Paulus Wendland. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1903.
- , *In libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria*. Texto original griego de Michael Hayduck. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1904.
- OLIMPIODORO. *Commentary on Plato's Gorgias*. Traducción al inglés y notas de Robin Jackson, Kimon Lycos y Harold Tarrant; introducción de Harold Tarrant. Leiden: Brill, 1998.
- , *Commentary on Plato's Phaedo*. Edición del texto griego original, traducción al inglés, introducción de L.G. Westerink. Great Britain: The Prometheus Trust, 2009.
- , *In Aristotelis Meteora Commentaria*. Texto original griego de Wilhelm Stüve. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1900.
- , *Life of Plato and on Plato's First Alcibiades 1-9*. Traducción al inglés de Michael Griffin. Londres-Nueva York: Bloomsbury, 2015.
- , *Prolegomena et in Categorías commentarium*. Texto original griego y prefacio de Adolph Busse. Berlín: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1902.

- PERIAGO LORENTE, M. (ed.). *Porfirio; Vida de Pitágoras. Argonáuticas Órficas. Himnos Órficos*. Traducción al español. Madrid: Gredos, 1987.
- PLATÓN. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Texto original griego y traducción al inglés de Harold North Fowler. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- , Plato. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Texto griego original y traducción al inglés de W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- PLOTINO. *Porphyry on the life of Plotinos and the order of his books. Enneads I. 1-9*. Texto original griego, traducción al inglés, prefacio y notas de A. H. Armstrong. Loeb Classical Library 440. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- PORFIRIO. *Filosofía rivelata dagli oracoli*. Texto original griego y latino, traducción al italiano, edición y notas de Giuseppe Muscolino. Milán: Bompiani, 2011.
- , *Isagoge*. Texto griego y latino, traducción de A. de Libera y A.-Ph. Segonds; introducción y notas de A. de Libera. París: Vrin, 1998.
- , *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Traducción al español, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- , *Launching-Points to the Realm of Mind*. Traducción al inglés del original griego de Kenneth Sylvan Guthrie, introducción de Michael Hornum. Grand Rapids: Phanes Press, 1988.
- , *To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Traducción al inglés de James Wilberding. Great Britain: Bloomsbury, 2011.
- PROCLO. *Alcibiades I*. Traducción al inglés y comentario de William O'Neill. La Haya: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1971.
- , *Comento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Introducción, traducción al italiano y notas de Maria Timpanaro Cardini. Pisa: Giardini Editori e Stampatori in Pisa, 1978.
- , *Commento alla Repubblica di Platone*. Edición del texto original griego, ensayo introductorio, traducción al italiano y comentario de Michele Abbate; prefacio de Mario Vegetti. Milán: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2004.
- , *Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- , *Commentary in Plato's Timaeus*. Vol.I. Edición y traducción al inglés de Harold Tarrant. Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- , *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II. Edición y traducción al inglés de David T. Runia y Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- , *On Plato Cratylus*. Traducción al inglés de Brian Duvick. UK: Bloomsbury, 2007.
- , *On the Theology of Plato*. Traducción al inglés, introducción y notas de Thomas Taylor. London: Thomas Taylor (Ed.), 1816.
- , *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Traducción al inglés de George R. Morrow y John M. Dillon; introducción y notas de John M. Dillon USA: Princeton University Press, 1987.
- , *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essay 5 and 6 of His Commentary on the Republic of Plato*. Texto original griego, traducción al inglés, introducción y notas de Robert Lamberton. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- PLUTARCO. *Lives, Volume VII: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar*. Texto original griego y traducción de Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 99. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.
- , *Moralia*. Vol V. Texto original griego y traducción al inglés de Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 306. Cambridge-London: Harvard University Press, 1999.
- ROBBE, L (ed.) *Vita Aristotelis ex Codice Marciano*. Texto original griego y latino. Leiden: J. W. Van Leeuwen, 1861.
- SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín*. Vol. I. Texto original en latín, traducción al español, introducción y notas de P. Victorino Capanaga, O.R.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.
- SIMPLICIO. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Introducción y edición crítica del texto griego de I. Hadot. Países Bajos, Brill, 1996.
- , *In Aristotelis Physicorum Libros quattuor priores commentaria*. Texto original griego de Hermann Diels. Berlín: Typis et Impensis G. Reimeri, 1882,
- , *On Aristotle On the Heavens 1.1-4*. Traducción al inglés de R. J. Hankinson. Great Britain: Bloomsbury, 2002.
- , *On Aristotle On the soul 1.1.-2.4*. Traducción al inglés de J.O. Urmson; notas de Peter Lautner. Great Britain: Bloomsbury, 2014.
- , *On Aristotle's Categories 1-4*. Introducción, traducción al inglés y notas de Michael Chase. Great Britain, Cornell University Press, 2003.
- SIRIANO. *In Hermogenem Commentaria*. Edición del texto griego original de Hugo Rabe. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Leipzig: Teubner, 1892.
- , *On Aristotle Metaphysics 3-4*. Traducción al inglés de Dominic O'Meara y John Dillon. Great Britain: Bloomsbury, 2008.

SORABJI, R. (ed.) *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*. Vol. 1. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

THOM, J. C. (ed.) *The Pythagorean Golden Verses*. Leyden: Brill, 1995.

WESTERINK, L. G. (Ed.). *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Texto original griego y traducción al inglés. UK: Prometheus Trust, 2011.

—, *Stephanus of Athens: Commentary on the Aphorisms of Hippocrates*, 3 vols. Texto original griego y traducción al inglés. Berlin: Akademie-Verlag, 1985-98.

ZAMPAKI, TH. «Ibn al-Tayyib's *Istithmar* on Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses». En: Layne, D.; Butorac, D.D. *Proclus and his legacy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

### **Fuentes Secundarias.**

AARON, R.I. *The theory of universals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

ANNE BALANSARD, ISABELLE KOCH. Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Presentation : Definitions du corpus et interpretations de Platon. Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre?, Academie Verlag, 2013, 978-3-89665-588-2. <hal-01320486>.

BALLARD, E.G. *Philosophy and the Liberal Arts*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic, 1989.

BALTZLY, D.; TARRANT, H. «General Introductions to the Commentary». En: Proclo. *Commentary on Plato's Timaeus. Vol.I*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

BEUCHOT, M. *El problema de los universales*. México: Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1981.

BRUCE, F.F. «Marius Victorinus and His Works», *The Evangelical Quarterly* 18, 1946, pp. 132-153.

CARDOSO C.F.S. *Introducción al trabajo de investigación histórica: Conocimiento, método e historia*. Barcelona: Crítica, 1989.

CHAIGNET, A. (ed.) *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les premieres principes. Vol.II-III*. París: Ernest Leroux, éditeur, 1898.



- COOK, T.D.; REICHARDT, CH. S. «Hacia una superación del enfrentamiento entre los métodos cualitativos y los cuantitativos». En: Cook, T.D.; Reichardt, Ch. S (eds.) *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Morata S.L., 2005.
- CULIANU, I. P. *Eros y magia en el Renacimiento*. Traducción al español de Neus Clavera y Hélène Rufat. España: Siruela, 2007.
- DILLON, J.M. *The Middle Platonists, 80 B.B. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- FESTUGIÈRE, A. J. «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles». *Museum Helveticum* 26, 1969.
- FINAMORE, J.F. «Iamblichus on the grade of virtude». En: Afonasin, E; Dillon, John; Finamore, John, F. *Iamblichus and the foundations of late Platonism*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- GADAMER, H.G. *Truth and Method*. Traducción al inglés y revisión por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall. Chippenham, Wiltshire: Continuum, 2006.
- GARCÍA BAZÁN, F. «Introducción general». En *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos, 1991.
- GARCÍA HOZ, V. (Ed.) *Problemas y métodos de investigación en educación personalizada*. Madrid: Rialp, 1994.
- GARCÍA RUIZ, J.M.; ÁLVAREZ HOZ, J.M. «Introducción». En: Marino de Neápolis. *Proclo o de la felicidad*. Bilbao: Iralka, 2004.
- GERSON, LI. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. USA: Cambridge University Press, 1999.
- GIACONE, R. «Arti liberali e classificazione delle scienze». *Aevum* 48, 1974.
- GOLITSIS, P. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon a la Physique d'Aristote*. Berlín: Walter De Gruyter, 2008.
- GOTTSCHALK, H. B. «The Earliest Aristotelian Commentators». En: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- GUTHRIE, K. S. «The writings of Porphyry». En: Porfirio. *Launching-Points to the Realm of Mind*. Grand Rapids: Phanes Press, 1988.
- HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. París: Études augustiniennes, 1984.

- , *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill, 2015.
- , «Introduction Générale». En: Simplicio. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Países Bajos, Brill, 1996.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Paris, Études Augustiniennes, 1987.
- , *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études augustiniennes, 1968.
- KERÉNYI, K. *Eleusis*. Traducción al español de María Tabuyo y Agustín López. España: Siruela, 2004.
- KRIPPENDORF, K. *Metodología de Análisis de Contenido*. Traducción de Leandro Wolfson. Barcelona: Paidós, 1990.
- LAMBERTON, R. *Homer the Theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley-Los Angeles: California University Press, 1989.
- LEWY, H. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.
- LLOYD, A. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- MAHONEY, E.P. «Neoplatonism, the greek commentators and Renaissance aristotelianism». En: O'Meara, D.J. (Ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany; State University of New York Press, 1982.
- MARROU, H. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Traducción de Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal, 1985.
- MENCHELLI, M. «A Neoplatonic Commentary as Introduction to the Reading of Isocrates in the Neoplatonic School». *Nέα Πώμη*, 4, 2007.
- MOORHEAD, J. «Boethius' life and the world of late antique philosophy», en: John Marenbon (ed.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: University Press, 2009.
- PRAECHTER, K. «Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca». En: Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- NIÑO RODRÍGUEZ, A. «La historia de la historiografía, una disciplina en construcción». *Hispania*, XLVI, n.º 163, 1986.
- O'MEARA, D. J. *Platonopolis*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

- , «Patterns of perfection in Damascius' Life of Isidore». *Phronesis*. 51, 1, 2006.
- , *Pythagoras Revived*. Nueva York, Oxford University Press, 1989.
- PERIAGO LORENTE, M. . «Introducción». En: Porfirio. *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- , «Introducción». En: Porfirio, *Vida de Pitágoras*. Madrid, Gredos, 1987.
- PORTA, L.; SILVA, M. «La investigación cualitativa: El análisis de contenido en la investigación educativa». *Revista Investigación para una mejor educación*. 2003.
- REMES, P. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 2008.
- REMES P.; SLAVEVA-GRIFFIN, S. (Eds.) *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Abbingdon: Routledge, 2014.
- RUELLE, CH. EM. *Le philosophe Damascius. Etude sur sa vie et ses ouvrages*. París: Librairie Académique - Didier & C°, 1861.
- SORABJI, R. (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- SEIGNOBOS, C.; LANGLOIS, C-V. *Introduction aux Études Historiques*. París: Les Éditions Kimé, 1992.
- , *Introducción a los estudios históricos*. Edición, estudio introductorio y notas de Francisco Sevillano Calero. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2003.
- SHAW, G. *Theurgy and the soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- SEVERYNS, A. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. París: Librairie E. Droz, 1938.
- SIGNES CODOÑER, J. *Jorge Gemisto Pletón (ca. 1355/1360 - 1452)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
- TARRANT H. «Introduction». En: *Commentary on Plato's Gorgias*. Traducción al inglés y notas de Robin Jackson, Kimon Lycos y Harold Tarrant; introducción de Harold Tarrant. Leiden: Brill, 1998.
- , «Platonist curricula and their influence». En: Remes P.; Slaveva-Griffin, S. (Eds.) *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Abbingdon: Routledge, 2014.
- TAYLOR, THOMAS. *The philosophical and mathematical commentaries of Proclus*. Vol.I. Londres: Thomas Taylor, Ed., 1792.

- TÓJAR HURTADO, J. C. *Interpretación cualitativa: comprender y actuar*. Madrid: La Muralla S.A., 2006.
- TUOMINEN, M. *The ancient commentators of Plato and Aristotle*. UK: Acumen, 2009.
- VAN DEN BERG, R. M. *Proclus' commentary on the Cratylus in context. Ancient theories of language and naming*. Leiden: Brill, 2008.
- VIGO, A. *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- WESTERINK L.G. «Introduction». En: *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Texto original griego y traducción al inglés. UK: Prometheus Trust, 2011.
- , «Introduction». En: Damascio. *Commentary On Plato's Phaedo*. UK: The Prometheus Trust, 2009.
- , «Introduction». En: Olimpiodoro; *Commentary on Plato's Phaedo*. Great Britain: The Prometheus Trust, 2009.
- WESTERINK, L.G.; SEGONDS, A.P. «Introduction». En: *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. Tome I*. París, Les Belles Letres, 1997.
- WITT. R. E. «The Hellenism of Clement of Alexandria». *The Classical Quarterly* 25, 3-4, 1931, pp. 195-204.

## SUMARIO

<b>Declaración de respeto a los derechos de autor</b>	<b>p.2.</b>
<b>Resumen</b>	<b>p.3.</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN.</b>	<b>p.5.</b>
<b>2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.</b>	<b>p.5.</b>
<b>2.1. Objetivos</b>	<b>p.7.</b>
<b>2.2. Metodología.</b>	<b>p.8.</b>
2.2.1. <i>Metodología cualitativa.</i>	<b>p.9.</b>
2.2.2. <i>Metodología histórica.</i>	<b>p.11.</b>
2.2.3. <i>Metodología filosófica.</i>	<b>p.14.</b>
2.2.4. <i>Aplicaciones metodológicas concretas en la presente investigación.</i>	<b>p.16.</b>
2.2.5. <i>Sobre las traducciones.</i>	
<b>3. LA FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA Y SUS DIVERSAS ESCUELAS Y AUTORES.</b>	<b>p.22.</b>
<b>3.1. Características generales de la filosofía neoplatónica.</b>	<b>p.24.</b>
<b>3.2. Diferentes escuelas neoplatónicas y principales autores.</b>	<b>p.26.</b>
3.2.1. <i>Escuela de Roma.</i>	<b>p.27.</b>
3.2.2. <i>Escuela de Alejandría.</i>	<b>p.28.</b>
3.2.3. <i>Escuela de Siria.</i>	<b>p.28.</b>

3.2.4. <i>Escuela de Pérgamo.</i>	p.29.
3.2.5. <i>Escuela de Atenas.</i>	p.29.
<b>4. EL CURRÍCULUM NEOPLATÓNICO: PRECEDENTES.</b>	<b>p.31.</b>
<b>4.1. Precedentes curriculares del neoplatonismo.</b>	<b>p.31.</b>
4.1.1. <i>La escuela pitagórica.</i>	p.31.
4.1.2. <i>La escuela estoica.</i>	p.32.
4.1.3. <i>La escuela epicúrea.</i>	p.33.
4.1.4. <i>El medioplatonismo.</i>	p.34.
<b>5. LA ESCUELA DE ROMA. LOS PRINCIPIOS DEL CURRÍCULUM.</b>	<b>p.35.</b>
<b>5.1. Esquema ascendente o esquema de Porfirio sobre las <i>Enéadas</i>.</b>	<b>p.35.</b>
<b>5.2. El esquema de virtudes de Porfirio.</b>	<b>p.39.</b>
<b>5.3. Trivium y Quadrivium.</b>	<b>p.55.</b>
<b>5.4. Neoplatónicos latinos posteriores.</b>	<b>p.61.</b>
<b>6. RECONSTRUCCIÓN DEL CURRÍCULUM NEOPLATÓNICO.</b>	<b>p.66.</b>
<b>6.1. Curso introductorio.</b>	<b>p.66.</b>
6.1.1. <i>El género biográfico en el neoplatonismo.</i>	p.70.
6.1.2. <i>El Protréptico de Jámblico y otros libros pitagóricos.</i>	p.81.
6.1.3. <i>Los Versos Áureos de Pitágoras.</i>	p.85.
6.1.4. <i>El Manual de Epicteto.</i>	p.96.
6.1.5. <i>Discursos de Isócrates.</i>	p.104.
6.1.6. <i>Textos homéricos.</i>	p.109.
6.1.7. <i>Resultados y examen de conjunto del curso preliminar.</i>	p.117.

<b>6.2. Los misterios menores: Curso aristotélico.</b>	<b>p.120.</b>
6.2.1. <i>Introducción al curso aristotélico.</i>	<b>p.120.</b>
6.2.2. <i>Reconstrucción general previa.</i>	<b>p.134.</b>
6.2.3. <i>La Isagoge de Porfirio.</i>	<b>p.135.</b>
6.2.4. <i>Categorías.</i>	<b>p.144.</b>
6.2.5. <i>Sobre la Interpretación.</i>	<b>p.154.</b>
6.2.6. <i>Primeros Analíticos.</i>	<b>p.159.</b>
6.2.7. <i>Analíticos Posteriores.</i>	<b>p.163.</b>
6.2.8. <i>La laguna de los restantes textos lógicos y de la fase ética.</i>	<b>p.167.</b>
6.2.9. <i>Física.</i>	<b>p.169.</b>
6.2.10. <i>Sobre el Cielo.</i>	<b>p.173.</b>
6.2.11. <i>Sobre la generación y la corrupción.</i>	<b>p.175.</b>
6.2.12. <i>Meteorológicos.</i>	<b>p.177.</b>
6.2.13. <i>Obras sobre plantas y animales. Textos matemáticos.</i>	<b>p.179.</b>
6.2.14. <i>Sobre el alma.</i>	<b>p.180.</b>
6.2.15. <i>Metafísica.</i>	<b>p.187.</b>
6.2.16. <i>Resultados de la reconstrucción y examen general del curso aristotélico.</i>	<b>p.197.</b>
<b>6.3. Los misterios mayores: El estudio de Platón.</b>	<b>p.206.</b>
6.3.1. <i>Alcibiades I.</i>	<b>p.209.</b>
6.3.2. <i>Gorgias.</i>	<b>p.230.</b>
6.3.3. <i>Fedón.</i>	<b>p.235.</b>
6.3.4. <i>Crátilo.</i>	<b>p.250.</b>
6.3.5. <i>Teeteto.</i>	<b>p.256.</b>
6.3.6. <i>El Sofista y El Político.</i>	<b>p.260.</b>

6.3.7. <i>Fedro.</i>	p.265.
6.3.8. <i>El banquete.</i>	p.268.
6.3.9. <i>Filebo.</i>	p.269.
6.3.10. <i>Timeo.</i>	p.273.
6.3.11. <i>Parménides.</i>	p.281.
6.3.12. <i>Un caso especial: La República y Las Leyes.</i>	p.287.
6.3.13. <i>Resultados de la reconstrucción del currículum y examen general del curso platónico.</i>	p.296.
<b>6.4. Un estudio posterior: La teúrgia.</b>	<b>p.301.</b>
6.4.1. <i>Los Oráculos caldeos.</i>	p.303.
6.4.2. <i>Los Himnos Órficos.</i>	p.307.
<b>7. CONCLUSIONES.</b>	<b>p.312.</b>
<b>8. BIBLIOGRAFÍA.</b>	<b>p.321.</b>