

### EL ENIGMA DEL ORACULO DE APOLO SOBRE PLOTINO

Through a detailed analysis of the structure, motifs and sources —above all the philosophical sources— of the oracle of Apollo on Plotinus, the author of this article concludes that it was composed by a learned man well acquainted not only with Greek poetry and contemporary rhetoric, but also with Plato, Maximus of Tyre and even Plotinus. This leads to the further conclusion that it was composed by Amelius, not necessarily however as a forgery, but rather as a ready-made oracular poem submitted to, and issued with, the approval of the Delphic priesthood.

*A Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer*

En el capítulo 22 de su *Vida de Plotino*, Porfirio cuenta que Amelio, el amigo común del biógrafo y del biografiado, dirigió a Apolo la siguiente pregunta: «¿Adónde ha ido el alma de Plotino?» A esta consulta el dios respondió con un oráculo en verso de desacostumbrada longitud (51 hexámetros) y de no menos singular estructura y contenido, cuyo texto el biógrafo reproduce a continuación en el mismo capítulo y del que nos ofrece un breve comentario en el siguiente<sup>1</sup>. Pero, desgraciadamente para nosotros, Porfirio no indica explícitamente ni cuándo ni dónde tuvieron lugar la consulta de Amelio y la respuesta de Apolo. Por el modo de formular la pregunta, se deduce claramente que el consultante hubo de hacerla después de la muerte de su maestro, y es natural suponer, aunque no se pueda asegurar con toda certeza, que no mucho después; por consiguiente, en el 270 d. C. o no mucho después<sup>2</sup>. Pero ¿a qué santuario de Apolo acudió Amelio, si es que

<sup>1</sup> Para el texto y la numeración de líneas dentro de cada capítulo, sigo la *ed. minor* de P. Henry y H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, t. I, Oxford 1964.

<sup>2</sup> Por eso es inexplicable la datación de J. Fontenrose («A. D. 262 or a little later») en *The Delphic Oracle*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres 1978, p. 264.

acudió a algún santuario?<sup>3</sup>. La respuesta no es fácil. Basándose en la observación de Porfirio (22, 2-12) de que el Apolo que testificó sobre Plotino es el mismo que dio fe de su propia omnisciencia en un célebre oráculo consignado por Heródoto (I 47) y el mismo que declaró a Sócrates el más sabio de los hombres (Pl. *Apol.* 21 a), algunos autores han concluido, no sin cierto fundamento, que también en nuestro caso se trata del Apolo pítico del santuario de Delfos<sup>4</sup>. Pero no todos están de acuerdo con esta conclusión<sup>5</sup>. Así que, de momento, dejaremos el tema en suspenso a la espera de obtener resultados más ciertos por otra vía.

Este oráculo ha sido valorado diversamente. Zeller alude a él despectivamente calificándolo de 'chapuza' (*Machwerk*)<sup>6</sup>. Parke-Wormell ven en él una 'efusión emocional' (*emotional outpouring*) y destacan su 'verbosidad'<sup>7</sup>. En cambio, los plotinianistas propenden a valorarlo más positivamente<sup>8</sup>. Pero la verdad es que no es posible llegar a una valoración justa y definitiva, si ésta no va precedida o acompañada de un análisis paciente del texto<sup>9</sup> que nos dé su sentido exacto disipando ambigüedades, detectando alusiones recónditas y, sobre todo, extrayendo el contenido filosófico que encierra a la luz de un estudio minucioso de las fuentes no meramente poéticas en que se inspira. De lo contrario, el oráculo corre el riesgo de sonar a mera palabrería o, en el mejor de los casos, de aparecer como un brillante mosaico de reminiscencias homéricas. Ahora bien, este análisis detallado está todavía por hacer. Las observaciones aclaratorias, insuficientes y no siempre atinadas, del

<sup>3</sup> Los santuarios oraculares de Apolo eran numerosos. En un pasaje burlesco de Luciano (*Bis accus.* 1) se enumeran, además del de Delfos, el de Claros, junto a Colofón, el de Pátara, en Licia, junto a la desembocadura del Janto, el de Delos y el de los Bránquidas o Didimeo, en Mileto.

<sup>4</sup> Tal es el razonamiento de H. W. Parke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, vol. II, p. 193. Cf. R. Harder, *Plotins Schriften*, Band Vc, Hamburgo 1958, p. 116; M. P. Nilsson, *Gesch. der Griech. Relig.*, t. II, Munich 1961, p. 469.

<sup>5</sup> Cf. Fontenrose, *op. cit.*, p. 35: «we cannot be certain that it is assigned to Delphi». Para R. Goulet cf. *infra*.

<sup>6</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 2, Leipzig 1923, p. 524, n. 1.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, vol. I, p. 409; cf. Fontenrose, *op. cit.*, p. 35: «fifty verses of neo-Platonic verbiage».

<sup>8</sup> Harder (*op. cit.*, *ibid.*) habla de «das hohe Niveau unseres Orakels», si lo comparamos con el que aparece en la *Vida de Apolonio de Tiana* 31, de Filóstrato. Cilento, en una de sus notas, califica al oráculo de «mosaico abbagliante di lucentissime tessere». Véase también J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gante-Leipzig 1913, pp. 121-122.

<sup>9</sup> Como reconoce Harder, *op. cit.*, *ibid.*: «Das Gedicht bedarf gesonderter Behandlung, die hier nicht gegeben wird».

comentario de Porfirio, las notas eruditas de Creuzer<sup>10</sup>, las casi siempre juiciosas de Harder y alguna que otra muy valiosa de Bidez no son suficientes, a mi juicio, para descifrar el 'enigma' del oráculo de Apolo sobre Plotino. De hecho y hasta hace bien poco ni siquiera se podía hablar de la existencia de una interpretación global, articulada y coherente. Ahora, sin embargo, la situación ha variado sustancialmente con la recentísima aparición de un importante estudio de R. Goulet<sup>11</sup>, que, aunque no aspira a ser el comentario detallado a que hemos aludido antes<sup>12</sup>, al menos nos ofrece «algunas observaciones de conjunto sobre el problema literario de este oráculo y su alcance teológico»<sup>13</sup>, acompañadas de una traducción que se presenta todavía como provisional<sup>14</sup>.

Dada la importancia del referido artículo, es conveniente adelantar un resumen de sus principales tesis<sup>15</sup>. Goulet no se contenta con cuestionar el origen delfico del oráculo, como lo hace Fontenrose, sino que va más lejos poniendo en duda su carácter público; se trataría más bien de un oráculo privado, no ligado ni a Delfos ni a ningún otro santuario, al estilo de otros muchos casos de mántica privada, cuya existencia está bien atestiguada por el testimonio de Jámblico y por numerosos ejemplos<sup>16</sup>. Cabe detectar una cierta heterogeneidad entre la parte central o himnica del oráculo (23-60) y las dos partes adicionales, inicial y final (13-22 y 61-63)<sup>17</sup>, y la impresión de heterogeneidad se acentúa «cuando se constata que ningún detalle del himno propiamente dicho hace referencia a la personalidad o a la experiencia filosófica singular de Plotino»<sup>18</sup>. Es más, no es fácil extraer del himno rasgos doctrinales característicos del pensamiento plotiniano<sup>19</sup>. Más chocante es descubrir en él concepciones contrarias a ese pensamiento, tales como el estatuto de 'demon' conferido al alma liberada del filósofo, la cosmología implícita, que sugiere una inmortalidad astral, la inversión de la importancia relativa atribuida a la escatología y a la mística y, sobre todo,

<sup>10</sup> En su edición de las obras de Plotino de Oxford 1835, vol. I, pp. CXXVIII-CXXXIV.

<sup>11</sup> R. Goulet, «L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*», en *Porphyre, la Vie de Plotin*, t. I, Travaux préliminaires et Index grec complet, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, Préface de J. Pépin, París 1982, pp. 369-412.

<sup>12</sup> El comentario detallado aparecerá en el tomo segundo (cf. *art. cit.*, p. 393, n. 2).

<sup>13</sup> *Art. cit.*, p. 393.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 371, n.\*.

<sup>15</sup> Nos ceñimos a las tesis más características, sin entrar en detalles.

<sup>16</sup> *Art. cit.*, pp. 380-386.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 395.

la concepción de la iluminación y de la contemplación místicas como una 'gracia sobrenatural' más que como el coronamiento del esfuerzo personal del hombre<sup>20</sup>. Ahora bien, esta última concepción responde adecuadamente a la tesis de Jámblico sobre la necesidad de la teúrgia como requisito indispensable para la contemplación, incluso para la más perfecta, reservada a unos pocos. De hecho, la iluminación divina con la consiguiente elevación de los rayos de la mente, de que se habla en el oráculo, no deja de guardar analogía con el rito teúrgico de la ἀναγωγή de los *Oráculos Caldaicos*, cuya culminación consiste en la unión del alma con el rayo de luz emitido por el sol<sup>21</sup>. En conclusión, el oráculo de Apolo sobre Plotino es una producción del neoplatonismo teúrgico de Siria, históricamente explicable en nuestro caso por la vinculación personal y afectiva de Amelio con el medio filosófico-religioso de Apamea<sup>22</sup>.

### 1. ESTRUCTURA DEL ORÁCULO

El oráculo de Apolo sobre Plotino es un poema elaborado, que consta de tres partes<sup>23</sup>: I) un proemio, II) un himno central<sup>24</sup> u oráculo propiamente dicho y III) un epílogo; tres partes de longitud desigual: 10, 38 y 3 hexámetros respectivamente. El himno central, que constituirá el objeto primordial de nuestro estudio, se ajusta deliberadamente a las reglas del género<sup>25</sup>, aunque adaptadas al caso singular del personaje glorificado. Desde el punto de vista formal, nos encontramos con los tres elementos característicos de todo himno<sup>26</sup>: 1) una invocación,

<sup>20</sup> Pp. 395-402.

<sup>21</sup> Pp. 402-404.

<sup>22</sup> Pp. 404-409.

<sup>23</sup> Compárese el esquema de Goulet, *art. cit.*, pp. 393-394, y el diagrama de la p. 397. El esquema propuesto por Fontenrose, *op. cit.*, pp. 191-192, sigue otra pauta.

<sup>24</sup> Himno impropriadamente dicho, es verdad, pues no va dirigido a un dios, sino a un mortal convertido en demon. Pero esto es accidental a la configuración del himno. Como advierte Quintiliano (*Instit.* III 7, 9), *laudandum in quibusdam, quod geniti immortales, quibusdam, quod immortalitatem uirtute sint consecuti*.

<sup>25</sup> Sobre esto véase el análisis del himno de Cleantes en A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, París 1949, pp. 310-325, sobre todo las notas de las pp. 314-315. El autor de nuestro oráculo se muestra, creo, consciente de seguir las reglas del género cuando pone en boca de Apolo las siguientes palabras: «¡Cantemos a una inspirando los motivos (τέρματα) propios de todo canto!» (20-21). Aquí τέρματα ('metas') tiene el sentido metafórico de 'objetivos' propios del canto laudatorio. Los traductores suelen entenderlo de otro modo.

<sup>26</sup> Cf. A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, París, 1968, p. 312: «On y trouve en effet (*i. e.* en los

2) un largo relato de méritos y premios, que sustituye al mito habitual y 3) un brevísimo μακαρισμός, en lugar de la plegaria final acostumbrada<sup>27</sup>. Desde el punto de vista temático, los motivos desarrollados coinciden más o menos con los tópicos usuales en todo panegírico (φύσις, γένος, ἔργα, τιμαί): la invocación es a la vez un relato de la muerte y consiguiente 'demonificación' de Plotino (φύσις y γένος); el largo relato intermedio se divide en dos capítulos: A) méritos en esta vida (ἔργα, ἀθλοὶ) y B) premios en la vida de ultratumba (τιμαί). A su vez, el capítulo de méritos se subdivide en tres secciones, que, según la exégesis que pensamos adoptar, describen en gradación ascendente a) la 'huida' de nuestro filósofo de la vida vegetativa, b) su 'conversión' del mundo doxástico al mundo noético y c) su dedicación a la 'vida contemplativa'. Finalmente, el μακαρισμός con que se cierra el himno es un resumen de A) y B). Esquemáticamente, la estructura del oráculo se nos presenta como sigue:

- I. Proemio (13-22)
- II. Himno (23-60):
  - 1. Invocación: muerte y demonificación de Plotino (23-30)
  - 2. Relato intermedio (31-58a):
    - A. Méritos en esta vida (31-44):
      - a) huida de la vida vegetativa (31-34)
      - b) conversión del mundo doxástico al mundo noético (35-39)
      - c) dedicación a la vida contemplativa (40-44)
    - B. Premios en la vida de ultratumba: vida bienaventurada en compañía de los démones (45-58a)
  - 3. Makarismós final: resumen de A y B (58b-60)
- III. Epílogo (61-63)

Cabe preguntarse qué función desempeñan aquí el proemio y el epílogo, que, a primera vista, parecen ser dos apéndices superfluos. La respuesta es que, estrictamente hablando, ninguno de los dos es indispensable, pero que no por eso dejan de jugar un papel importante: el de enmarcar y ambientar el oráculo central desempeñando una función accesorio, pero deliberadamente pretendida. Y esta función es triple:

himnos de Aristides) régulièrement les trois éléments qui ne font jamais défaut dans les nombreux hymnes en vers qui nous ont été conservés par les manuscrits, les papyrus et les inscriptions: invocation, récit mythique ou énumération des principaux pouvoirs du dieu, prière finale.»

<sup>27</sup> Sobre el μακαρισμός cf. Aristóteles, *Rhet.* I 9, 1367 b 33-36 y *EN* I 12, 1101 b 23-25, con las notas *ad locum* respectivas de Cope y de Gauthier-Jolif. Cf. también *Vida de Plotino* 10, 23-25.

la de caracterizar el oráculo central como oráculo e himno a un tiempo, la de situarlo en una perspectiva celeste y la de 'heroificar' a Plotino comparándolo con Aquiles. Desde el primer momento del proemio Apolo anuncia que va a entonar un himno (13 ὕμνον ἀοιδῆς)<sup>28</sup> en honor de un 'fino amigo'<sup>29</sup> acompañándose de la lira. Va a ser un himno coral: las Musas cantarán masiva y jubilosamente (17 παμφώνοις ἰαχάσι)<sup>30</sup> a una con el dios, formando un coro circular (61 χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον) y danzando alrededor de Apolo, que hará veces de corifeo:

ἕμμι καὶ ἐν μέσσοισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαιτης (22)<sup>31</sup>.

De lo dicho parece desprenderse claramente, primero, que, en correspondencia con el doble carácter del poema, como oráculo y como himno, Apolo aparece a su vez en su doble función de dios de los oráculos y de dios de la poesía y de la filosofía, o sea, como 'conductor de Musas'. El epíteto Μουσηγέτης, característico de Apolo<sup>32</sup>, y más concretamente del Apolo délfico<sup>33</sup>, no aparece explícitamente, ni puede hallar cabida en un hexámetro, pero está implícito en el verso que acabamos de citar. Lo segundo que se desprende es que, en nuestro caso, no es el instrumento humano —el aedo o la Pitia— el que aparece en primer plano como portavoz inspirado de las Musas o de Apolo, sino que son los dioses —Apolo y las Musas— quienes aparecen directamente cantando el himno-oráculo, a la vez que inspirándolo, de forma que el portavoz humano aparece sólo sugerido: «¡Cantemos a una inspirando (ἐπιπνεῖοντες) los motivos propios de todo canto!» (20-21). Brevemente, el proemio sitúa el himno-oráculo en una perspectiva celeste. La comparación del himno-oráculo con la *Iliada* y de Plotino con Aquiles corrobora esta conclusión. «Convoco a las Musas» —dice Apolo (*i. e.* para entonar un himno en honor de Plotino)— «como cuando fueron convocadas (*i. e.* por mí)<sup>34</sup> para formar un coro en honor del Eácida con

<sup>28</sup> Expresión adaptada de *Od.* VIII 429 (ἀοιδῆς ὕμνον).

<sup>29</sup> Apolo, estrechamente relacionado, al igual que las Musas, con Pitágoras y con Platón (cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1972, reimpresión con notas adicionales de la ed. de 1936), es también el amigo de Plotino.

<sup>30</sup> Reminiscencia, al parecer, de Píndaro, *Pyth.* III 30 (παμφώνων ἰαχὰν ὕμενων).

<sup>31</sup> Sobre el epíteto βαθυχαιτης cf. la nota de West a Hes. *Theog.* 977.

<sup>32</sup> Pind., fr. 241 (ed. Bowra); Pl., *Leg.* II 653 d 3; Plut., *Quaest. Coniuiu.* IX 743 C; 745 A; Procl., *In Tim.* II 208, 10; *In Remp.* I 57, 13; 193, 19-20.

<sup>33</sup> Dittenberger, *SIG* 699, 1 (vol. II, p. 313); Helioid., *Aethiop.* II 27, 2.

<sup>34</sup> La traducción de Goulet (*art. cit.*, p. 391) es aquí particularmente desaceratada, pues desvirtúa el valor de la comparación: «comme pour former un chœur en l'honneur de l'Éacide elles furent convoquées par les passions des Immortels et les chants homériques». Más bien, μαν(αισιν... ἀοιδαίς son dativos comitativos.

frenesí de inmortales y con homéricos cantos» (16-19). Aquí «con frenesí de inmortales» quiere decir «con frenesí causado por los inmortales»<sup>35</sup> y «con homéricos cantos» es una alusión a la *Iliada*, mientras que «en honor del Eácida» responde a «en honor de un fino amigo» (14). Los verdaderos cantores de la *Iliada* en honor del Eácida Aquiles fueron, pues, Apolo y las Musas, como lo son ahora del himno en honor de Plotino. Homero aparece sólo en segundo plano como portavoz inspirado de los dioses y presa del frenesí causado por ellos, del mismo modo que en el himno-oráculo el portavoz humano aparece sólo sugerido como receptor de la inspiración de los dioses<sup>36</sup>. Y así como el héroe de la *Iliada* fue Aquiles, así el héroe del himno —pero ‘héroe’ en su nuevo sentido filosófico, no épico<sup>37</sup>— será Plotino. Observemos, finalmente, que esta comparación de nuestro filósofo con el protagonista de la *Iliada* en el proemio es preparatoria y complementaria de su equiparación en el himno con el protagonista de la *Odisea*.

## 2. EL TEMA DE LA DEMONIFICACIÓN

Pasando de la estructura del oráculo a la temática del himno, reduciremos los temas de éste a tres y trataremos de descubrir el trasfondo platónico-plotiniano de cada uno de ellos. Estos tres temas son: el de la ‘demonificación’, el de la ‘huida’ y el de la ‘beatificación’, que corresponden respectivamente a los tres tópicos más característicos de los cantos o discursos laudatorios: el de la naturaleza y linaje, el de los méritos y el de los premios. El tema dominante del himno se resume en la idea de que Plotino, de hombre mortal que era, se convierte en demon después de la muerte<sup>38</sup>, y esto como premio a sus méritos<sup>39</sup>. Ahora bien, su mérito más destacado consistió en haber alcanzado, ya

<sup>35</sup> Tomando ἀθανάτων (aquí Apolo y las Musas) como *genetivus auctoris*. Cf. Pl., *Phaedr.* 245 a 5: ἄνευ μανίας Μουσῶν. Creo que el redactor del oráculo tenía presente este pasaje y quizá también *Od.* VIII 499: ὀρμηθεὶς θεοῦ (cf. Procl., *In Remp.* I 193, 18).

<sup>36</sup> El participio ἐπιπνεύοντες nos remite de nuevo al *Fedro* (cf. n. ant.), donde ἐπίπνοια y μανία se relacionan como causa y efecto (265 a-b).

<sup>37</sup> Cf. M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruselas-Berchem 1962, pp. 82-93.

<sup>38</sup> δαίμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος ἀΐση θειοτέρη πελάων (23-24), μεθ’ ὀμήγουριν ἔρχεται ἤδη δαιμονίην (46-47), ὄσσοι γενεὴν ξυνὴν ἐλάχοντο δαίμοσιν ὀλβίοις (56-57), μετὰ δαίμονας ἀγνοῦς πωλλέσαι (59-60).

<sup>39</sup> ὄσσοις ὀτλήσας ἀριθμοῦς ἀέθλων (58-59).

en esta vida, las más altas cimas de la contemplación<sup>40</sup>, o también, en que ya en esta vida poseía un alma 'demoníaca'<sup>41</sup>. De donde se deduce que en el himno se establece una correlación entre estas tres ideas: vida de contemplación, posesión de un alma demoníaca y demonificación después de la muerte. El alma contemplativa es un alma demoníaca, y el alma demoníaca, una vez liberada del cuerpo, queda convertida en demon. Dicho de otra manera, la vida del filósofo contemplativo es prenda segura de la posesión de un alma demoníaca en esta vida y, por consiguiente, de su inmediata demonificación en la vida venidera. Esta correlación constituye el verdadero eje alrededor del cual gira todo el himno. Pero ¿dónde se inspiró su autor para establecerla? Creemos que la respuesta hay que buscarla ante todo en Platón, sobre todo en dos de sus diálogos: el *Crátilo* y la *República*. Esto es lo que vamos a intentar demostrar a continuación. Cuando Goulet asegura que «el estatus de demon conferido al alma liberada del filósofo es poco conforme a la jerarquía ontológica neoplatónica que podría extraerse de ciertas afirmaciones de Plotino, de Porfirio o de Jámblico»<sup>42</sup>, creemos que este planteamiento no es ni del todo exacto ni del todo pertinente: no es del todo exacto porque, como veremos, la correlación contemplativo - demoníaco - demon se halla también en Plotino y en Porfirio; y no es del todo pertinente porque pasa por alto a Platón, el maestro de los tres autores mencionados<sup>43</sup>.

Comencemos examinando la exégesis platónica del famoso mito hesiódico de los hombres de la raza de oro, que, después de la muerte, se convierten en 'démones' y en 'guardianes' de los mortales (Hes. *Op.* 109-126). Comparando el *Crátilo* con la *República*<sup>44</sup>, aparece claramente que Platón somete este mito a una profunda transmutación, en la que destacan dos factores, a saber, la identificación de los hombres de la raza de oro con los filósofos y la transferencia a éstos del destino que en el mito hesiódico se reserva para los más selectos de la raza posterior y distinta de los héroes: su traslado a las 'Islas de los Bienaventurados' (*Op.* 156-173). Para Platón, los hombres de la raza de oro son los

<sup>40</sup> πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθει ναίων (34), ὄσσοισιν δέρκεσθαι (39), ἔδρακες ὄσσοις (42).

<sup>41</sup> Implícito ἐν σῆμα δ' ἔλειψας ψυχῆς δαιμονίης (45-46).

<sup>42</sup> *Art. cit.*, p. 395.

<sup>43</sup> Goulet alude al *Crátilo*, es verdad, pero sólo de forma fugaz e incompleta (*art. cit.*, p. 396).

<sup>44</sup> *Crat.* 397 e-398 c; *Resp.* 415 a; 468 e-469 b; 540 a-c; 546 e. Para la historia de la transmutación del mito hesiódico cf. M. Detienne, *La notion de 'Daïmôn' dans le Pythagorisme ancien*, París 1963 (sobre todo pp. 93-123); puede verse también F. Solmsen, «Hesiodic Motifs in Plato», en *Entretiens Hardt VII*, Ginebra 1962, pp. 171-196.



'hombres de bien' (ἀγαθοί), es decir, los 'sabios' (φρόνιμοι), o sea, los 'entendidos' (δαήμονες), que, según una supuesta etimología, coinciden con los 'démones' (δαίμονες) (*Crat.* 398 a-b). Supuesta esta cadena de equivalencias, Platón concluye que lo que Hesíodo y otros muchos poetas quieren decir es que el hombre de bien alcanza un alto destino tras la muerte y se convierte en demon (γίγνεται δαίμων) a título de 'sabio'; y, por consiguiente, que todo hombre de bien es 'demónico' tanto en vida como en muerte y es acreedor al título de 'demon' (*ibid.* b-c). En este pasaje del *Crátilo* aparece esbozada la misma correlación que reaparecerá en el himno de nuestro oráculo entre sabio (= filósofo), demónico y demon: el hombre sabio es demónico, y la sabiduría es prenda segura de demonificación después de la muerte<sup>45</sup>.

En la *República* se introducen nuevas precisiones que sirven para redondear la exégesis platónica del mito hesiódico. En primer lugar, el mismo Platón elabora su propio mito de los metales (*Resp.* 415 a), según el cual, en la formación de los gobernantes de la ciudad ideal entra el oro como componente específico. Ahora bien, estos gobernantes son precisamente los 'guardianes' (φύλακες), o mejor, los 'guardianísimos' de la ciudad (*ibid.* 412 c), y este doble carácter de compuestos de oro y de guardianes facilita la correlación de ambos mitos: el hesiódico de las razas y el platónico de los metales (*ibid.* 468 e - 469 a; 546 e - 547 a). De ahí que aquellos guerreros que mueran heroicamente en el combate habrán de ser venerados como 'démones' (*ibid.* 468 e - 469 b). Pero más adelante, a partir de 474 b, el concepto de 'gobernante' queda subsumido por el de 'filósofo auténtico', que está dotado de todas las virtudes y es contemplativo y activo a un tiempo. Por eso en un pasaje posterior, que bien puede ser calificado de coronamiento de la exégesis platónica del mito hesiódico, Platón establece que los gobernantes que hayan alcanzado la visión del Bien y hayan gobernado con la mirada puesta en el Bien, serán trasladados después de la muerte a las Islas de los Bienaventurados y serán venerados como démones, si la Pitia lo aprueba (*ibid.* 540 a-c)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Nótese que Platón (*Crat.* 398 a 1; *Resp.* 469 a 1) transfiere a los démones hesiódicos un epíteto que no aparece en el texto de Hesíodo: el epíteto ἀγνοί, que Píndaro había aplicado a los héroes (fr. 127, ed. Bowra). Cf. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, París 1945, p. 128, n. 4. Por influjo de Platón, la expresión δαίμονες ἀγνοί se convierte en una fórmula estereotipada en autores platónicos o platonizantes (cf. Plut., *De Is. et Osir.* 361 B; *De def. orac.* 417 B; 431 E, y *Orac. Chald.* fr. 88, 1, ed. des Places). La misma fórmula reaparece en nuestro oráculo (59 μετὰ δαίμονας ἀγνοός), un indicio más de su trasfondo platónico.

<sup>46</sup> Cf. también *Gorg.* 525 c 3-5.

Conviene insistir detenidamente en este último pasaje, ya que, a mi juicio, éste es el que constituye la principal fuente de inspiración y el verdadero trasfondo filosófico del himno oracular sobre Plotino. En él Platón establece cinco puntos: 1) cuando los candidatos a gobernantes hayan cumplido cincuenta años, hay que conducirlos ya a la meta (τέλος) y obligarles a que, alzando el rayo del alma (ἀνακλιναντας τὴν τῆς ψυχῆς ἀγῆν), miren al Bien, que es quien proporciona luz a todos (τὸ πᾶσι φῶς παρέχον); 2) a partir de esta visión, gobernarán el resto de sus días tomando al Bien como modelo; 3) después de la muerte, irán a morar a las Islas de los Bienaventurados; 4) la ciudad los venerará como démones; 5) a condición de que la Pitia lo ratifique con un oráculo. Nótese que, de estos cinco puntos, los dos primeros constituyen el capítulo de méritos; el tercero y el cuarto, el de premios, y el quinto impone el cumplimiento de la condición normalmente exigida por Platón para estos casos: la sanción oficial del oráculo délfico<sup>47</sup>.

La correspondencia de este texto fundamental con el himno en honor de Plotino es completa si se exceptúa el segundo punto, omitido en el himno. Pero esta misma omisión es significativa por lo que parece tener de deliberada: al filósofo platónico se le exige que sea gobernante, y un buen gobernante, además de contemplativo; mas, tratándose de Plotino, no tendría sentido incluir este título en el capítulo de méritos porque ni fue un estadista, ni elaboró una teoría política, ni se dedicó a la vida política ni quería que sus discípulos se dedicasen a ella<sup>48</sup>. Pero, hecha esta salvedad, la correspondencia entre el texto platónico y el del himno es exacta: el mismo esquema méritos / premios; la misma insistencia en la contemplación en el capítulo de méritos y coincidencia plena en el tipo de premios: la vida beatífica en un lugar de bienandanza y la conversión en demon. Más aún, el paralelismo va más allá de la coincidencia en esquema y contenido y se extiende también a las correspondencias verbales: σκοπός (oráculo 34) parece un eco de τέλος (Resp. 540 a 6)<sup>49</sup> y φάεων ἀκτίνα πορόντες, una reminiscencia de τὸ πᾶσι φῶς παρέχον (Resp. 540 a 8). Más importante es que en ambos textos se alude a la elevación del rayo o rayos del alma o de la mente: σείο νόοιο βολὰς ... ἄειραν (oráculo 35-37) responde a ἀνακλιναντας τὴν τῆς ψυχῆς ἀγῆν (Resp. 540 a 7)<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Sobre la autoridad de Delfos en el pensamiento de Platón, cf. Reverdin, *op. cit.*, pp. 89-106.

<sup>48</sup> *Vida* 7, 20-21.

<sup>49</sup> Para la equivalencia σκοπός = τέλος, cf. el comentario de Porfirio: τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπός κτλ. (*Vida* 23, 15).

<sup>50</sup> Para la equivalencia βολὰς = ἀγῆν en el presente contexto, compárense ex-

El paralelismo entre el pasaje platónico y el himno oracular es demasiado estrecho para pensar que se trate de una coincidencia fortuita. La conclusión obvia y la única lógica es que el segundo está inspirado en el primero. Y si esto es así, entonces es punto menos que imposible escapar a una segunda conclusión: que la existencia misma del oráculo de Apolo sobre Plotino sólo se justifica porque es, y en la medida en que es, el cumplimiento exacto del requisito exigido por Platón de que a ningún filósofo se le venere como μάκαρ y como δαίμων, sino a lo más como εὐδαίμων<sup>51</sup>, sin solicitar previamente la aprobación oficial del oráculo delfico. Esto explica la estructura misma de nuestro oráculo, que se abre con una invocación en que Apolo y las Musas se dirigen a Plotino en segunda persona como a 'demon', y se cierra con un μακαρισμός en que lo declaran 'bienaventurado'. Ésta es la razón de ser del oráculo demandado y obtenido por Amelio; y si ésta es su razón de ser, quiere decir que nos hallamos ante un oráculo no sólo público, sino también pítico. Amelio, que conocía bien a su maestro, sabía que Plotino era acreedor a ambos títulos: al de μάκαρ y al de δαίμων. Pero también era consciente del requisito exigido por Platón, y su misma religiosidad debió de impulsarle a desplazarse a Delfos<sup>52</sup>. Al someter a Apolo su consulta («¿adónde ha ido el alma de Plotino?»), no hay duda de que la respuesta que él deseaba y esperaba obtener es precisamente la que obtuvo: que el alma de Plotino había emigrado a la región de los bienaventurados y se había convertido en demon.

Remedando la famosa frase de Demóstenes: «la Pitia filipiza»<sup>53</sup>, podemos afirmar que en nuestro caso la Pitia platoniza. Queda ahora por ver si también plotiniza. En apoyo de su tesis de que el rango de 'demon' que el oráculo confiere al alma liberada del filósofo es poco conforme con la jerarquía ontológica deducible de ciertas afirmaciones de Plotino, Goulet añade en una densa nota que, en la perspectiva plotiniana, siempre («toujours») se apunta a un nivel superior al de demon que el alma puede alcanzar: el de 'dios'. De donde se deduce que, en esa perspectiva, el elogio que el oráculo tributa al filósofo no sería,

presiones tales como ὀφθαλμῶν βολαί (*Od.* IV 150) y ὀμμάτων ἀγαί (*Soph.*, *Ai.* 69-70).

<sup>51</sup> Sobre la diferencia entre μάκαρ y εὐδαίμων, véase la ya mencionada nota de Cope a Aristot., *Rhet.* 1367 b 35-36.

<sup>52</sup> Goulet observa que «nous ignorons si Amélius a quitté, après la mort de Plotin, Apamée en Syrie où il se trouvait à la mort du maître» (*art. cit.*, p. 381). Pero, naturalmente, el hecho de que Amelio fijara su residencia en Apamea no excluye la posibilidad de una visita ocasional a Delfos, lugar frecuentado por los filósofos (*Heliod.*, *Aethiop.* II 27, 2).

<sup>53</sup> Esquines, *Contra Ctesiph.* 130.

estrictamente hablando, más que relativo<sup>54</sup>. Lo que hay de cuestionable en este razonamiento es el «*toujours*». Bien es verdad que Plotino suele distinguir netamente entre 'dios' y 'demon' y entre lo 'divino' y lo 'demónico'; y también es verdad que normalmente, tanto en cosmología como en antropología, suele equiparar lo 'divino' con lo 'noético' (lo inteligible y lo intelectual) y lo 'demónico' con un nivel 'infranoético'. Pero hay una excepción a esta equiparación: la doble equivalencia 'divino' = 'noético', 'demónico' = 'infranoético' no se cumple en el caso de un tratado singular, III 4, que versa precisamente sobre demonología antropológica y que forma parte, como veremos, del trasfondo filosófico del oráculo. Como explica Bréhier en su introducción a III 4, en este tratado Plotino trata de conciliar dos clases de textos platónicos: de un lado, los mitos escatológicos en que se habla del 'Demon' de cada cual en el sentido del 'genio' conductor del alma de cada cual y exterior a ella<sup>55</sup>; y, de otro, el pasaje del *Timeo* (90 a-c) en que se habla del 'demon' de cada cual como la parte más noble del alma (*i. e.* el νοῦς) y 'lo divino en nosotros' (τὸ ἐν ἡμῶν θεῖον). De estos dos sentidos de δαίμων, al primero lo denominaremos 'funcional' y, por razón de claridad, lo escribiremos con mayúscula, y al segundo lo llamaremos 'ontológico' y lo escribiremos con minúscula. Nótese que, en la perspectiva del *Timeo*, el demon que habita en 'nosotros' (*i. e.* en el hombre) se identifica con el intelecto (νοῦς) del alma del hombre y es también 'lo divino en nosotros'. Es decir, en esta perspectiva, el nivel 'demónico' coincide, dentro del hombre, con el 'noético' y con el 'divino'.

Plotino retoma la distinción anterior, sólo que reinterpretándola y transformándola profundamente, como es habitual en él. De hecho, en el tratado III 4, ambos sentidos de δαίμων, el funcional y el ontológico, aparecen entreverados con riesgo de confundirnos si no nos mantenemos alerta. En la antropología plotiniana, el 'yo actual' de cada uno se identifica con el nivel psíquico que prepondera en cada uno, mientras

<sup>54</sup> *Art. cit.*, p. 395, n. 4: «Quand il examine l'élévation de l'âme au statut de démon, Plotin envisage toujours un état encore supérieur où elle peut même devenir 'dieu' (*Enn.* III 4, 3, 1; I 2, 6, 45), ce qui montre qu'en rigueur de termes, l'éloge que lui décerne l'oracle ne serait, interprété dans la perspective plotinienne, que relatif.» Para el sentido de III 4, 3, 1, cf. la nota siguiente.

<sup>55</sup> *Phaed.* 107 d-e y *Resp.* X 620 d 8-e 1. En III 4, 3, 1 ss., como muestra el contexto, Plotino está haciendo su propia exégesis del mencionado pasaje del *Fedón*. Por consiguiente, el sentido de 3, 1 (Τίς οὖν δαίμων; ... τίς δὲ θεός;) no es: Τίς οὖν (ἄνθρωπος ἐκεῖ γίνεται) δαίμων; ... τίς δὲ θεός;, lo que estaría en contradicción con 6, 1-5, sino: Τίς οὖν (ἐκεῖ ἐκάστῳ) δαίμων; ... τίς δὲ θεός;. Es decir, Plotino se pregunta por el Demon conductor o, en el caso del filósofo, por el Dios conductor de cada uno en el mundo de allá. En la frase siguiente (2-3), τὸ ἐνεργῆσαν es acusativo y τοῦτο ἐκάστου = ὁ ἐκάστου δαίμων ἢ θεός.

que el Demon de cada uno se identifica con el nivel que está inmediatamente por encima de su yo actual. Así, si uno vive a nivel vegetativo, su yo se identifica con el nivel vegetativo, y su Demon, con el nivel sensitivo. Pero si uno vive a nivel intelectual, su yo se identifica con su intelecto, y su Demon, con Dios, o sea, con el Uno-Bien, que, en la metafísica plotiniana, coincide con el nivel supraintelectivo.

Hechas estas aclaraciones, se comprende ya por sí solo un pasaje fundamental de III 4, en que se define al 'hombre bueno' con tres características que si, por una parte, son reminiscentes del pasaje ya estudiado del *Crátilo*, presuponen, por otra, el nuevo horizonte de la antropología propia del presente tratado. El hombre bueno se caracteriza: 1.º, porque actúa con la parte mejor de sí mismo; en él la parte activa es el intelecto; 2.º, luego o es un demon él mismo o está al nivel de un demon<sup>56</sup>; 3.º, su Demon es Dios, el Dios supraintelectivo que es el Uno-Bien (III 4, 6, 1-5). La conexión mutua de estas tres características es manifiesta: en el hombre bueno, la parte activa y, por tanto, predominante es el intelecto; luego su 'yo' es el intelecto, que, en la perspectiva del *Timeo*, es el demon que habita en nosotros y lo divino en nosotros; por consiguiente, el hombre bueno mismo o es un demon o al menos, puesto que su alma no se ha separado todavía del cuerpo, es un hombre demoníaco; en consecuencia, puesto que su 'yo' es el intelecto, el Demon que lo guía es el Dios que está por encima del intelecto, o sea, el Uno-Bien.

Para comprender ahora el sentido escatológico que proyecta la antropología de este tratado, es necesario recurrir al principio establecido en un pasaje anterior (2, 11-12), según el cual, el alma de cada individuo, una vez salida del cuerpo, se convierte en aquello que fue predominante en dicho individuo (ἐξεληθοῦσα δέ, ὅ τι περ ἐπλεόνασε, τοῦτο γίνεται). El corolario que se desprende de la comparación de ambos pasajes (2, 11-12 y 6, 1-5) es que el alma del hombre bueno, una vez salida del cuerpo, se convierte en demon, porque se convierte en aquello que fue predominante en él; y lo que fue predominante en él es el elemento intelectual o demoníaco. Y esto es exactamente lo que, como hemos visto, dice el oráculo: que Plotino se convirtió en demon después de la muerte porque ya en esta vida poseía un alma demoníaca, o sea, un alma contemplativa en la que predominaba la actividad intelectual. Por consiguiente, el elogio que el oráculo tributa a Plotino, lejos de ser relativo, es el más cumplido que podía tributarle en la perspectiva plotiniana de III 4, porque equivale a reconocer, como de hecho

<sup>56</sup> En III 4, 6, 3-4, κατὰ δαίμονα ('al nivel de un demon') equivale a δαιμόνιος.

reconoce, que vivió dedicado a la contemplación<sup>57</sup>. En conclusión, el oráculo está de acuerdo con la doctrina plotiniana de III 4.

Que Plotino vivía absorto en la contemplación, lo sabemos muy bien por la biografía que nos ha legado su discípulo. Pero hay tres pasajes en la *Vida* que merecen atención especial porque en los tres se establece una correlación entre ser demoníaco y ser contemplativo y los tres guardan relación, por una parte, con el tema central del oráculo y, por otra, con la antropología plotiniana de III 4. El primero es el relato del episodio del Iseo (10, 15-33). Cuando un sacerdote egipcio evocó la aparición del Demon de Plotino, quien se apareció no fue un demon, sino un dios, cosa que provocó el μακαρισμός espontáneo que el biógrafo pone en boca del egipcio<sup>58</sup>. Pero más que la anécdota en sí, nos interesa el comentario de Porfirio: que, puesto que Plotino tenía por Demon a Dios<sup>59</sup>, «él mismo perseveraba en elevar hacia aquél su propio ojo divino» (αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον). Ésta es una frase cargada de alusiones. En primer lugar, aquí se establece una conexión entre tener por Demon a Dios y llevar una vida contemplativa. Ahora bien, sabemos por III 4 que el tener por Demon a Dios es lo propio del hombre demoníaco. Y que Porfirio piensa en III 4, se desprende de la observación que hace a continuación: que el episodio del Iseo es lo que provocó la composición de este tratado. En segundo lugar, hay una alusión a la idea de la 'elevación de la mente', que, aunque con una formulación distinta, nos ha salido ya tanto en Platón (*Resp.* 540 a 7) como en el oráculo (35-37). La formulación porfiriana proviene de otro pasaje de la *República* destinado a convertirse en el *locus classicus* de la teoría neoplatónica de la ἀναγωγή (533 d 2-3): τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ... ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω. El 'ojo del alma' es, naturalmente, el νοῦς. Platón habla de la elevación del ojo del alma y Porfirio de la elevación del ojo divino. Al añadir 'divino',

<sup>57</sup> La argumentación de Goulet (*art. cit.*, p. 395, n. 4) se basa en una confusión: no se da cuenta de que, en III 4, 'demon' y 'demoníaco' representan el mismo nivel que en otros tratados viene expresado por 'dios' y 'divino'. Por otra parte, el principio establecido por Plotino en el mismo tratado (2, 11-12) excluye la posibilidad de todo ascenso del alma a un nivel superior después de la muerte.

<sup>58</sup> No hay que buscar demasiada precisión filosófica ni en la anécdota misma ni en las palabras del sacerdote egipcio. Lo sustancial es que Plotino es un hombre superior (10, 14 πλέον τι ἔχων παρά τοὺς ἄλλους): su Demon no es del orden demoníaco, sino del orden divino, lo que, a la luz de *Enn.* III 4, equivale a decir que Plotino mismo es un 'demon'.

<sup>59</sup> Es verdad que, propiamente, lo que Porfirio dice, retomando las palabras imprecisas del egipcio, es que Plotino tenía por Demon tutelar 'a uno de los Démones más divinos'. Pero el sentido aparece claro a la luz del pasaje paralelo 23, 7-9.

probablemente pretende aludir veladamente a la fórmula del *Timeo* ('lo divino en nosotros') para subrayar el carácter demoníaco del alma de Plotino. En confirmación de esto, es interesante comparar la formulación de 10, 29-30 con la de las últimas palabras de Plotino (*Vida* 2, 26-27), que contienen una alusión explícita a la fórmula del *Timeo*<sup>60</sup>:

<i>Vida</i> 2, 26-27	<i>Vida</i> 10, 29-30
τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον	ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον

Ambos pasajes combinan *Resp.* 533 d 2-3 con *Tim.* 90 c 7-8.

Ya hemos dicho que la referencia del oráculo a la 'elevación de los rayos de la mente' (35-37) es una reminiscencia del pasaje platónico sobre la 'elevación del rayo del alma' (*Resp.* 540 a 7). Ahora hay que añadir que este mismo pasaje de la *República* es una alusión al otro anterior sobre la 'elevación del ojo del alma' (533 d 2-3), que, a su vez, aparece reflejado en dos pasajes de la *Vida* (2, 26-27 y 10, 29-30). Fijémonos ahora en un nuevo pasaje de la *Vida* que guarda analogía con todos los que acabamos de mencionar. En su comentario al oráculo, Porfirio vuelve a insistir sobre la ἀναγωγή, la elevación de la mente de Plotino, pero esta vez relacionándola explícitamente con la naturaleza demoníaca del filósofo (23, 7-9)<sup>61</sup>: ... τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις κτλ. En el pasaje anterior (10, 29-30) se nos decía que Plotino tenía por Demon a Dios, mientras que en éste se le describe como 'hombre demoníaco'. Pero ya sabemos por Plotino (III 4, 6, 1-5) que ambas características son complementarias y que ambas se dan juntas en el mismo hombre, en el hombre bueno en que predomina la actividad intelectual. Por lo demás el paralelismo entre ambos pasajes es sorprendente si tenemos en cuenta que ἀνάγοντι ἑαυτὸν ταῖς ἐννοίαις equivale a ἀνάγοντι ἑαυτοῦ τὰς ἐννοίας. A διετέλει ἀνάγων (10, 29) corresponde πολλάκις ἀνάγοντι (23, 7-8) y a αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα (10, 29), ἑαυτὸν ταῖς ἐννοίαις (23, 8-9). Finalmente, εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν (23, 8) sirve para determinar el sentido más indeterminado de πρὸς ἐκεῖνον (10, 30). La diferente formulación de 23, 7-9 se debe principal-

<sup>60</sup> Leyendo y entendiendo 2, 25-27 según el texto y la interpretación defendidos por mí en *CFC* 4, 1972, pp. 441-462.

<sup>61</sup> Leyendo ἀνάγοντι con Kirchhoff (*codd.* ἐνάγοντι). A partir del texto fundamental de Platón (*Resp.* VII 533 d 2; cf. 517 a 5 y 521 c 2), ἀνάγω y ἀναγωγή se convierten en palabras clave para los neoplatónicos. En cambio, ni Cilento (n. *ad locum*) ni Henry (*SCO* 2, 1953, p. 124, n. 1), que defienden el texto de los códices, mencionan un solo caso del uso de ἐνάγω en un contexto similar.

mente a que en este pasaje Porfirio está comentando el oráculo. De ahí *πολλάκις* (23, 7), que responde a *πολλάκι* (22, 35) y *ἀνάγοντι ἑαυτοῦ ταῖς ἐννοίαις* (23, 8-9), que responde a *σεῖο νόοιο βολάς ... ἄειραν* (22, 35-37), si partimos de la triple equivalencia *ἀνάγω = ἀείρω*, *νόοιο βολάς = ἐννοίας* y *ἀνάγοντι ἑαυτὸν ταῖς ἐννοίαις = ἀνάγοντι ἑαυτοῦ τὰς ἐννοίας*. La caracterización de Plotino como 'hombre demónico' en el presente contexto muestra que Porfirio es plenamente consciente de la idea central del oráculo: la correlación contemplativo-demónico, como también se muestra consciente de su trasfondo platónico-plotiniano.

Antes de seguir adelante, conviene hacer una puntualización. Al decir que, en la perspectiva plotiniana de III 4, el nivel demónico coincide con el divino, no queríamos decir que lo demónico pierda por eso su carácter esencial de 'intermedio' entre lo divino y lo humano<sup>62</sup>. Sólo que aquí es intermedio en un sentido distinto, en cuanto que lo noético, aun siendo divino, es intermedio entre lo supranóético (el 'Dios primero' al que alude Porfirio en 23, 8) y lo racional; o, de un modo más general, en cuanto que el intelecto intuitivo del hombre, aun siendo divino, es intermedio entre el intelecto de Dios y el discursivo del hombre. A esto parece aludir Porfirio (23, 24-27) a propósito de lo que el oráculo dice de Plotino: que vio lo que difícilmente pueden llegar a ver aun los 'buscadores de la sabiduría', o sea, los filósofos (22, 42-44). El oráculo no quiere decir que la contemplación de Plotino fuera superior a la de todos los filósofos<sup>63</sup>, sino sólo que la contemplación perfecta es privilegio de los filósofos más selectos, de aquellos a los que Plotino llama 'hombres divinos' (V 9, 1, 16), es decir, de los filósofos platónicos. Porfirio observa a este respecto que, aunque la contemplación de los hombres puede ser superior a la humana, sin embargo, no es comparable en profundidad a la de los dioses. Es decir, la contemplación perfecta del hombre es una actividad sobrehumana, pero infradivina. Esto equivale a decir, aunque no se diga expresamente, que es una actividad demónica, intermedia entre la divina y la humana<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Según el texto clásico del *Banquete* platónico (201 d-204 c). Nótese que en este mismo pasaje Platón describe a Eros a la vez como 'demon' y como 'filósofo'.

<sup>63</sup> El oráculo habla sólo de la dificultad que supone, aun para los filósofos, llegar a contemplar las bellezas que contempló Plotino; pero no dice que dichas bellezas sean inaccesibles a los filósofos, como parece entenderlo Goulet (*art. cit.*, pp. 402 y 411).

<sup>64</sup> Platón (*Leg.* IV 713 d) describe a los demonios como seres 'de linaje más divino y más excelente' que el de los hombres (*γένος θειοτέρου τε καὶ ἀμείνωνος*). De estas dos características, la primera parece hallar eco en el oráculo (23-24 *δαίμονος αἴτη θειοτέρη*); la segunda, en el comentario de Porfirio (23, 25 *ἀμείνων*).



Por eso el biógrafo calificaba a Plotino de 'hombre demoníaco' al referirse a la elevación de su mente a Dios (23, 7). De donde se sigue que la expresión plotiniana ('hombre divino') es equivalente, en este contexto, de la porfiriana ('hombre demoníaco') y que ambas son igualmente aplicables al filósofo platónico en cuanto contemplativo<sup>65</sup>.

Resumiendo, el motivo de la demonificación de Plotino *post mortem*, a título de hombre demoníaco y filósofo contemplativo, lejos de ser una idea peregrina, es un tópico de honda raigambre en la tradición platónica, como esperamos haberlo demostrado mediante el cotejo de textos de Platón, de Plotino y de Porfirio, al menos del Porfirio de la *Vida de Plotino*.

### 3. EL TEMA DE LA HUIDA

Por razones que irán apareciendo a lo largo de este apartado, incluiremos bajo el lema de la 'huida' cuatro secciones del oráculo: 1) la descripción de la muerte de Plotino (23-30), 2) la de su huida de la vida del cuerpo (31-34), 3) la de su conversión del mundo doxástico al mundo noético (35-39) y 4) la de su dedicación a la vida contemplativa (40-44). El tema de la 'huida' proviene, como es bien sabido, del *Teeteto* de Platón (176 a-b): puesto que los males residen en el mundo de acá, es menester esforzarse por huir (φεύγειν) lo más rápidamente posible del mundo de acá al de allá. Y esta huida (φυγή) consiste en el asemejamiento a Dios por la virtud. Otro tema platónico afín al de la huida es el de la 'separación': el alma debe separarse del cuerpo ya en esta vida por la purificación, anticipándose a la separación final por la muerte; por eso la filosofía es un anticipo de la muerte (*Phaed.* 64 c-67 b). Para los platónicos, al menos a partir de la primera mitad del siglo II d. C., el símbolo de esa huida y de esa separación es Ulises<sup>66</sup>. El peregrino errante de la *Odisea*, que huye de Circe, de Calipso y de las Sirenas y retorna a la patria, es una figura del alma desterrada que

<sup>65</sup> Sobre la equivalencia θεῖος ἀνὴρ = δαίμων, cf. Detienne, *La notion de 'Daïmôn' dans le Pythagorisme ancien*, París 1963, pp. 133-135.

<sup>66</sup> A los estudios ya clásicos de W. B. Stanford (*The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1954) y de F. Buffière (*Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París 1956), viene a sumarse ahora el de J. Pépin, «The Platonic and Christian Ulysses», en *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. J. O'Meara, Norfolk (Virginia) 1982, pp. 3-18 (nn. en pp. 234-239). Lo característico de la interpretación pitagórica y neoplatónica consiste, según Pépin (pp. 4-5), en atribuir a Ulises una 'dimensión metafísica', sin contentarse con exaltarle como un 'ideal moral', como en las interpretaciones cínica y estoica.

huye del cuerpo, del devenir y de la materia y retorna al mundo inteligible<sup>67</sup>. Al mismo simbolismo se presta la imagen del Ulises náufrago del canto V que forcejea con las olas 'tratando de escapar del ponto' (φεύγων ἐκ πόντοιο) y 'anhelando pisar tierra firme' (ἐπειγόμενος ποσσὶν ἠπείρου ἐπιβῆναι)<sup>68</sup>.

Al discípulo reverente de Platón, familiarizado con los textos de su maestro, no le resultaba difícil hallar en ellos la fundamentación de la interpretación alegórica de la figura de Ulises como símbolo del alma fugitiva, ya que no la formulación explícita de tal interpretación. Me refiero a las imágenes marinas, tales como la del universo a punto de hundirse en el 'océano sin fondo de la desemejanza' (*Pol.* 273 d 6-e 1)<sup>69</sup>, la del alma anegada en el cuerpo como el marino Glauco en el mar (*Resp.* 611 d-612 a) y la de las 'rotaciones del alma inmortal' sumidas en el oleaje causado por el flujo y reflujo del torrente sanguíneo (*Tim.* 43 a-b). La misma expresión homérica φεύγων ἐκ πόντοιο (*Od.* V 446) se prestaba a ser interpretada alegóricamente (cf. Plat. *Theaet.* 176 b 1 φεύγειν y *Resp.* 611 e 5 ἐκ τοῦ πόντου). La imagen del filósofo 'saliendo a flote del mar del devenir' (*Resp.* 525 b 5-6 γενέσεως ἐξαναδύντι) es evocadora de la descripción de Ulises 'emergiendo de la ola' (*Od.* V 438 κύματος ἐξαναδύς). En el mito del *Fedro*, las almas 'sumergidas' (248 a 7 ὑποβρύχια) bajo la bóveda celeste en contraste con la que logra sacar la cabeza (249 c 3 ἀνακύψασα) recuerdan al Ulises 'sumergido' (ὑπόβρυχα) durante largo rato, pero que por fin sale a flote (ἀνέδου)<sup>70</sup>. Cabe decir que en Platón, aunque la idea de Ulises como símbolo del alma fugitiva no está todavía expresada, sí está ya sugerida y presentada<sup>71</sup>.

Describiendo el itinerario que debe seguir el filósofo que aspire a conocer a Dios, el retórico del siglo II d. C. Máximo de Tiro<sup>72</sup> comienza diciendo que la meta (τέλος) no es el cielo ni los cuerpos celestes. No, sino que hay que ir más allá y 'sacar la cabeza por encima del

<sup>67</sup> Eustacio observa que el cosmos inteligible es, según los platónicos, 'la verdadera patria de las almas' (*Comm. ad Hom. Odys.* 1389, 48).

<sup>68</sup> *Od.* V 399 y 446.

<sup>69</sup> Sobre este pasaje cf. É. des Places en *Arch. Philos.* 19, 1956, pp. 119-122 del fasc. 4, y *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, París 1964, pp. 83-85.

<sup>70</sup> *Od.* V 319-322. Sobre la imagen del océano en el *Fedro*, en el epitafio a Asclepiades y en nuestro oráculo, cf. Boyancé, *Le culte des Muses*, pp. 284-291. Pero ni Boyancé ni U. Bianchi (*Mélanges Boyancé*, Roma 1974, pp. 73-77) advierten que el ὑποβρύχια del *Fedro* es una reminiscencia de la *Odisea*.

<sup>71</sup> Cf. Porphyr., *De antro nymph.* 34; «el ponto, el mar y el oleaje son, también en Platón, la sustancia material».

<sup>72</sup> XI 10-11 (ed. Hobein) = XVII 10-11 (ed. Dübner).

cielo' (ὑπερκύψαι τοῦ οὐρανοῦ) hasta llegar a 'la región verdadera' (τὸν ἀληθῆ τόπον). Evidentemente, Máximo está pensando en la 'región supraceleste' (ὑπερουράνιος τόπος) y en la 'llanura de la verdad' (τὸ ἀληθείας πεδῖον), que en el mito del *Fedro* representan al mundo inteligible<sup>73</sup>. El autor pasa luego a describir la región supraceleste (= el mundo inteligible) con rasgos tomados de la descripción del Olimpo en el canto VI de la *Odisea* (43-45) como región 'sin nubes' (ἀνέφελος) y llena de 'esplendor' (ἀγλη) en contraste con el estado de desafuero y anarquía que predomina en el cuerpo. El alma que ha caído en el cuerpo, se ve zarandeada por imponentes olas (ἐπ' ἀμηχάνου φορεῖσθαι κύματος) y obligada a 'nadar en un océano del que es difícil salir a nado' (νήχεται δυσέκνευστον πέλαγος) hasta tanto que la filosofía le proporcione sus razonamientos, comparables al velo que Leucótea proporcionó a Ulises a modo de salvavidas (*Od.* V 333-351). A la pregunta ¿cómo 'salir a nado' (i. e. a imitación de Ulises) de este mar y ver a Dios?, Máximo responde distinguiendo dos etapas: la visión final de Dios nos la proporcionará la muerte, pero aun en esta vida (καὶ νῦν) es posible alcanzarla ayudándose de la filosofía.

Los rasgos específicos de esta interpretación alegórica de la *Odisea* son, en síntesis, los cinco siguientes: 1) el cuerpo y la vida del cuerpo son comparables al mar tempestuoso del canto V de la *Odisea*; 2) Ulises es el modelo del alma que se esfuerza por escapar a nado de ese mar, primero en esta vida por la filosofía, y, luego, al final de la vida, por la muerte<sup>74</sup>; 3) la 'tierra firme' que el alma náufraga anhela alcanzar es el mundo inteligible, o sea, la 'región supraceleste' y la 'llanura de la verdad' del mito del *Fedro*, 4) un lugar esplendoroso y sin nubes, como el Olimpo, 5) y un mundo de εὐνομία, como se deduce del contraste con la anarquía que reina en el cuerpo.

Plotino apela a la *Odisea* como prefiguración de la 'odisea' del alma en dos pasajes de los primeros tratados<sup>75</sup>. A nosotros nos interesa el segundo porque acusa el influjo del pasaje de Máximo y forma parte junto con él del trasfondo del oráculo. En contraste con los epicúreos, que semejan 'aves pesadas', y con los estoicos, que, siendo incapaces para la contemplación, optaron por la acción, los 'hombres divinos'

<sup>73</sup> La alusión al *Fedro* es manifiesta. Compárese Máximo 10 e (ὑπερκύψαι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὸν ἀληθῆ τόπον) con *Fedro* 249 c 3 (ἀνακύψασα), 248 b 6 (τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδῖον) y 247 c 3 (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον).

<sup>74</sup> La idea de la filosofía como anticipo de la muerte proviene de Platón (*Phaed.* 64 c - 67 b), pero en Máximo se combina con la de un doble simbolismo de la figura de Ulises.

<sup>75</sup> I 6, 8 y V 9, 1-2. Cronológicamente, I 6 y V 9 son el primero y el quinto respectivamente.

—dice Plotino— se caracterizan por una ‘vista finísima’ (ὄξυδορκία), por la que alcanzan a divisar el ‘esplendor’ (ἀγλῆν) de arriba, y por una mayor ‘fuerza’ (δύναμις) para remontarse hasta allá ‘cual por encima de las nubes y de la niebla de acá abajo’ y permanecer allá ‘mirando desde arriba’ (ὕπεριδόν) las cosas de este mundo y complaciéndose en la ‘región verdadera’ (τόπω ἀληθινῷ), como un hombre que, ‘tras una larga odisea’ (ἐκ πολλῆς πλάνης), arriba a una ‘patria regida por buenas leyes’ (πατρίδα εὖνομον). Ahora bien —continúa el autor—, el único que es capaz de arribar a aquella región es aquel que es ‘enamorado por naturaleza’ (ὁ φύσει ἐρωτικός)<sup>76</sup>.

Pese a alguna que otra diferencia<sup>77</sup>, hay un paralelismo innegable, que difícilmente puede ser casual, entre este pasaje y el de Máximo. En ambos autores, la meta de los deseos del filósofo es el mundo inteligible, que es en ambos un mundo de εὖνομία y que en ambos aparece relacionado, por una parte, con la ‘región verdadera’ del mito del *Fedro*, y, por otra, con el Olimpo esplendoroso y sin nubes de la *Odisea*. Nótese además que el ὕπεριδόν de Plotino es una alusión al mito del *Fedro* (249 c 3 ὕπεριδοῦσα) y precisamente al mismo pasaje en que se inspira el ὑπερκύψαι de Máximo. Finalmente, ambos autores comparan al filósofo con Ulises. Bien es verdad que en el pasaje plotiniano no se alude explícitamente al héroe de la *Odisea*, pero no es difícil adivinar la intención del autor por comparación con el pasaje de Máximo y por la referencia implícita contenida en ἐκ πολλῆς πλάνης y en πατρίδα<sup>78</sup>.

Ya hemos visto cómo el tema platónico de la filosofía como anticipo de la muerte se combina en Máximo de Tiro con el doble uso de la figura del Ulises del canto V de la *Odisea*, que pugna por escapar del ponto, como símbolo de la huida del alma en dos tiempos: primero, cuando ya en esta vida se esfuerza por ‘salir a nado’ del mar tempestuoso del cuerpo ayudada por la filosofía; y, segundo, cuando logra salir de él por la muerte. Esta duplicación del simbolismo de Ulises reaparece en el himno del oráculo, aunque en orden inverso: primero, en la descripción de la muerte de Plotino (24-30), cuando éste, una vez soltadas las amarras de la humana necesidad, ‘nadó presuroso’ (νήχεται ἐπειγόμενος) con esforzado pecho, abandonando ‘el fragor estruendoso de sus miembros (ῥεθέων)’, dirigiéndose ‘hacia la playa de una no líquida

<sup>76</sup> Cf. I 3, 3, 1-2: el filósofo está ‘provisto de alas’ por naturaleza, alusión al *Fedro* (246 c 1 y 249 c 4-5).

<sup>77</sup> Plotino no piensa particularmente en la tempestad del canto V de la *Odisea* ni en la llegada de Ulises al país de los feacios, como Máximo, sino en su retorno a *Itaca*; tampoco utiliza el doble simbolismo vida / muerte.

<sup>78</sup> Cf. *Od.* V 37 y *Plot.* I 6, 8, 16-21.

da (*i. e.* 'sólida') costa' (ἐς ἡόνα νηχύτου ἀκτῆς), alejándose del poblado de los impíos y anhelando 'poner su planta en la bien arqueada senda del alma pura' (στηρίξει καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην), 'donde brilla en derredor el esplendor (σέλας) divino, donde impera el derecho (θέμιστες) en región límpida, lejos de la inicua impiedad (ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου)'. Segundo, en la descripción del esfuerzo de Plotino por escapar de la vida vegetativa (31-34), cuando 'ya en esta vida (καὶ τότε)<sup>79</sup> pugnaba por escapar a brincos de la amarga ola de una vida que se apacienta de sangre (σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι αἱμοβότου βίοτιο) y de una vorágine angustiosa (ἀσηρῶν εἰλιγγων), y cuando, en medio del oleaje (κλύδωνος) y del súbito fragor (κυδοιμοῦ)', vio asomar por el país de los bienaventurados 'la meta ya cercana (σκοπὸς ἐγγύθι ναίων)'. Aunque en ninguna de estas dos descripciones se menciona el nombre de Ulises, parece claro que en ambas hay intención de evocar su figura<sup>80</sup>, como se deduce del contexto y de las alusiones verbales a los cantos V y VII de la *Odisea*: 27 νήχε' ἐπειγόμενος es una cita casi textual del primer hemistiquio del verso 399 del canto V (νήχε δ' ἐπειγόμενος), 31 ἐξυπαλύξαι es una reminiscencia de ὑπάλυξε (*ibid.* 430) y 34 ἐγγύθι ναίων alude a *Od.* VII 29 (ἐγγύθι ναίει), con referencia al palacio de Alcínoo. Pero para asegurarnos de la intención alegórica del oráculo, será conveniente estudiar detenidamente cada uno de los dos pasajes.

El primero presenta varios puntos de contacto con la exégesis alegórica de Máximo: el mar tempestuoso del que escapa 'a nado' el alma de Plotino es el cuerpo<sup>81</sup>, la tempestad evocada es la del canto V de la *Odisea*<sup>82</sup> y la 'tierra firme' está simbolizada no por Itaca, sino por el país de los feacios<sup>83</sup>. Coincidiendo en esto no sólo con Máximo, sino también con Plotino, la meta es descrita como una región de 'esplendor' (σέλας) y de εὐνομία (θέμιστες)<sup>84</sup>. Pero hay dos frases en el oráculo que requieren una mayor aclaración. Ambas se refieren al término de llegada: 'la playa de una no líquida costa' (ἡόνα νηχύτου ἀκτῆς) y 'la bien arqueada senda del alma pura' (καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην).

<sup>79</sup> Cf. Máximo II b καὶ νῦν, *i. e.* en esta vida.

<sup>80</sup> Cf. la nota de Armstrong en su ed. de la «Loeb Classical Library», t. I, pp. 66-67; Pépin, *art. cit.*, p. 236, n. 30, y antes aún Creuzer (n. *ad locum*).

<sup>81</sup> 25 ρεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ. Cf. Máximo 10 f πάθους σαρκίνου, ἢ πλήθους ἐπιθυμιῶν, ἢ καταπεσοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς τούτων τὸν θόρυβον.

<sup>82</sup> 27 νήχε' ἐπειγόμενος es cita casi textual de *Od.* V 399 νήχε δ' ἐπειγόμενος.

<sup>83</sup> Cf. 34 ἐγγύθι ναίων, evocación de *Od.* VII 29 ἐγγύθι ναίει, que se refiere al palacio de Alcínoo.

<sup>84</sup> Cf. 30 ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου, que probablemente es una alusión velada a los Ciclopes de la *Odisea*, cuya característica más significativa es la de ἀθέμιστοι (IX 106, 112, 189, 215, 428).

El adjetivo νήχυτος aparece nueve veces, que yo sepa, en la literatura griega<sup>85</sup>: aparece por primera vez en Filetas y reaparece cinco veces en la poesía helenística y tres en la época imperial. En todos los casos, excepto en el oráculo, aparece acompañando a palabras que significan cosas fluidas o cuasifluidas<sup>86</sup>. Es, pues, natural que en esos casos tenga el sentido intensivo que le dan los lexicógrafos<sup>87</sup>. No es éste, sin embargo, el caso del oráculo, en que νήχυτος aparece en compañía de ἀκτὴ ('costa'), todo lo contrario de una cosa fluida. Por eso, como ya se dio cuenta Ficino<sup>88</sup>, es preferible en nuestro caso el sentido privativo del prefijo νη-. Sólo que, aun entre los traductores que han adoptado este sentido, no deja de haber cierta variedad<sup>89</sup>. Yo he optado por 'no líquido' o 'no fluido' (*i. e.* 'sólido') fundándome en las siguientes consideraciones: 1) la equivalencia con el también privativo ἀχυτος<sup>90</sup>; 2) el contexto: lo que desea ardientemente el náufrago que, como Ulises, se dirige 'a nado' hacia la playa para escapar del ponto es más que nada pisar 'tierra firme'; 3) la correspondencia con el texto de la *Odisea*: el primer hemistiquio de *Od.* V 399 (νηχε δ' ἐπειγόμενος), citado casi textualmente por el oráculo, va seguido de ποσιν ἠπειρου ἐπιβῆναι, que, en el himno en honor de Plotino, tiene como equivalente a στηρίξαι.

Una vez aclarado el significado literal de ἐς ἡὸνα νηχύτου ἀκτῆς, nos queda por descifrar el sentido figurado. Puesto que, poco después, se nos dice que Plotino puso el pie en 'la bien arqueada senda del alma pura', es natural identificar las dos cosas: 'la playa de una sólida costa' y 'la bien arqueada senda del alma pura'. Ahora bien, esta segunda es descrita como una región de esplendor y de εὐνομία, lo que nos lleva a pensar, por comparación con Máximo y con Plotino, que también el oráculo está refiriéndose al mundo inteligible. Más aún, hay indicios para creer que también el oráculo, al igual que Máximo y que Plotino, está refiriéndose a la 'región supraceleste' del mito del *Fedro*. Recordemos que, según este mito, las almas que no logran 'sacar la cabeza' por encima de la bóveda celeste son almas 'sumergidas'; por el con-

<sup>85</sup> A los siete casos aducidos por el léxico de Liddell-Scott-Jones, hay que añadir el de nuestro oráculo y el de Dionisio Periegeta, *Orbis Descr.* 126 (ed. Müller).

<sup>86</sup> A saber, ὕδωρ (dos veces), ἄλμη, ἀήρ, εὐρώς, ἰδρώς, ὄρηξ y κόλπος.

<sup>87</sup> Liddell-Scott-Jones: 'full-flowing'; Chantraine, *Dict. Etymol.*, p. 753: 'qui coule à flot'.

<sup>88</sup> Ficino traduce 'exsors alluionis', con aprobación de Creuzer (n. *ad locum*).

<sup>89</sup> Para Ficino cf. n. ant. Otras traducciones: 'qui n'est point submergé' (Bouillet), 'paisible' (Bidez), 'sec' (Bréhier), 'asciutta' (Cilento), 'stillen' (Harder con interrogación).

<sup>90</sup> Cf. Galeno, ed. Kühn XVII 2, p. 45: τὰ δὲ ἀτηκτά τε καὶ ἀχυτα ('quae non fusa neque eliquata sunt').

trario, las que arriban a la región supracelste, se instalan con sus carros en la espalda del cielo y, una vez establecidas allí, son transportadas circularmente por la rotación celeste (247 b-c). Sugiero, pues, que 'la sólida costa' del oráculo es una alusión a la espalda del cielo, y 'la bien arqueada senda del alma pura', una referencia a la órbita circular de la rotación celeste<sup>91</sup>. Más adelante volveremos sobre este punto.

La dificultad principal de la sección siguiente (31-34) se centra en el comienzo de la frase: καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι αἰμοβότου βιότοιο κτλ. Propiamente αἰμοβότου βιότοιο significa 'de una vida que se nutre de sangre' o, más literalmente, 'de una vida que se apacienta de sangre'<sup>92</sup>. No conlleva necesariamente la connotación pasional y peyorativa de 'vida sedienta de sangre' o 'sanguinaria' que le dan la mayoría de los traductores, ni la de 'régimen carnívoro' que le da Bidez<sup>93</sup>, sino que se limita al hecho biológico de que la vida del cuerpo se nutre de sangre, adornándolo con la metáfora de la sangre como 'pasto' de la vida del cuerpo. Ahora bien, esta misma metáfora se halla en un pasaje del *Timeo*, en que la sangre es descrita como 'pasto de la carne y del cuerpo entero' (80 e 6 - 81 a 1 αἷμα, νομὴν σαρκῶν καὶ σύμπαντος τοῦ σώματος). Por eso Plotino, basándose en la biología de Galeno, que es ya mucho más elaborada que la del *Timeo*, pero que pretende ser una exégesis de la misma, considera al hígado, en cuanto principio de la sangre venosa y nutritiva, como la sede del alma vegetativa y apetitiva<sup>94</sup>. Tal parece ser el verdadero trasfondo del oráculo en esta sección: que Plotino se esforzaba por escapar de la amarga ola de una vida que se apacienta de sangre equivale a decir que se esforzaba por huir de la vida vegetativa con su secuela de pasiones y apetitos. Esto nos lleva a la otra metáfora: la de la ola. Pues bien, también ésta se halla en el *Timeo*, en la descripción del oleaje causado por el flujo y reflujo del torrente sanguíneo, portador del alimento del cuerpo<sup>95</sup>: πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος δὲ τὴν τροφήν παρείχεν κτλ. (43 b 5-6). La combinación en un mismo pasaje del oráculo de las dos metáforas del *Timeo*, la de la ola

<sup>91</sup> Como ya se dio cuenta Bidez (*op. cit.*, p. 123, n. 4), que cita a este propósito tres pasajes del *Fedro* (247 c 1-2; d 5-6; 248 a 5).

<sup>92</sup> Ficino traduce 'sanguisugae uitae'. La traducción más exacta es la de Cilento: 'della vita che si pasce di sangue'.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 124 ('D'un régime carnivore'). Bidez ve en ello una alusión al régimen vegetariano practicado por los neoplatónicos (*ibid.*, n. 3).

<sup>94</sup> IV 3, 23, 35-42. Sobre esto cf. mi art. de *Pensamiento* 35, 1979, pp. 335-336.

<sup>95</sup> Todo este pasaje del *Timeo* (43 a-b) se inspira a su vez en el fr. 100 de Empédocles. Cf. también fr. 105, 1: αἵματος ἐν πελάγεσσι.

y la del pasto, difícilmente puede deberse a una coincidencia fortuita. Sabemos, por otra parte, que la brillante descripción del torrente sanguíneo circulando por el cuerpo (*Tim.* 43 a-b) servía de base a los platónicos para fundamentar su interpretación alegórica de la *Odisea*<sup>96</sup>. Y esto es precisamente lo que hace el oráculo al combinar las metáforas de la ola y del pasto con una reminiscencia de la tempestad del canto V de la *Odisea*: κῦμα' ἐξυπαλύξαι es evocador de *Od.* V 430 καὶ τὸ μὲν (= 429 μέγα κῦμα) ὡς ὑπάλυξε. Al mismo tiempo ἐξυπαλύξαι también es evocador de φεύγειν. Sirve, pues, para aludir al tema platónico de la 'huida'. El esfuerzo que tal huida supuso para Plotino está expresado por el participio σκα(ροντι ('brincando'), que denota el ahínco del naufrago que lucha para 'salir a flote' de la 'angustiosa vorágine' del mar<sup>97</sup>, en medio del oleaje y del súbito fragor. En nuestro caso, el esfuerzo se vio premiado con la aparición de la 'meta ya cercana'.

Anteriormente hemos intentado demostrar que el tratado plotiniano III 4 forma parte del trasfondo del tema de la 'demonificación'; ahora trataremos de hacer ver que también el tema de la 'huida' se inspira parcialmente en ese mismo tratado. Esto es verdad sobre todo en lo que se refiere al esquema tripartito del capítulo de méritos (31-44). Tras explicar que el hombre funciona como vegetativo, como sensitivo y como intelectual y que el alma de cada uno, una vez salida del cuerpo, se convierte en aquello que fue predominante en él en esta vida, Plotino concluye en tono parenético: «Por eso hay que huir hacia arriba» (III 4, 2, 12) y procede a relacionar el tema platónico de la 'huida' con la división tripartita de formas de vida. La huida completa comprende, por tanto, tres etapas: hay que comenzar huyendo de la vida vegetativa; a continuación, hay que huir de la vida de los sentidos, y, como culminación, hay que refugiarse en la vida intelectual. Ahora bien, creemos que éste es precisamente el esquema seguido por el oráculo en el capítulo de méritos con la intención de hacer ver que Plotino realizó en esta vida su propio programa. Según esto, las tres secciones de 31-44 representan tres etapas, y no meramente 'tres variaciones'<sup>98</sup>.

Ya hemos estudiado el tratamiento que el oráculo dispensa a la primera etapa de la huida. La siguiente sección (35-39) es de difícil interpretación: muchas veces —dice—, cuando los rayos de tu mente (σεῖο νόοιο βολάς) propendían por propio impulso a marchar por obli-

<sup>96</sup> Cf. Buffière, *op. cit.*, pp. 461-462.

<sup>97</sup> Creo que ἀσηρῶν (32) se refiere aquí a la angustia del alma, no a las náuseas o al mareo. Cf. la definición estoica de ἄση (SVF III 96, 10; 100, 10 y 36) y Hesiquio (ed. Latte) s. *uu.* ἀσαρὼν y ἄσης.

<sup>98</sup> Goulet habla de 'trois variations' (*art. cit.*, pp. 393 y 400-401).



cuas veredas (λοξῆσιν ἀταρποῖς), los inmortales los alzaron (ἄειραν) a lo alto de las órbitas y de la senda inmortal hasta hacer que marcharan derechamente (ὀρθοπόρους), proporcionándote un espeso haz de luz (θαμινὴν φάεων ἀκτίνα), a fin de que vieras con tus propios ojos apartándote de la lúgubre tiniebla (ἀπαὶ σκοτίας λυγαίης).

Este oscuro pasaje no se presta a una interpretación dogmática. La que voy a proponer, no como cierta, pero sí como la más probable, se basa en dos pasajes de Platón (*Resp.* 518 c-e; *Tim.* 37 b-c) y uno de Plotino (I 2, 4, 16-23). La idea de la elevación de los rayos de la mente nos remite, como hemos visto, al tema platónico de la ἀναγωγή (*Resp.* 533 d; 540 a). Pero en un pasaje anterior de la *República* (518 c-e), la misma idea de la ἀναγωγή es presentada bajo la forma algo distinta de una περιαγωγή, que compendia el mensaje central de la alegoría de la cueva: hay que hacer que el 'ojo del alma' gire en redondo con el alma entera, volviéndose de la tiniebla a la luz, esto es, del devenir al Ser (plano ontológico) y del conocimiento doxástico al noético (plano epistemológico). Por otra parte, los dos modos de conocimiento, el doxástico, que tiene por objeto el mundo sensible, y el noético, que tiene por objeto el mundo inteligible, están relacionados, el primero, con la órbita de los planetas a su paso por la eclíptica, y, el segundo, con la órbita del cielo en su rotación diurna, paralela al plano del ecuador sideral, al que corta oblicuamente el plano de la eclíptica (*Tim.* 37 b-c; cf. 36 b-c). En Plotino, lo equivalente de la ἀναγωγή platónica es la ἐπιστροφή o 'conversión del alma' por obra de la 'purificación' (κάθαρσις) y de la 'reminiscencia' (ἀνάμνησις), que es una especie de 'iluminación' en que el sujeto iluminado es el alma y el principio iluminador es la Inteligencia (I 2, 4, 16-23).

A la luz de estos tres pasajes, cabe dar una interpretación coherente de la sección del oráculo que ahora nos ocupa; pero para que sea convincente, esa interpretación debe ser consistente con el conjunto de todos los datos en vez de limitarse a considerar tal o cual dato aislado. La idea central, expresada por la oración principal ('alzaron los rayos de tu mente') nos remite —repito— a la ἀναγωγή platónica. Pero, en el presente pasaje, esta ἀναγωγή aparece en forma de περιαγωγή, pues supone una doble conversión expresada por un doble contraste: por una parte, el paso de la lúgubre tiniebla (ἀπαὶ σκοτίας λυγαίης) a lo alto de las órbitas y de la senda inmortal (ἀνά κύκλα καὶ ἀμβροτον οἶμον), y, por otra, el paso de una marcha oblicua (λοξῆσιν ἀταρποῖς) a otra recta (ὀρθοπόρους). En la *República*, el hacer que el ojo del alma se vuelva de la tiniebla a la claridad (518 c 7-8 στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους) quiere decir hacer que se vuelva del devenir

al Ser (*ibid.* 8-9 ἐκ τοῦ γιγνομένου... εἰς τὸ ὄν κτλ.). En el oráculo, 'la senda inmortal' corresponde a 'la bien arqueada senda' mencionada anteriormente, y 'a lo alto de las órbitas' corresponde a 'la playa de una sólida costa' (= la espalda del cielo) que veíamos antes. Se trata, pues, de una subida a la región supraceleste del Ser en contraste con la tiniebla del devenir. Y a esta conversión en el plano ontológico corresponde otra en el plano epistemológico: el paso del conocimiento doxástico (las 'oblicuas veredas') al noético ('el camino recto'), todo ello por obra de la 'reminiscencia' que culmina en visión, pues es una 'iluminación' proporcionada por los 'dioses inmortales' (= la Inteligencia como principio iluminador) al alma de Plotino (=sujeto iluminado) a fin de que pueda 'ver con sus propios ojos' (ἴσσοισιν δέρκεσθαι). Cf. Plotino I 2, 4, 19-20: θεῶν, ὄψεις.

Es, pues, innecesario recurrir con Goulet al rito teúrgico de los *Oráculos caldaicos* para explicar la elevación e iluminación del alma por obra de los dioses inmortales<sup>99</sup>. A la luz del pasaje plotiniano, los dioses inmortales son aquí un símbolo de la Inteligencia, como principio de la iluminación y, por tanto, de la elevación del alma<sup>100</sup>. Asimismo, la luz de que aquí se habla no es la luz física del sol, sino una luz metafórica irradiada por la Hipóstasis superior al alma, pero que no comporta la dispensación de una 'gracia sobrenatural'. Nótese, finalmente, que ἀνὰ κύκλα no significa 'a través de las órbitas', sino 'a lo alto de las órbitas'<sup>101</sup>. No hay base en el texto para suponer una alusión a la inmortalidad astral o una evocación de la imagen del alma viajando a través de las esferas planetarias<sup>102</sup>.

A la conversión del mundo doxástico al noético, objeto de la segunda etapa de la huida, sucede ahora, como coronamiento, la entrega a la vida contemplativa, tema de la siguiente sección (40-44). Porfirio cuenta que Plotino recortaba al máximo las horas de sueño y que permanecía constantemente vuelto a la inteligencia (*Vida* 8, 20-23). A estos dos

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 402-404. De los 'indicios de carácter histórico' aducidos por Goulet (*art. cit.*, pp. 405-409) en apoyo de su tesis, ninguno es realmente convincente. Aun suponiendo que Jámblico fuera discípulo y sucesor de Amelío en la escuela de Apamea, no es probable que el maestro se dejara influir por el discípulo hasta ese grado, mucho menos al tiempo de redactar el oráculo, si, como es razonable pensar, la consulta a Apolo tuvo lugar poco después de la muerte de Plotino.

<sup>100</sup> En la teología plotiniana, cada principio superior ilumina a su inmediato inferior: el Uno-Bien a la Inteligencia (VI 7, 31, 1-3), la Inteligencia al Alma (V 8, 3, 4-5), el Alma superior a la inferior (II 3, 17, 15-16) y el Alma cósmica al cosmos (II 9, 3, 1-2; IV 3, 14, 1-2).

<sup>101</sup> Para ἀνὰ con acusativo ('au haut de') con verbos de movimiento y concretamente con ἀεῖρω, cf. Chantraine, *Gramm. hom.*, II, p. 91.

<sup>102</sup> Goulet, *art. cit.*, p. 400, n. 4.

datos biográficos parece aludir ahora el oráculo, y así parece haberlo entendido el mismo biógrafo en su comentario<sup>103</sup>. Primero, la reducción del tiempo dedicado al sueño: «Y no se adueñó del todo de tus párpados el dulce sueño.» Paralelamente a la remoción del sueño físico, la remoción de la niebla mental: «sino que tú, recorriendo de tus párpados la pesada barra de la niebla...». Nótese el paso repentino del plano literal al metafórico: aquí la 'niebla' es la niebla metafórica del conocimiento doxástico, y los 'párpados', los párpados metafóricos de los ojos del alma. Nótese además el encabalgamiento un tanto barroco de dos metáforas superpuestas: la niebla metafórica es como la 'pesada barra' con que se cierra una puerta, y los párpados metafóricos son como las dos hojas de una puerta<sup>104</sup>. Con ello se establece una doble correlación entre tres términos paralelos: de un lado, el sueño pesa sobre los párpados, la niebla sobre la mente y la barra sobre la puerta; de otro, a la remoción del sueño corresponde la de la niebla y la de la barra. Esta sutil correlación desaparecería, sin embargo, si adoptáramos la puntuación de Harder, el cual pretende juntar 'de la niebla' con lo siguiente: ἀχλύος ἐν δινῆσι φορεύμενος ('in des Dustes Wirbeln umgetrieben')<sup>105</sup>. Hay además otras razones que se oponen a esta puntuación: 1) la idea de la remoción de la niebla, apartándola de los ojos para poder ver, es un tópico frecuente en la literatura griega<sup>106</sup>; 2) al hablar de la remoción de la niebla como prerrequisito de la visión, el oráculo no hace sino retomar una idea expresada en la sección anterior (39 ἀπὸ σκοτίας λυγῆς); no tendría sentido comenzar diciendo que 'vio' porque se apartó de la tiniebla para añadir a continuación que 'vio' en medio del torbellino de la niebla; 3) el oráculo es consciente, como lo era Plotino<sup>107</sup>, de que la contemplación es sólo la culminación de la huida, no el estadio inicial del alma encarnada; el alma encarnada propende por propio impulso (36 ἐρωῆσι σφετέρησιν = οἰκεία φορᾶ) al

<sup>103</sup> *Vida* 23, 21-22: ἐκ δὲ τῆς ἀγρόπνου ἔσωθεν τε καὶ ἔξωθεν θέας, donde ἔξωθεν alude a la remoción del sueño físico, y ἔσωθεν, a la remoción de la niebla.

<sup>104</sup> Añádase la *constructio praegnans* por la que mediante un solo participio (πετάσας) se expresan dos operaciones distintas, descritas separadamente por Parménides (fr. 1, 16-18): la remoción del cerrojo (niebla) y la apertura de las puertas (párpados).

<sup>105</sup> Esta puntuación, adoptada ya por Cilento (que lee además κηλῖδα en vez de κληῖδα) y actualmente también por Henry-Schwyzler (*ed. ma.* t. III p. 349, *ed. mi.* t. III p. 305), ha sido rechazada acertadamente por Goulet (*art. cit.*, p. 392: trad. del pasaje).

<sup>106</sup> En sentido literal o metafórico. *E. g.*, Hom., *Il.* V 127, XV 668, XX 341; [Pl.] *Alcib.* II 150 d-e; Theophr., *H. Pl.* VII 6, 2; Dio Cas. XXXVIII 19.

<sup>107</sup> III 4, 2, 12-15.

conocimiento doxástico, figurado aquí por la niebla, que hay que remover previamente<sup>108</sup>.

La superación del conocimiento doxástico, figurada por la remoción de la niebla, va seguida de la contemplación: «transportado por la rotación, viste con tus propios ojos muchos y graciosos espectáculos, que ninguno de cuantos hombres fueron buscadores de la filosofía podría fácilmente vislumbrar». Hay aquí varios puntos de contacto con el pasaje plotiniano estudiado anteriormente a propósito de la evocación de la figura de Ulises (V 9, 1, 16-21). Ante todo, en ambos pasajes aparece la remoción o la superación de la niebla como prerrequisito de la visión. Esto confirma lo acertado de la puntuación que hemos adoptado en contra de Harder. En conformidad con nuestra interpretación de 'la bien arqueada senda' (28) y de 'la senda inmortal' (37), hemos traducido ἐν δίνῃσι φορεύμενος por «transportado con la rotación (celeste)», en vez de «arrastrado por los torbellinos», como se suele traducir<sup>109</sup>. De este modo, el oráculo se sitúa en la misma perspectiva que el pasaje plotiniano: la del mito del *Fedro*, según el cual, las almas que lograron instalarse con sus carros en la espalda del cielo, al par que son transportadas por la rotación, van contemplando el paisaje supraceleste (247 c 1-2; cf. d 5-6). Esta misma correlación entre 'rotación' y 'visión' reaparece en el oráculo: «transportado con la rotación, viste con tus propios ojos muchos y graciosos espectáculos», *i. e.* las Esencias sitas en la 'llanura de la verdad'. Pero no es empresa fácil, ni siquiera para los 'buscadores de la filosofía', la de llegar a ver tan gracioso espectáculo, pues se requiere, como sabemos por el pasaje plotiniano, una 'vista finísima' (δξύδορκ(α)), y ésta es privilegio exclusivo de un grupo reducido de filósofos: el ἀνθρώπων γένος βραχύ τι de Platón (*Tim.* 51 e 6) o el γένος θείων ἀνθρώπων de Plotino<sup>110</sup>. Y esto

<sup>108</sup> Por eso el mismo Plotino (*ibid.*, 6, 5-6), a la pregunta διὰ τί οὖν οὐκ ἐξ ἀρχῆς;, responde con una alusión al mismo pasaje del *Timeo* (43 b) que tiene presente el autor del oráculo: ἢ διὰ τὸν θόρυβον τὸν ἐκ τῆς γενέσεως (cf. Max. Tyr. XI 10 h, ed. Hobein). Por tanto, el que Plotino tuviera los ojos del alma cegados por la niebla antes de su 'conversión a la filosofía' (*Vida* 3, 7) no tiene por qué causar una 'impresión desfavorable', como piensa Goulet (*art. cit.*, p. 400 s., n. 5) ni está en contradicción con el verso de la lín. 40 (el 'jamais' de la trad. de Goulet en dicha nota no está ni en el texto griego ni en su propia trad. de la p. 392).

<sup>109</sup> Entiendo que, en este contexto, ἐν δίνῃσι = ἐν περιφοραῖς, con referencia a la rotación celeste. Cf. Pl., *Phaed.* 99 b 6-7; Aristot., *De caelo* II 13, 295 a 16 ss.; III 2, 300 b 1-3 y Bidez, *op. cit.*, p. 125, n. 2 (pese a su traducción 'dans les tourbillons').

<sup>110</sup> Que Plotino incluyera en este grupo a Aristóteles, a Parménides y a Heráclito, como supone T. A. Szlezák (*Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basilea / Stuttgart 1979, p. 20 s., n. 41), es sumamente improbable. Para él, Aristó-

es sin duda, a juzgar por las otras correspondencias observadas, lo que tiene presente el oráculo cuando dice que Plotino vio lo que ni siquiera los filósofos lograron ver fácilmente. Con ello trata de incluir a su héroe en la lista de privilegiados.

En resumen, el tema de la 'huida' tiene como trasfondo al canto V de la *Odisea*, a Platón (*República*, *Fedro*, *Teeteto* y *Timeo*), a Máximo de Tiro (XI 10-11 Hobein) y a Plotino (III 4 y V 9).

#### 4. EL TEMA DE LA BEATIFICACIÓN

La última sección del himno oracular (45-60) está dedicada a desarrollar el tema de la suerte alcanzada por Plotino tras la muerte en un lugar de bienandanza y en compañía de los 'démones beatísimos'. Con ello se responde categóricamente a la pregunta formulada por Amelio: «¿Adónde ha ido el alma de Plotino?» En la respuesta no se hace mención explícita de las Islas de los Bienaventurados, tal vez porque el autor del oráculo prefirió evitar la connotación mitológica que dicha denominación hubiera llevado consigo. Los pitagóricos habían fusionado a los démones de la raza de oro del mito hesiódico con los héroes de las Islas de los Bienaventurados y habían situado éstas en el sol y la luna<sup>111</sup>. En la sección anterior hemos visto que el oráculo, por el contrario, prefiere situar la morada beatífica de los démones más allá de los astros y del cielo: en la 'región supraceleste' del *Fedro*. Por lo demás, los rasgos con que se describe aquella región son, en su mayoría, convencionales. A los dos ya mencionados ('esplendor' y εὐνομ(α) hay que añadir las auras deleitosas, la dulce brisa, el cielo sereno, la cálida amistad que reina entre sus moradores y el régimen de festines y gozos de que disfrutaban. Son rasgos tomados de Homero, Hesíodo y Píndaro<sup>112</sup>. En la descripción del 'deseo, delicado a la vista' se combina una reminiscencia homérica con una alusión al *Banquete* y al *Fedro* platónicos<sup>113</sup>.

teles era un platónico fallido, y Parménides y Heráclito, meros precursores de Platón.

<sup>111</sup> Detienne, *La notion de 'Däimôn'*, pp. 105-106.

<sup>112</sup> Véase el *app. font.* de la *ed. mi.* de Henry-Schwyzler. Además, para las brisas, cf. *Od.* IV 567-568 (Llanura Elisia) y *Pind.*, *Ol.* II 127-130 (Islas de los Bienaventurados), y, para ἐν θαλάσσειν (57), cf. *Hes.*, *Op.* 115 (hombres de la raza de oro).

<sup>113</sup> *Il.* XIV 216 (ceñidor de Afrodita), *Pl.*, *Conuiu.* 197 d 1 (ἀβρότητος), *Phaedr.* 251 e 3 (ἐποχεταιουσαμένη ἡμερον), cf. oráculo 50 (ὄχετῶν). El contexto de *Il.* XIV 216 (cf. 215 θελκτήρια, 217 πάρφασις, 208 παραιπεπιθοῦσα) sugiere que περισματα (oráculo 51) significa 'seducciones' mejor que 'amarras'.

Entre los 'santos démones' que moran en aquella dichosa región destacan dos ternas: la de los jueces y la de los filósofos, la primera como símbolo de εὐνομία, la segunda como símbolo de σοφία. La terna de jueces está constituida por los tres jueces tradicionales: Minos, Radamantis y Eaco<sup>114</sup>. Nótese que la *Odisea* (IV 564) coloca al rubio Radamantis en la Llanura Elisia, mientras que Píndaro (*Ol.* II 137-139) lo sitúa en las Islas de los Bienaventurados. La terna de filósofos está representada por Platón y Pitágoras, a los que viene a sumarse ahora, como tercero en la terna, Plotino, que, según el testimonio de Longino, fue el exégeta más preciso de los principios pitagórico-platónicos<sup>115</sup>. Obsérvese que Sócrates no es mencionado explícitamente<sup>116</sup>. Platón, en cambio, aparece encabezando la terna por delante de Pitágoras, conforme a la tradición platónica, que daba primacía a Platón sobre Pitágoras<sup>117</sup>. El epíteto 'hermoso' con que se designa a Pitágoras no es casual, sino que forma parte de la leyenda que surgió en torno a la extraordinaria personalidad del fundador del pitagorismo<sup>118</sup>. Pero Platón, Pitágoras y Plotino no están solos en el grupo de filósofos. Con ellos están también «todos los que formaron (*i. e.* en esta vida<sup>119</sup>) el coro del inmortal Amor» (55-56), o sea, los ἐρωτικοί, que, según la equivalencia establecida por Plotino (V 9, 2, 2-3) no son otros que los auténticos filósofos.

## 5. EL AUTOR DEL ORÁCULO

A la hora de enjuiciar globalmente el oráculo de Apolo sobre Plotino, no es mi intención valorarlo exageradamente por encima de sus méritos. No se trata, desde luego, de una obra genial. Ni siquiera voy a intentar convencer al lector de que es una obra de arte. Pero para quien haya seguido atentamente el desarrollo de nuestro estudio, espero que haya quedado suficientemente claro que dista mucho de ser una

<sup>114</sup> Véase el comentario de Dodds a *Pl. Gorg.* 523 a 1-524 a 7.

<sup>115</sup> *Apud* Porphy., *Vita Plot.* 20, 71-73.

<sup>116</sup> A diferencia de Platón, Sócrates no fue objeto de culto religioso después de la muerte (cf. Reverdin, *op. cit.*, pp. 140-146). Para Pitágoras como 'demon', véanse los textos recogidos por Detienne, *La notion de 'Daimôn'*, p. 177.

<sup>117</sup> Cf. *Anonymi Vita Platonis* (ed. Westermann, p. 9 *ad finem*): ὄρα δὲ καὶ τὴν ὑπεροχὴν, ἣν ἔσχεν ἐς Πυθαγόραν.

<sup>118</sup> Cf. Diog. L. VIII 11 (σεμνοπρεπέστατος) y Porphy., *Vita Pythag.* 18 (ed. Nauck, p. 26, 1-7).

<sup>119</sup> Lo cual no excluye que, después de la muerte, sigan formando parte del mismo coro. De este modo cabe conciliar las dos interpretaciones posibles discutidas por Goulet (*art. cit.*, pp. 399 y 411).

'chapuza', como pretendía Zeller. Ciertamente no lo es. No hay en él asomo alguno de vulgaridad ni en el fondo ni en la forma. Tampoco es un conglomerado de tópicos ni es meramente un bello empedrado de reminiscencias de gloriosos autores del pasado. No faltan los tópicos, como no podía ser menos en una composición del género laudatorio, y abundan las reminiscencias de Homero, Hesíodo y Píndaro, pero sin afán de exhibicionismo. En ningún momento se tiene la impresión de que la idea haya quedado supeditada a la erudición. Bien al contrario, las numerosas reminiscencias de los poetas de antaño acuden a la mente del autor con naturalidad, agolpándose en ella masivamente como fruto espontáneo de la sobreabundancia de un conocimiento perfectamente asimilado y siempre al servicio de un plan previamente elaborado, bien estructurado y bien desarrollado.

A poco que se detenga uno a examinar la estructura y el lenguaje del oráculo, salta a la vista que su autor poseía una mente cultivada, concedora de las reglas del género y familiarizada con la poesía griega. Pero no es igualmente obvio que el autor estuviera además familiarizado con la filosofía platónica, y por eso hemos dedicado muchas páginas a demostrarlo. A lo largo de ellas se nos ha revelado un autor que da muestras de conocer pasajes y temas concretos del *Crátilo*, de la *República*, del *Fedro* y del *Timeo*, que combina sutilmente el tema platónico-plotiniano de la 'huida' con la interpretación alegórica de la *Odisea*, utilizando para ello un pasaje bien concreto de Máximo de Tiro, y se muestra no menos familiarizado con la persona de Plotino y con algunos textos de las *Enéadas*. Todo ello plantea, obviamente, el problema de la autoría. ¿Quién compuso el oráculo?

Nilsson piensa que no hay garantía suficiente para rechazar por inauténtica la respuesta oracular recibida por Amelio, alegando en pro de su autenticidad la existencia de oráculos afines a las nuevas corrientes filosóficas<sup>120</sup>. Tampoco Harder encuentra motivos para considerar nuestro oráculo como una 'invención literaria' independiente de Delfos si se tiene en cuenta que en los santuarios oraculares había 'hierofantes' equipados con una formación filosófica. Pero añade que Amelio pudo haber mantenido contactos previos con Delfos, ya que, sin la existencia de tales contactos y sin la presentación previa de un 'programa', difícilmente podría haber sido emitido el oráculo<sup>121</sup>. Estas explicaciones no son suficientes, sin embargo, para hacer verosímil la composición de un documento tan rico de contenido filosófico, tan

<sup>120</sup> *Op. cit.*, II, pp. 116-117.

<sup>121</sup> Nota a 128, pp. 116-117.

complejo en sus alusiones y tan preciso en sus referencias a temas y textos concretos de Platón, de Máximo de Tiro y de Plotino. Piénsese, por no aducir más que un ejemplo, en la sutil combinación de dos metáforas tomadas del *Timeo* con una pincelada de la descripción de la tempestad en la *Odisea*. Tanta riqueza, complejidad y sutileza sobrepasan las posibilidades de un 'programa' supuestamente adelantado por Amelio y requiere, por el contrario, la intervención directa de algún profesional, no meramente la de un aficionado, en la redacción del oráculo. Más aún, el trasfondo plotiniano del documento delata la intervención directa, en su redacción, de algún miembro conspicuo del círculo de Plotino, pues difícilmente cabe imaginar la presencia en Delfos, entre los jefes o subalternos del santuario, de alguien familiarizado con la lectura de las *Enéadas*, sobre todo antes de la publicación de la edición porfiriana de las mismas.

Ahora bien, los dos miembros más conspicuos de la escuela plotiniana son Amelio y Porfirio, que, además de ser de los pocos supervivientes a la muerte de Plotino, son también los dos más directamente relacionados con el oráculo, el primero como consultante y el segundo como biógrafo. Pero uno de estos dos, el biógrafo, debe ser descartado, y de hecho ha sido ya descartado por algunos autores<sup>122</sup>. Su comentario al oráculo en el capítulo 23 de la *Vida* es francamente pobre, y, aunque capta atinadamente algunos puntos, como es sobre todo la correlación entre la posesión de un alma demoníaca y la elevación del ojo de la mente por la ἀναγωγή, le pasan inadvertidas las alusiones al *Timeo*, la utilización de la figura de Ulises como símbolo de la 'huida' y, lo que es más extraño, las reiteradas referencias a la 'región supraceleste' del mito del *Fedro*. Por lo que atañe a la compleja estructuración del oráculo, Porfirio se da cuenta del esquema bipartito general (méritos-premios), pero se le escapa, dentro del capítulo de méritos, la gradación fundada en la distinción de las tres clases de vida e introduce por su cuenta una gradación distinta basada en la ascensión escalonada del *Banquete*, de la que no aparece rastro alguno en el oráculo. Más extraña aún es su interpretación de la 'iluminación' venida de arriba: nosotros la hemos identificado con la 'reminiscencia', mientras que Porfirio ve en ella una prueba del carácter inspirado de los escritos plotinianos.

Excluido Porfirio, la única alternativa razonable que nos queda es Amelio. Pero de ahí no se sigue que el oráculo redactado por él deba

<sup>122</sup> Por Harder, sobre todo en sus nn. a 23, 19 s. y 23, 37, y por Goulet, *art. cit.*, pp. 379 y 409-412.



ser considerado como una falsificación, si entendemos por falsificación la fabricación de un supuesto oráculo forjado por propia cuenta con la intención de hacerlo pasar por auténtico sin el visto bueno de las autoridades de Delfos. En nuestro caso, es improbable que Amelio se atreviera a cometer semejante superchería. No se lo habrían permitido ni su lealtad a Platón, el cual había exigido, como condición previa para casos de demonificación, el refrendo oficial de la Pitia, ni su misma religiosidad, de la que tenemos constancia en la *Vida de Plotino*<sup>123</sup>. Es mucho más razonable pensar con Fontenrose<sup>124</sup> que Amelio se cuidó de obtener de Apolo la aprobación de unos versos redactados de antemano por él mismo. Añadamos por nuestra cuenta que el Apolo consultado fue el de Delfos. Creemos que Amelio acudió personalmente al famoso santuario no mucho después de la muerte de Plotino y que allí, una vez cumplidas las formalidades exigidas para obtener audiencia, bajó a la sala de consultantes acompañado de los 'profetas', formuló su pregunta y escuchó, procedentes de la cripta contigua, las palabras de la Pitia, más o menos vagas pero netamente favorables a la glorificación del filósofo. Luego, a la hora de formalizar la respuesta para archivarla, el consultante sometió a la aprobación de los funcionarios los hexámetros previamente compuestos por él mismo, que, sancionados por aquéllos como fundamentalmente acordes con las palabras de la pitonisa, quedaron elevados de ese modo a la categoría de oráculo de Apolo.

J. IGAL

---

<sup>123</sup> *Vida* 10, 33-36.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, pp. 35 y 191. Fontenrose cita varios casos paralelos.