METRIOPÁTHEIA KAÌ APÁTHEIA EN EL NEOPLATONISMO TARDÍO: OLIMPIODORO DE ALEJANDRÍA

*Metriopátheia kai apátheia in later Neoplatonism: Olympiodorus of
Alexandria*

José María Nieva¹

RESUMEN

Las lecturas conservadas de Olimpiodoro sobre algunos diálogos de Platón implican una audiencia con experiencia filosófica limitada por contraposición a las que han llevado a cabo Proclo, e incluso Damascio. Sin embargo, tales lecturas revelan una sensibilidad aguda por las cuestiones éticas de los primeros diálogos platónicos y su contexto dramático. Es comúnmente reconocido que la escuela neoplatónica de Alejandría, frente a la escuela de Atenas, da más lugar al aristotelismo en su elaboración de algunas doctrinas filosóficas. En tal sentido, el presente trabajo pretende indagar tal consideración en una de sus obras conservadas, *Sobre el Alcibiades I de Platón*. Discutiendo el *skopós* del diálogo y la lectura de Proclo y Damascio, Olimpiodoro parece dar lugar a más de un *skopós*: político como catártico y contemplativo. Todo ello en el marco de la jerarquía de las virtudes neoplatónicas, en el cual se percibe tanto la impronta aristotélica como la influencia estoica.

Palabras claves: neoplatonismo alejandrino. virtudes. aristotelismo. estoicismo

ABSTRACT

The conserved readings of Olympiodorus on some dialogues of Plato imply an audience with limited philosophical experience as opposed to those carried out by Proclus, and even Damascius. However, such readings reveal an acute sensitivity to the ethical issues of the early Platonic dialogues and their dramatic context. It is commonly recognized that the Neoplatonic school of Alexandria, compared to the school of Athens, gives more room to Aristotelianism in its elaboration of some philosophical doctrines. In this sense, the present work tries to investigate such consideration in one of his conserved works, *On Plato First Alcibiades*. By discussing the *skopós* of the dialogue and the reading of Proclus and Damascius, Olympiodorus seems to give rise to more than one *skopós*: political as well as cathartic and contemplative. All this within the framework of the hierarchy of Neoplatonic virtu-

¹ Profesor de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. E-mail: jose_marianieva@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3365-564X>.

es, in which both the Aristotelian imprint and the Stoic influence are perceived.

Keywords: alexadrin neoplatonism.virtues.aristotelism.stoicism

Olimpiodoro de Alejandría nació al terminar el siglo VI d.C. Su nombre, que significa, “don de Zeus”, sugiere que nació de padres tradicionalmente helénicos. Cuando era joven habría estudiado lengua griega, literatura y retórica antes de unirse a la escuela filosófica conducida por Amonio donde encontró una familia académica organizada íntimamente por una tradición oral privada y fuerte. Creció entre las anécdotas y conversaciones de Amonio y, presumiblemente, oyó la perspectiva de su maestro sobre el alboroto cristiano del año 486 y la subsiguiente persecución imperial en las actividades de la comunidad intelectual pagana. Alrededor del año 515 cuando Olimpiodoro estaba embarcado en sus estudios bajo la dirección de Amonio, Damascio fue elegido diádoco de la Academia Platónica de Atenas. Con Damascio e Isidoro se fue algo de la identidad pagana firmemente establecida de la Escuela de Atenas, y la escuela de Amonio parece haber sido, en cierto sentido, más acomodaticia al cristianismo dado los tiempos perturbadores vividos por los filósofos neoplatónicos.²

Olimpiodoro fue agudamente consciente de su papel esencial entre dos culturas, como un mediador de valores helénicos para un nuevo y predominantemente cuerpo de estudiantes cristianos, lo cual ha llevado a decir que su platonismo es un “platonismo flexible”, por dar lugar a “armonizar” cualquier sistema con el suyo propio, como sugieren Tarrant y Griffin. Quizá en 520 fue elegido para la cátedra de filosofía siendo joven todavía. Sin embargo, aunque Olimpiodoro desacuerda con el cristianismo en puntos claves, que incluyen la eternidad del cosmos, la adoración de imágenes sagradas, la perspectiva del castigo eterno, e incluso los méritos del ritual pagano, él cree que cristianos y helenos comparten un reservorio de *ennoai koinnai*, de nociones comunes que conducen a una vida humana bien vivida³, porque

² Seguimos aquí a GRIFFIN, M. “Olympiodorus of Alexandria” en TARRANT, H-LAYNE, D- BALTZLY, J and RENAUD, F. *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill: Leiden, 2018, pp. 555-556

³ Cf. TARRANT, H. “Olympiodorus and the Surrender of Paganism”, *Byzantische Forschungen* 24,1997, p. 189-191

de ellas derivan nuestros principios metafísicos y morales más importantes⁴. A la luz de este grado de discrepancia intercultural, Olimpiodoro ha sido algunas veces criticado por la extrema flexibilidad de su platonismo en relación con el cristianismo oriental. Westerink (1976,23)⁵ describió su práctica como una “rutina de enseñanza” antes que una filosofía, pero Tarrant⁶ ha señalado que la perspectiva exegética de Olimpiodoro se puede considerar mejor en una luz más amplia, en su tratamiento de los mitos, el cual no es meramente una respuesta a la presión social del cristianismo⁷. Las observaciones de Opsomer, por su parte, son significativas cuando señala que la tarea de Olimpiodoro fue tanto pedagógica como cultural, es decir, su esfuerzo consistió en llevar a cabo una defensa de la *paideía* clásica⁸ y de la filosofía helénica en tiempos convulsionados, de allí la tendencia a resaltar más el acuerdo que el desacuerdo, lo cual implicó también que restringiera sus lecturas de Platón a los primeros diálogos evitando de ese modo, por cuestiones políticas, enseñar diálogos metafísicos o teológicos, sin que ello signifique ocultar sus creencias religiosas antes estudiantes cristianos explicándolas al mismo tiempo que evita la provocación⁹.

⁴ Respecto a las “nocións comunes” JACKSON, R-LYKOS, K and TARRANT, H observan que “las nocións comunes han sido tomadas de los primeros estoicos en la historia de la exégesis platónica, y vinculadas con los objetos de la reminiscencia platónica, i.e, las Ideas, una conexión animada por la terminología de noción (*enn...*) en el tratamiento de la reminiscencia en el *Fedón*...una ilustración interesante de la confianza de Olimpiodoro en las nocións comunes como fundadores de conocimiento es su creencia que ideas similares pueden ser expresadas en lenguajes muy diferentes”, “Introduction General” p. 10 en Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with Full Notes. Leiden: Brill, 1998. Por su parte, VAN DEN BERG, R. “As we are allways speaking of them and using their names on every occasion. Plotinus, Enn. III.7 (45): Langage, Experience and The Philosophy of Time in Neoplatonism”, p. 102 en CHIARADONNA, R & TRABATTONI, F. *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden, Brill, 2009 observa que “los neoplatónicos han heredado la teoría de las nocións comunes de los estoicos y los epicúreos. Según los estoicos, la percepción da origen a ciertas creencias básicas que son compartidas por todos, que por esta razón son llamadas nocións comunes”. Véase al respecto la copiosa nota 4, p. 159 de SAFFREY, H.D -WESTERINK, L en Proclus, *Théologie Platonicienne I*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

⁵ WESTERINK, L. G, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. I Olympiodorus*, Wiltshire, The Prometheus Trust, 1976, 23. Una opinión semejante sostiene FESTUGIERE, A. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971, p. 559

⁶ TARRANT, H., *art. cit*, p. 190

⁷ Para el tema del mito en Olimpiodoro puede verse GRITTI, E. *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel Commento di Olimpiodoro Alessandrino al Gorgia*. Roma: Aracne, 2012

⁸ Para este tema en los tiempos de Olimpiodoro puede verse CRIBIORE, R. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: PUP, 2001 y WATTS, E. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: UCP, 2006

⁹ Cf. OPSOMER, J. “Olympiodorus” en GERSON, L (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity II*. Cambridge: CUP, 2010, pp. 669-703

En tal sentido puede decirse con Renaud¹⁰ que Olimpiodoro, siguiendo probablemente el acuerdo de Amonio con las autoridades, no trata de teología y no abraza abiertamente ninguna clase de politeísmo; pero en sus lecturas *Sobre el Alcibiades I de Platón*, que puede ser fechado no antes del 560, todo lo que él necesita es abordar la manifestación de lo divino dentro de Sócrates porque los apremios de trabajar en una Alejandría cristiana entrañan que no haya, por ello, una *lexis* detallada del pasaje clave del diálogo, 133 a-c, aunque él da una buena idea de su lectura general de ese pasaje tanto en su introducción como en la *theoría* relevante.¹¹

I

Las lecturas de Olimpiodoro sobre el *Alcibiades I de Platón* implican una audiencia con una experiencia filosófica limitada frente a aquellas que han llevado a cabo Proclo y Damascio. Ello ha conducido a señalar que Olimpiodoro no es un metafísico consumado como estos. Sin embargo, sus lecturas revelan una sensibilidad aguda para las cuestiones éticas de los primeros diálogos platónicos y su contexto dramático. Las lecturas de Olimpiodoro, en consecuencia, estuvieron probablemente abiertas a una audiencia amplia cuyos intereses teóricos no fueron siempre técnicos, de ahí que los comentarios de Olimpiodoro frente a estas dos figuras señeras del neoplatonismo tardío sean filosóficamente modestos, buscando primariamente preservar la herencia filosófica de sus predecesores. En tal sentido Olimpiodoro fue uno de una amplia serie de comentadores alejandrinos que han dejado sus obras sobre textos de filosofía griega clásica, siendo estos los herederos de varios siglos de comentarios vigorosos y extensos, y de discusiones de textos filosóficos, especialmente de los diálogos de Platón.

Basado en esa larga tradición, el método exegético de Olimpiodoro es relativamente sofisticado y tiene el mérito de ser antes bien sobrio o erudito en el sentido moderno, y de ese modo puede ser considerado como uno de los primeros classicistas.

¹⁰ RENAUD, F.-TARRANT, F. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, CUP, 2015, p. 244

¹¹ Para un análisis de este pasaje en el neoplatonismo puede verse ANNAS, J. "Self-knowledge in Early Plato", pp. 111-138 en O'MEARA, D.J. (ed.). *Platonic Investigations*. Washington: CUAP, 1985

Ahora bien, es comúnmente reconocido que la escuela neoplatónica de Alejandría, frente a la escuela de Atenas, da más lugar al aristotelismo en su elaboración de algunas doctrinas filosóficas. En tal sentido, el presente trabajo pretende indagar tal consideración en una de sus obras conservadas, *Sobre el Alcibiades I de Platón*, que es en realidad no tanto un comentario cuanto una obra *apó phonés*¹², es decir, notas de un estudiante tomadas en las lecciones del maestro, lo cual por otro lado hace muchas veces difícil discernir lo que él habría dicho propiamente.

Discutiendo el *skopós*, es decir, el objetivo del diálogo y la lectura de Proclo y Damascio, Olimpiodoro parece dar lugar a más de un *skopós*: tanto político como catártico y contemplativo. Todo ello en el marco de la jerarquía neoplatónica de las virtudes que hunde sus raíces en Plotino y Porfirio, ampliado posteriormente por Jámblico¹³, Marino y los mismos Damascio y Olimpiodoro. Marco en el cual se percibe tanto la impronta aristotélica como la influencia estoica.¹⁴

En efecto, señala Olimpiodoro:

Ahora bien, si es necesario para nosotros, que alegamos la causa de Proclo, poner a Damascio en acuerdo con él, entonces [Damascio] dice que el objetivo [del diálogo] es el autoconocimiento cívico *primariamente* (*proêgoumenôs*), [pero no exclusivamente]. Y nosotros deberíamos explicar esto en un modo plausible... Por eso Sócrates, siendo [un maestro] tal para Alcibiades, dialoga con él acerca del autoconocimiento cívico, e incorpora [una conversación] acerca del autoconocimiento purificadorio y contemplativo. (*In Alc. I*, 6,1-7,10).¹⁵

El punto nodal de este pasaje está en la frase *peri tou politikôs gnônai heautôn* traducida por Griffin como el *autoconocimiento cívico*, mien-

¹² Cf. ROMANO, F. *Studi e Ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida, 1983, p. 61. Para lo que significa un comentario en la antigüedad tardía puede verse HOFFMANN, P. "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators" en GILL. M.L.-PELLEGRIN, P. *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2009, pp. 597-622

¹³ Para un amplio desarrollo de esta consideración puede verse FINAMORE, J. "Iamblichus on the Grades of Virtue", pp. 113-131 que trabaja con los testimonios de Damascio y Olimpiodoro, en E. AFONASIN, E-DILLON, J-FINAMORE, J (eds.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden, Brill, 2012

¹⁴ Cf. NORTH, H. *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Poland, Sophron Editor, 2019, p. 281 n. 120

¹⁵ Cito según la edición de GRIFFIN, M. *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. London: Bloomsbury, 2015 (Las cursivas y corchetes angulares son del autor) y del mismo autor *Olympiodorus: On Plato First Alcibiades 10-28*. London: Bloomsbury, 2016.

tras que Segonds¹⁶ traduce: *como conviene a un ciudadano*, por su parte Tarrant¹⁷ *constitucionalmente* y Renaud¹⁸ *políticamente*. Es central porque así Olimpiodoro entiende que lo ha planteado Damascio, del cual habría escuchado muy probablemente sus lecciones en Alejandría cuando este viene a proseguir sus estudios bajo la dirección de Ammonio, que se dedicaba a una crítica de la metafísica procleana.

Es central además porque de ese modo Olimpiodoro reconoce que el *skopós* del diálogo no es ético como Proclo lo plantea sino, a su juicio, político. En efecto, señala que:

Pero Damascio transmite su objetivo más exactamente y más verdaderamente cuando dice que no es acerca de conocerse a sí mismo completamente, sino acerca de conocerse a sí mismo *como una persona cívica* (*politikôs*). Y él establece esto desde la definición de ser humano en este diálogo como un alma racional (*psukhê logikê*) que usa el cuerpo como un instrumento. Solo la persona cívica usa el cuerpo como un instrumento, puesto que ella tiene algunas veces necesidad de la emoción fogosa (*thumos*), por ejemplo, al defender a su país, pero también del apetito (*epithumia*) para hacer a sus ciudadanos buenos. Pero ni la persona purificatoria (*kathartikos*) ni la persona contemplativa (*theôrêtikos*) necesita el cuerpo...Así, entonces, el objetivo del diálogo concierne a conocerse a uno mismo como una persona cívica, si en verdad el cuerpo es un impedimento para la persona purificatoria y contemplativa, y la persona pura (*kathartikos*) se distingue por la moderación de las pasiones (*metriopatheia*), y aquella contemplativa (*theôrêtikos*) por la liberación de ellas (*apatheia*). Esta es la posición de Damascio. (*In Alc.* I, 4.15-5.16).¹⁹

¹⁶ “Si es necesario que por nuestra parte defendamos a Proclo poniéndolo en acuerdo con Damascio, nosotros diremos que el diálogo tiene principalmente por tema el “conocerse a sí mismo como conviene a un ciudadano”. Y es con buen derecho que es necesario hablar así...Por consecuencia, ya que tal es la naturaleza de Sócrates, que conversa con Alcibiades, trata del “conocerse a sí mismo como conviene a un ciudadano”, implicando el conocimiento de sí mismo que conviene a quien conduce una vida de purificación o de contemplación” (*In Alc.* 5.18). Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, texte établi et traduit par A. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1985, p. LXXX, el cual ofrece una traducción de varios pasajes del comentario de Olimpiodoro.

¹⁷ TARRANT, H. “Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades”, *The International Journal of Platonic Tradition 1* (2007), p. 7, quien en la nota 13 da el texto griego.

¹⁸ Op. Cit. P. 197

¹⁹ Casi al final de las Lecturas conservadas, en la *Lectura 27,5-15* Olimpiodoro se pregunta: “Pero si el objetivo del diálogo tiene que ver con lo ético, ¿por qué él hablaría acerca de la vida purificatoria y contemplativa? Porque la discusión es acerca de esta vida desde este punto de vista radical. Ahora bien, según el filósofo Proclo, el objetivo es ético, porque él entiende el yo como la tripartición del alma, y el yo mismo como el alma racional que usa el cuerpo como un instrumento; pero según el filósofo Damascio, el diálogo tiene un objetivo cívico, purificadorio y contemplativo, ya que él entiende el yo como el alma racional que usa el cuerpo como instrumento, y el yo mismo como el alma racional sin

Es central también porque no puede soslayarse de ningún modo la forma adverbial que utiliza Olimpiodoro para resaltar el objeto del diálogo: *politikôs, de un modo político*. Que ello sea sí se deja traslucir porque entiende que hay otros modos de conocerse a sí mismo más allá de la forma política y también porque aparece con claridad una concepción tripartita del alma en cuanto el político hace uso del cuerpo como de un instrumento. En esta concepción tripartita parece que debería entenderse, entonces, el adverbio *politikôs* no en el sentido actual, sino, por el contrario, en el más claro sentido platónico, es decir, de *politeía*, de la constitución interior del alma regida por su parte mejor. Con otros términos, podría decirse que se conjuga en dicho uso una clara preocupación por el aspecto de interioridad del alma y, en tal sentido, la traducción de Tarrant parece ciertamente acertada. En una constitución tripartita del alma se trata de saber a quién le corresponde regir y regir del mejor modo a los componentes de la misma.²⁰ No obstante, en la *Lectura 19, 5-7*, con una expresión de clara tonalidad aristotélica, dice que el autoconocimiento se dice de muchas maneras: político, catártico, teo-rético, teológico, entusiástico; y respecto del primer modo afirma que “es posible conocerse a sí mismo como una persona cívica, cuando uno se conoce a sí mismo en la tripartición del alma”. Y en la *Lectura 23, 10-15* se expresa más claramente cuando afirma que

si nuestro ser fuese la tripartición del alma, entonces nuestro objetivo sería la moderación de las pasiones (porque tal persona usa la emoción fogosa moderadamente (*memetrêmenôs*) en momentos oportunos al dirigir las pasiones que advienen...pero puesto que [en realidad] nosotros somos la razón, nuestro objetivo es la liberación de las pasiones.

A la luz de estos pasajes citados puede afirmarse que Olimpiodoro entiende en el conocerse a sí mismo de un modo político una implícita referencia las virtudes políticas, tal como Platón las plantea en *República IV*, re-

instrumento”.

²⁰ En la “Introduction General” pp. 30-31 en Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with Full Notes. Leiden: Brill, 1998 mencionado autor observa que “las virtudes del *Gorgias* son constitucionales porque ellas son las virtudes exhibidas en el alma o en el estado que está propiamente constituido. No ha sido siempre reconocido que esta *politikê aretê* no tiene nada en particular que hacer con *política* o vida comunitaria, y es equívoco traducir el término por virtud social o virtud cívica. Estas virtudes son llamadas *politikai* porque ellas dependen de como el individuo está *constituido*” (las cursivas son del autor)

frendando esta alusión en la mención de que se hace uso del cuerpo como de un instrumento, es decir, comprendiendo allí la presencia de las pasiones. Lo que ha afirmado con claridad en la *Lectura 16, 15* cuando afirma que “la persona cívica es, principalmente, el alma racional que usa el cuerpo como un instrumento. Porque esta es la definición de la persona cívica”. Pero hay una más clara referencia al texto platónico en la *Lectura 4, 15-19* con una evidente alusión al conflicto interior cuando señala que

hay otros modos en los cuales la emoción fogosa es más honorable que el apetito: porque cuando la razón y el apetito entran en conflicto, la emoción fogosa deviene el aliado de la razón, y, como un noble y biennacido guerrero, toma las armas contra el apetito en beneficio de la razón.

Como bien se ha observado esta escala entre *politikos*, *katartikos* y *theoretikos* está plasmada conforme a la teoría neoplatónica de las virtudes: el político lucha todavía por poner un orden o medida a las pasiones, el catártico se reconoce en el dominio que ejerce sobre las pasiones y el contemplativo ha llegado ya a la impasibilidad, al desvincularse de toda relación corpórea, en cuanto para el neoplatonismo lo que rige fundamentalmente todo el marco de las virtudes es la semejanza con Dios tal como Platón la ha planteado en *Teeteto 176 a-b*, pasaje que da origen al célebre tratado 2 de la *Enéada I* de Plotino, que Porfirio titula *Sobre las virtudes*. Aunque Olimpiodoro no hace una mención explícita de este pasaje platónico puede decirse que, en el modo ascensional en el cual entiende el conocerse a sí mismo, el modo político es el comienzo de un orden que ha culminar en el modo teorético, donde prima singularmente la vida del intelecto, del intelecto puro, y Plotino ya había señalado que en esto consiste la verdadera vida.

No obstante, el punto crucial es el primero, dado el objetivo de estas páginas, porque como observa Dillon (1990, 515):

La controversia sobre metriopatheia y apatheia que generó tal animosidad en la filosofía griega tardía es propiamente aquella entre el concepto de una alma bipartita o tripartita, en la cual la parte inferior de las partes nunca puede ser erradicada -al menos mientras el alma está en el cuerpo- sino que tiene que ser constantemente ordenada, y aquella de una alma unitaria²¹.

²¹ DILLON, John. *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. VIII: “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on Controversy in Late Greeks Ethics”. London: Variorum, 1990, p. 515

Aquí se conjuga lo que podría llamarse el debate ético de la antigüedad tardía. La confrontación entre platonismo-aristotelismo y estoicismo, no solo acerca del papel de la virtud en la vida humana sino también acerca del fin de la vida buena y, todo ello enmarcado en concepciones diferentes del alma. Respecto de esta el aristotelismo sostiene una bipartición de carácter ético frente al tan mentado dualismo platónico y su concepción de la tripartición del alma. Sin embargo, si se atienden a algunas páginas de la *Ética Nicomáquea* como de la *Política*, pareciera ser necesario reconsiderar tal afirmación. En esta última obra encontramos un pasaje como el siguiente:

El ser vivo está constituido, en primer lugar, por alma y cuerpo, de los cuales la una manda por naturaleza y el otro es mandado...Es posible entonces, como decimos, observar primero en el ser vivo el dominio señorial; y a su vez la inteligencia ejerce sobre el apetito un dominio político regio. En esto resulta evidente que es conforme a la naturaleza y provecho para el cuerpo someterse al alma, y para la parte afectiva, ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que disponerlas en pie de igualdad, o, al contrario, es perjudicial para todos (*Política* I, 5, 1254 a-b).

En cuanto al estoicismo cabe decir que rechazó la división tripartita del alma que supone partes en conflicto; por el contrario, hace una defensa fuerte de un monismo psicológico que concibe la irracionalidad interna no como partes en conflicto sino como el alma misma o su *hegemonikón*, la que en su totalidad se encuentra dispuesta de un modo u otro. El estoicismo no tiene ningún interés en la moderación de las pasiones, sino que propone una eliminación de las mismas a través de un método terapéutico pertinente para el hombre que pretende ser virtuoso, lo que implicaría una reformulación radical de las pasiones en el estado de impasibilidad o *apatheia*.²²

Por contraposición a ello, la moderación de las pasiones está presente claramente tanto en el pensamiento aristotélico como en el platónico, aunque cabría decir en verdad que el primero parece tematizarla más claramente a la vez que sistematizarla. El carácter bipartito del alma aparece con cierta claridad en *Ética Nicomáquea* I, 13 y VI, 1 donde Aristóteles distingue un parte irracional y otra racional, cada una con sus correspondientes virtudes: éticas y dianoéticas. En las primeras cobra suma relevancia la educación del deseo y con ello de las pasiones. En efecto, Aristóteles en *Ética Nicomáquea*

²² Cf. GOURINAT, J.B. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: PUF, 1996, pp.17-32

II, 5-6 plantea con solvencia que la virtud ética es una medianía, un término medio entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto respecto a las pasiones y a las acciones, aunque no todas, para expresar de un modo sucinto que “la virtud es, en resumen, una forma de medianía, porque tiene en la mira al punto medio” (II, 6, 1106 b 27-29).

Por otro lado, no puede dejar de subrayarse la relevancia que Aristóteles concede a este tópico no solo en el dominio ético sino también en el político. ¿Por qué no pensar que quizás eso haya atraído a Olimpiodoro al suscribir las lecturas de Damascio en una Alejandría ya politizada por el cristianismo? ¿Por qué no pensar que su platonismo flexible da lugar a la *metriopatheia* para poder hablar mesuradamente de cuestiones teológicas que de otro modo no podrían serlo?

II

Respecto al mencionado debate ético de la antigüedad tardía parece pertinente la perspectiva de Ilsetraut Hadot²³ cuando señala que *metriopatheia* es un término técnico del aristotelismo del cual el neoplatonismo se ha apropiado en su describir la conversión del alma, por oposición a Saffrey (2001, lxxvii) quien marca que “difícilmente puede ser considerado un término técnico del vocabulario peripatético”²⁴, y que tal ideal ya está presente en el platonismo medio y en Filón de Alejandría, siguiendo de ese modo las huellas de Lilla²⁵. En la misma línea de Hadot se inscriben, por su parte, John Dillon-Lloyd Gerson (2004, 364) quienes afirman que la moderación de las pasiones, la *metriopatheia* es “un término técnico basado sobre la idea aristotélica de la virtud moral como un medio entre los extremos de una respuesta afectiva”²⁶. Sin considerarlo un término técnico, Sorabji reconoce la importancia tanto de la *metriopatheia* como de la *apatheia* en el progreso ético del sabio neoplatónico en la elaboración que de dicho ideal hacen Plotino y Porfirio en relación a los diferentes niveles de virtud obteni-

²³ HADOT, I. *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiérocles et Simplicius*. Paris: EA, 1978, p. 150

²⁴ SAFFREY, H.D- SEGONDS, A.P. *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établi, traduit et annoté. Paris: Les Belles, Lettres, 2001, p. LXXVII n. 1

²⁵ Cf. LILLA, S. *Clement of Alexandria. A Study of Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, OUP, 1971, pp. 96-106

²⁶ DILLON, John-GERSON, Lloyd. *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*. Cambridge: Hackett Publishing, 2004, p.364

dos²⁷. Pero quizá sea más pertinente atender a las siguientes observaciones de Brisson (2004, 278) cuando señala que

el término *metriopatheia* designa la operación que consiste en imponer una medida a las pasiones que surgen de lo irracional orientándolas hacia las acciones que se ejercen en las cosas conformes a la naturaleza...se notará que, probablemente en la segunda mitad del segundo siglo después de J.C Diógenes Laercio (V 31) opone *metriopathés* como designando el ideal ético aristotélico a *apathés* que designa el ideal ético estoico. Dicho esto, el término *metriopatheia* no aparece en Aristóteles; esta ausencia deja suponer que Porfirio habla del aristotelismo tal como era percibido en su época y no de los textos aristotélicos leídos independientemente del contexto de su recepción²⁸.

Término técnico que hace su clara aparición en la *Sentencia 32* de Porfirio, que sabemos es una reformulación del tratado I 2 de Plotino, *Sobre las virtudes*. En efecto, en *Enéada* I, 2, 2, 13-18 se nos dice que:

Pues las virtudes cívicas, arriba mencionadas, nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo más eximio en todo punto.

Porfirio señala por su parte claramente que las virtudes políticas se fundan sobre la *metriopatheia*.

En efecto, el grado más bajo de las virtudes es aquel de las virtudes políticas o cívicas. En la *Sentencia 32* Porfirio señala que

Resultan pues cuatro géneros de virtudes. Unas son, como se ha dicho, propias del Intelecto, es decir, virtudes paradigmáticas, que coinciden con su esencia; las otras son propias al alma que vuelve ya su mirada hacia el Intelecto y es colmada por él; las otras son propias al alma humana que está en camino de purificarse y es ya purificada del cuerpo y de las pasiones irracionales; las otras son propias al alma humana que pone en orden al hombre al imponer una medida a su irracionalidad y al producir la *metriopatheia* (32, 29.8-30)²⁹.

²⁷ SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: OUP, 2010, pp. 197-203

²⁸ BRISSON, L. "Le doctrine des degrés des vertues chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence 32* de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences", *Études Platoniciennes* 1, 2004, p. 278. Cf. ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*. London: CUP, 1999, pp.130-131

²⁹ Puede verse este tema en GERSON, L. "The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics" en MIGLIORI, M-NAPOLITANO VALDITARA, L (eds). *Plato Ethicus, Philosophy is Life*. Academia Verlag: Sankt Augustin, 2004, pp. 151-164

Por su parte Marino, que ha construido su *Vida de Proclo o sobre la felicidad*, sobre el esquema neoplatónico de las virtudes describe a su maestro emulando expresiones plotinianas cuando este llega las virtudes catárticas:

Por eso nos ordena cada vez recitar himnos y, durante la recitación, alcanza una total remisión de los dolores y la ataraxia...En efecto, tan pronto como nosotros comenzábamos a recitar los himnos, acababa él mismo de recitarlos, así como la mayor parte de los poemas órficos...Pero no fue solamente respecto de los sufrimientos corporales que tuvo esta disposición de impasibilidad...Porque poseía la prudencia, pero no la prudencia política que consiste en saber obrar bien en los acontecimientos que pueden presentarse de tal o cual manera, sino la prudencia que consiste en el pensamiento puro, tomado en sí y por él mismo, y en la conversión del alma hacia ella misma, al excluir de conformarse al cuerpo en sus juicios. Su alma poseía también la templanza, aquella que consiste en no tener más relaciones con lo que es malo y que no se contenta solamente de la *metriopatheia*, sino que se encuentra en una *apatheia* total (19-21).

Interesante pasaje en el cual puede verse con relevancia la vinculación entre *metriopatheia* y *apatheia*, o entre aristotelismo y estoicismo en el ambiente neoplatónico. Si de lo que se trata es de la conversión del alma hacia el Intelecto y, más allá, de su unión con lo Uno, Principio absoluto divino, esta conversión exige un verdadero conocimiento de sí misma al tener relaciones con el cuerpo. Hay ecos del *Fedón* platónico muy claramente en este movimiento y la presencia del cuerpo marca las pasiones y las emociones que deben ser medidas y ordenadas para poder dar lugar a la reflexión y a la concentración del alma en sí misma. Recordando que se trata de saber si estamos en presencia de un alma tripartita o bipartita, se hace necesario señalar que desde esta perspectiva estamos ante una bipartición, lo racional y lo irracional tanto en el platonismo como en el aristotelismo. Aunque Platón evoca dicha tripartición en República IV 430 c-443 c, ella parece ser más a efectos pedagógicos y terapéuticos, que más allá de las diferencias, sucede de igual modo en la *Ética Nicomáquea*, en la cual es clara una bipartición como en la *Política*. Pero el deseo se expresa tripartitamente, en ambos pensadores, y este debe ser ordenado y racionalizado para dar lugar a la virtud mejor que gobierna en el alma³⁰. El tema de la virtud como justo medio no

³⁰ C. Kahn afirma que “por su parte Aristóteles dispone de un término genérico para el deseo, *órexis*, bajo el que reconoce tres especies: *boúlesis* (que a veces se traduce mal por apetito), un deseo racional de lo bueno o de aquello que se juzga bueno; *thymós*,

puede dejarse de marcarse cuando se reflexiona en estas dimensiones humanas, es decir, no solo en la vida corpórea sino también en sus efectos políticos, lo cual parece estar presente en cierta medida al comienzo del *Alcibiades I* de Platón tal como lo señala Olimpiodoro cuando marca que están aquí sus ambiciones políticas y por tanto la urgencia de moderar el deseo, el apetito, luego de poner límite y medida a las pasiones.

Ahora bien, Porfirio señala efectivamente que las virtudes políticas, o, mejor dicho, que las virtudes del hombre político

reposan sobre la *metriopatheia*; ellas consisten en seguir los principios racionales del deber en las actividades. Por eso ellas son llamadas políticas por el hecho que ellas se relacionan con la vida en grupo y con la comunidad, ya que ellas apuntan a una vida en común... Las virtudes políticas ponen en orden al hombre mortal... Si por una parte la adopción de las virtudes políticas se observaba en la *moderación de las pasiones* y tenía como fin vivir como un hombre, de acuerdo con la naturaleza, la adopción de las virtudes contemplativas se observa en la *impasibilidad*, cuyo fin es la asimilación a Dios (*Sentencia* 32,23,4; 24,5;25,7)

Quizá en este texto pueda apreciarse un poco más claramente la imbricación entre aristotelismo y estoicismo, entre moderación de las pasiones e impassibilidad, en cuanto lo sorprendente no es tanto la ordenación de las pasiones y sus límites, sino lo que evoca la frase “vivir...de acuerdo con la naturaleza”. ¿Cómo no reconocer ahí toda la tonalidad de la sabiduría estoica, de su ética normativa que a su modo también plantea la semejanza con Dios en la actuación plena de la racionalidad, la terapia de los deseos para lograr la impassibilidad?³¹.

Tal imbricación también puede verse, como observa Isetraut Hadot, en la teoría de los bienes en cuanto los neoplatónicos están de acuerdo con los estoicos para decir que casi todo lo que, en general, es llamado bien en la manera corriente de hablar, no es más que *phainómenon agathón*, un bien

sentimientos que se afirman a sí mismos y están relacionados con la ira, el orgullo y el deseo de contraatacar; y *epithymía*, apetito o deseo de placer. Pues bien, la tripartición aristotélica del deseo y dos de los tres nombres para sus partes se basan directamente en la psicología tripartita de la *República*. Sin embargo, Aristóteles jamás defiende esta clasificación, simplemente parece que la da por sentada, como un análisis que se aceptaba en la Academia”, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo, 2010, p. 273 (las cursivas son del autor)

³¹ Para estos temas en el estoicismo puede verse Annas, J. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*. Milano: Vita e Pensiero, 1997 y Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Madrid: Paidós, 2003

aparente, pero de ningún modo *óntos agathón*, *oikeîon agathón*, un verdadero bien. Tal distinción está presente en la *Ética a Eudemo*, 1227 a 22; 1235 b 25-30, en el *De anima* 433 a 27-30, en *Metafísica* XII 1072 a25-30 aunque hunde sus raíces en Platón que ya la había esbozado, tanto en la *República* VI 505 d5-9 como en *Filebo* 42 b9-c1.³² Aristóteles marca bien la distinción entre la apariencia y el equívoco que produce el placer frente al verdadero placer, la vida contemplativa, la de la verdadera virtud y más excelsa que conlleva vivir como Dios vive, es decir, aquí también se trata del ideal de la asimilación a la vida divina, eco del planteo platónico como bien ha demostrado David Sedley³³. En tal sentido, cabe la pregunta: ¿no es acaso esa Vida Verdadera una vida sin pasiones y, por tanto, una sabiduría plena?

En suma, el progreso de la vida moral que empieza en un vivir de un modo político se proyecta en un vivir catártico y en un vivir contemplativo. Aunque Olimpiodoro subraya con Damascio la finalidad política que posee el *Alcibiades I* no deja de marcar que hay otros *skopoi* que están presentes en el diálogo y en tal sentido la vinculación que plantea entre *metriopatheia* y *apatheia* justifica decir con Westerink que su posición pareciera retrotraerse más allá de Jámblico y en cierto sentido suscribir a que su platonismo flexible lo ha hecho atípico en la corriente neoplatónica que sostiene que cada diálogo tiene un solo *skopos* o, quizá mejor, afirmar con Renaud (2008, 104) que su tendencia erudita y conciliadora “contribuye a operar una cierta aristotelización de la doctrina neoplatónica y de la lectura de Platón, aristotelización ya iniciada por su maestro Ammonio”.

Recebido em 07/01/2021 e aprovado em 05/02/2021

Referencias

GRIFFIN, M. *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. London: Bloomsbury, 2015

GRIFFIN, M. *Olympiodorus: On Plato First Alcibiades 10-28*. London: Bloomsbury, 2016.

³² Para este tema en Platón y Aristóteles puede verse BOERI, M. *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en la antigüedad*. Bs As: Colihue, 20007

³³ Sedley, D. “The Ideal of Godlikeness” en Fine, G (ed.). *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: OUP, 2008, pp. 309-328

WESTERINK, L. G. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. I Olympiodorus*. Wiltshire: The Prometheus Trust, 1976

BRISSON, L. “Le doctrine des degrés des vertues chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences”, *Études Platoniciennes* 1, 2004

DILLON, John. *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. VIII: “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on Controversy in Late Greeks Ethics”. London: Variorum, 1990

DILLON, John-GERSON, Lloyd. *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*. Cambridge: Hackett Publishing, 2004

GERSON, L. “The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics” en MIGLIORI, M-NAPOLITANO VALDITARA, L (eds). *Plato Ethicus, Philosophy is Life*. Academia Verlag: Sankt Augustin, 2004

GRIFFIN, M. “Olympiodorus of Alexandria” en TARRANT, H-LAYNE, D-BALTZLY, J and RENAUD, F. *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill: Leiden, 2018

GRIFFIN, M. “Olympiodorus of Alexandria” en TARRANT, H-LAYNE, D-BALTZLY, J and RENAUD, F. *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill: Leiden, 2018

HADOT, I. *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiérocles et Simplicius*. Paris: EA, 1978

RENAUD, F-HARRANT, H. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: CUP, 2015

RENAUD, F. “Tradition et critique: lecture jumelée de Platon et Aristote chez Olympiodore”, *Laval théologique et philosophique* Volume 64 (1), 2008, pp.89-104

SAFFREY, H D-SEGONDS, A. *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établi, traduit et annoté. Paris: Les Belles Lettres, 2001

TARRANT, H. “Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades”, *The International Journal of Platonic Tradition* 1 (2007)

TARRANT, H. “Olympiodorus and the Surrender of Paganism”, *Byzantische Forschungen* 24, 1997

Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.