

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA



La Doctrina de la Salvación en Porfirio:
Características y Límites del Universalismo Platónico

Daniel Andrades Rosas

Tutor: Dr. Miguel Herrero de Jáuregui

Trabajo Fin de Máster
Máster en Ciencias de las Religiones
Curso 2019-2020
Convocatoria: Septiembre 2020

Calificación: 9 (Sobresaliente)

Autor: Daniel Andrades Rosas, danandra@ucm.es

Tutor: Miguel Herrero de Jáuregui, miguelherrero@filol.ucm.es

Title: Porphyry's Doctrine on Salvation: Characteristics and Limits of platonist Universalism.

Título: La Doctrina de la Salvación en Porfirio: Características y Límites del Universalismo platónico.

Key Words: Neoplatonism, Porphyry, Plotinus, soteriology, Late Antiquity, early christianity, pagan-christian debate, cultural assimilation.

Palabras Clave: Neoplatonismo, Porfirio, Plotino, soteriología, Antigüedad Tardía, cristianismo primitivo, relación paganismo-cristianismo, asimilación cultural.

-Índice:

0-Abstract/Resumen.	P. 3
1- Introducción.	P. 4
2- Porfirio y su contexto.	P. 7
2. 1- La vida de Porfirio.	P. 7
2. 2- La vida de Porfirio ante los testimonios cristianos.	P. 9
3- Porfirio y la polémica anticristiana.	P. 14
3. 1- <i>Adversus Christianos</i> .	P. 15
3. 2- <i>De Philosophia ex Oraculis Haurienda</i> .	P. 22
4- La Salvación en Porfirio.	P. 27
4. 1- El cambio religioso en el siglo III.	P. 29
4. 2- Neoplatonismo y Salvación.	P. 32
4. 3- Un modelo de Salvación Universal.	P. 36
5- Conclusión: Los límites del Universalismo Platónico.	P. 43
Bibliografía.	P. 49

Abstract:

The objective of this work is to provide a series of keys about the relationship between christianity and paganism, at the beginning of Late Antiquity, through a study on the neoplatonic philosopher Porphyry's work. At first place, we will analyze the dimensions of the philosopher's antichristian disputes to indicate, later, how these are articulated through the problem of salvation. We will give a brief characterization of salvation in Porphyry's philosophical system. Finally, we will comment how the difference that the neoplatonic philosopher and the christians gave to the same problem indicates the insuperable fracture between two discursive models in conflict that will represent the fundamental keys of Roman Empire's politic and religious evolution during the transition from the third to the fourth century.

Resumen:

El objetivo de este trabajo es aportar una serie de claves sobre la relación entre el cristianismo y el paganismo, a comienzos de la Antigüedad Tardía, a través de un estudio sobre la obra del filósofo neoplatónico Porfirio. En primer lugar, analizaremos las dimensiones de las disputas anticristianas del filósofo para indicar, posteriormente, cómo estas se articulan a través del problema de la salvación. Daremos una breve caracterización de la salvación en el sistema filosófico de Porfirio. Finalmente, comentaremos cómo las diferencias que el neoplatónico y los cristianos dieron al mismo problema indican la fractura insuperable entre dos modelos discursivos en conflicto que representarán las claves fundamentales de la evolución política y religiosa del Imperio Romano en el tránsito del siglo III al IV.

1-Introducción

Este trabajo es, ante todo, una discusión sobre las relaciones entre el paganismo y el cristianismo a comienzos de la Antigüedad Tardía. Porfirio, el célebre filósofo y enemigo de los cristianos, es el foco de nuestra disertación. Su actividad intelectual, enmarcada entre la segunda mitad del siglo III d. C y el tránsito al siglo IV, es especialmente interesante por una serie de razones. Se tiende a considerar que el siglo III fue especialmente prolijo en el desarrollo de inquietudes religiosas de carácter salvífico y escatológicos. A lo largo de este siglo se aprecia, también, un desgaste aparente de los ideales cívicos romanos; desgaste que, a su vez, implicó una crisis del modelo clásico de ciudad. El siglo III va unido al fin de las condiciones económicas y, en parte, culturales que permitían el desarrollo de la religión tradicional romana¹.

Muchos de los cambios evidentes en la realidad cultural del siglo III tienen antecedentes claros en el siglo II. Pero, como veremos en este trabajo, la nueva realidad sentó las bases para las profundas mutaciones sociales y religiosas que experimentó el Imperio Romano entre los siglos III y IV. En cierto modo, todos estos factores propulsaron la enorme difusión que conoció el cristianismo durante esta época. Porfirio, como nos transmite en la biografía de su maestro Plotino, pertenece a una generación de paganos tradicionalistas que toman conciencia sobre el arraigo y la trascendencia que los cristianos estaban empezando a conseguir en su contexto².

En cierto modo, Porfirio, al igual que Plotino, compartía las mismas inquietudes religiosas que sus adversarios los cristianos³. Pero las diferencias entre las respuestas de los neoplatónicos y los cristianos a las mismas preguntas evidencian una fractura insuperable: la fractura entre un orden cívico en progresiva desintegración y las aspiraciones por construir una sociedad nueva⁴.

En resumidas cuentas, este trabajo parte de un presupuesto: que la polémica entre Porfirio y los cristianos se vertebra a través de la importancia y las respuestas que todos

¹ Brown 1971, 60 – 68.

² Porph. *Plot.* 16. Cf. Simmons 2015, 194 – 195.

³ Brown 1998, 252 - 253

⁴ Veyne (ed.) 1991, 280 – 283.

los contendientes tomaron ante la emergencia de las inquietudes espirituales características de la Antigüedad Tardía. Esta polémica, a nuestro parecer, encarna a grandes rasgos el conflicto entre dos discursos: el discurso de la tradición imperial romana frente a una nueva antropología. Ambos aportaron claves para comprender y dar respuesta a inquietudes compartidas, pero, al final, con el reinado de Constantino, la nueva antropología acabaría dominando el armazón cultural del Imperio y aportando las claves de su nueva retórica⁵.

Porfirio encarna a la perfección, desde la perspectiva de las élites y sus claves discursivas, las características de esta encrucijada. Su imagen, tras el triunfo del cristianismo, de filósofo sabio pero enemigo de la fe ejemplifica este hecho. Por ello, a través de nuestro análisis de la obra de Porfirio esperamos aportar precisiones interesantes o, al menos, puntos de discusión que puedan aportar reflexiones constructivas. A fin de cuentas, a consecuencia de su propia fama, las obras del filósofo neoplatónico representan una pequeña parte de su producción. Desde época de Constantino, las obras del alumno de Plotino han experimentado varias quemaduras y, por ello, gran parte del material que empleamos se basa en fragmentos y citas contenidas en obras que, muchas veces, implicaban ataques directos a su persona o a su pensamiento.

Por todo ello, este trabajo no pretende aportar una postura definitiva. Gran parte de lo que se diga sobre Porfirio, a la espera de posibles nuevos hallazgos de textos, no puede ser más que hipotético. Nuestra intención es, más bien, exponer una línea de investigación, interesante a nuestro parecer, sobre el pensamiento de Porfirio. Entender su polémica con los cristianos a través de sus ideas sobre la salvación del alma y su tendencia al universalismo religioso, como pretendemos, implica necesariamente ahondar en los encuentros y desencuentros entre la futura religión del Imperio y su sustrato cultural. Este trabajo busca, en la medida de lo posible, indicar algunos de los puntos en los que la religión romana, en virtud de la amplitud de los horizontes de un mundo mediterráneo unido políticamente, divergió de sus tradiciones pretéritas y desarrolló nuevas estrategias, basadas en la tendencia al universalismo, para integrar una religiosidad en proceso de evolución.

⁵ Cameron 1993, 83 – 84. Por conveniencia complementar con Cameron 2002.

Los últimos capítulos del trabajo parten de otro presupuesto, no exento de problemas. A saber, que en ciertos aspectos de la metafísica y de la aproximación de Porfirio a problemas como la naturaleza de la reencarnación del alma, el filósofo de Tiro depende en gran medida de los postulados de su maestro. Sin duda, hay razones de peso para considerar que esto es así en muchos casos, y así intentaremos exponerlo cuando corresponde. Pero no hay que obviar el hecho de que, aparentemente, Porfirio pudo haber establecido las bases para las posteriores mutaciones del neoplatonismo como, por ejemplo, en la asunción de la tríada intelectual “Ser – Mente – Vida”⁶. Hemos intentado, por ende, explicitar y justificar los vínculos entre las ideas de Plotino y el desarrollo teórico del pensamiento de su alumno en cada caso, pero, con todo, es difícil ponderar el alcance de dichas afinidades ante la ausencia de numerosos textos de Porfirio. Con todo, esperamos que nuestras indicaciones sean, a la vez, lo suficientemente generales y justificadas como para aportar cierto fundamento a nuestra explicación sobre la soteriología de Porfirio y su relación con la obra de Plotino.

Por último, este trabajo se divide en dos partes fundamentales. La primera, que comprende los capítulos 2 y 3, pretende dar una visión general de Porfirio y su relación con los polemistas cristianos. Mientras que el capítulo 2 se centrará en aspectos biográficos, dejando una parte a la vida de Porfirio ante los testimonios cristianos, el capítulo 3 tratará sobre la polémica anticristiana a través de dos de las obras del neoplatónico, el *Adversus Christianos* y el *de Philosophia ex Oraculis Haurienda*, y sus respectivas problemáticas.

En la segunda parte, se intentarán aportar las claves de la soteriología porfiriana y de su tendencia al universalismo. En el capítulo 4, en base a unos breves apuntes al cambio religioso en el siglo III, explicaremos los fundamentos para una teoría de la salvación en la metafísica de Plotino y su proyección concreta en la obra de Porfirio. Para acabar, el capítulo 5, a forma de conclusión, incluirá una reflexión sobre el engarce entre tradición religiosa y piedad popular y su papel como foco de las tendencias universalistas de la teoría de la salvación de Porfirio. Concluiremos con una breve comparación con la alternativa del cristianismo y unos breves apuntes sobre las causas del eventual triunfo de la nueva religión.

⁶ Hadot 1966. Cf. Edwards 1990, 24

2- Porfirio y su contexto:

2.1-La vida de Porfirio:

Porfirio nació, si creemos a Eunapio⁷, en la ciudad fenicia de Tiro, en el seno de una familia que “no era de oscuro linaje”. Sus circunstancias familiares, probablemente, posibilitaron que el filósofo de Tiro adquiriera una sólida formación griega a manos de Casio Longino⁸, en la ciudad de Atenas. En el décimo año del reinado de Galieno (263 d.C), a la edad de treinta años, viajó de Grecia a Roma para atender a las clases del emblemático Plotino⁹. Según parece, la participación de Porfirio en el círculo de Plotino fue realmente activa. El propio maestro neoplatónico encomendó al filósofo tirio la producción de una contestación al comentario del rétor Diófanes sobre el *Banquete* de Platón, según el cual un “aprendiz de la virtud” debe acceder a mantener relaciones sexuales con su maestro cuando este lo desee, así como el examen de ciertos escritos enviados por el *diádoco* platónico Eubulo a su maestro¹⁰. Durante este período, Plotino mandó escribir a Porfirio una serie de refutaciones contra un tratado cristiano, probablemente gnóstico, al que denomina como “Apocalipsis de Zoroastro”¹¹. El propio Plotino se involucraría en la polémica contra los cristianos a través de su tratado *contra los gnósticos*¹². Esta dimensión intelectual será, como consideraremos después, especialmente significativa en la obra de Porfirio.

En definitiva, las cualidades intelectuales de Porfirio no pasaron desapercibidas ante su maestro. El filósofo de Tiro insiste, a lo largo de su biografía de Plotino, en señalar el trato elogioso que recibió por parte de su maestro. En virtud del tema de este trabajo,

⁷ Eun. VS. 6.

⁸ Simmons 2015, 4. Aparentemente, fue en esta estancia ateniense donde Porfirio recibió su nombre griego, probablemente de su maestro Longino. Dicho nombre, porque será generalmente conocido, se deba probablemente a un juego de palabras con relación a su nombre, Malco (“rey” en siríaco y, probablemente, en otras lenguas semítico-occidentales), y los tintes púrpuras por cuya producción eran famosas Tiro y otras ciudades de Fenicia. Dado que el púrpura se convirtió, a lo largo mundo mediterráneo, en general, y el Imperio Romano, en particular, en un símbolo de realeza, el nombre “Porfirio” hacía referencia tanto al significado literal de su nombre como a la patria del filósofo.

⁹ Porph. Plot. 4.

¹⁰ Porph. Plot. 15.

¹¹ Porph. Plot. 16. Es interesante señalar la posible relación entre las obras nombradas por Porfirio y algunas de las obras encontradas en la Biblioteca de Nag Hammadi. Para el caso del *Zostriano*, Piñero et al 2018, 277 – 278. Para el caso del *Allógenes*, Piñero et al 2018, 307 – 309.

¹² Plot. 2. 9.

uno de estos elogios nos resulta especialmente interesante: En una fiesta que Plotino y sus discípulos celebraron en honor a Platón, Porfirio compuso un poema llamado *las bodas sagradas*; algunos de los asistentes criticaron al alumno de Plotino por su lenguaje “místico” pero el maestro, en su lugar, se dirigió a Porfirio para decirle que “Te has revelado a un tiempo poeta filósofo y hierofante”¹³. Este comentario indica, a nuestro parecer, la profunda afinidad entre las inquietudes filosóficas y religiosas del padre del Neoplatonismo y las de su alumno; inquietudes transversales, siempre, en las obras de ambos.

Durante su estancia con Plotino, Porfirio parece haber disentido en un solo aspecto con el maestro: influenciado por Longino, consideraba que el inteligible está fuera de la Inteligencia¹⁴. Plotino mandó a Amelio, otro de sus discípulos, polemizar contra Porfirio sobre esta postura¹⁵. Después de una serie de embates entre los dos discípulos de Plotino, Porfirio acabó por aceptar la postura del maestro¹⁶. Según parece, durante este tiempo el tirio seguía en contacto con Casio Longino. Aunque en un primer momento Longino mantuvo una actitud desdeñosa hacia Plotino¹⁷, acabó por cambiar sus propias ideas por las del neoplatónico de Roma a través de los apuntes que Porfirio le enviaba¹⁸. Durante este intercambio de ideas y polémicas con su anterior maestro, Porfirio recibió una petición para que se trasladara de nuevo con él a Fenicia, donde se había establecido, trayendo consigo los tratados de Plotino¹⁹. Porfirio, por indicación de Plotino, se encontraba en ese momento en Sicilia para curarse de una “enfermedad melancólica” que le llevó a desarrollar tendencias suicidas²⁰. Dada su estancia en Sicilia, Porfirio no pudo acompañar a Plotino en sus últimos días, pero, aparentemente, decidió volver a Roma en lugar de ir al encuentro de Longino.

La confianza y estima que depositó Plotino en su alumno tirio encontró su culmen, sin duda alguna, en el encargo de corregir, ordenar y editar sus escritos²¹. Porfirio realizó

¹³ Porph, *Plot.* 15. 4. (trad. Jesús Igal).

¹⁴ Procl. *In Ti.* 1. 322. 24. Cf. Edwards 2006, 41 – 44.

¹⁵ Porph. *Plot.* 18. 9 – 15.

¹⁶ Porph. *Plot.* 18. 15 – 19.

¹⁷ Porph. *Plot.* 20. 4 – 6. Probablemente por la acusación, por parte de los platónicos atenienses, de que Plotino había plagiado las obras de Numenio de Apamea y Trifón. El propio Porfirio nos narra el suceso en Porph, *Plot.* 17.

¹⁸ Porph. *Plot.* 19.

¹⁹ Porph. *Plot.* 19. 4 -6.

²⁰ Porph. *Plot.* 11. 12 -20.

²¹ Porph. *Plot.* 18. 20 – 24 y 24.

esta tarea tiempo después de la muerte de Plotino, cuando contaba con la avanzada edad de sesenta y ocho años, según nos cuenta, y escribió su *Vita Plotini* como introducción a las *Enéadas*. A esta edad, nos narra también, el filósofo consiguió alcanzar una vez la unión con Dios que su maestro, durante el tiempo que permaneció a su lado, alcanzó en cuatro ocasiones²².

Más allá de lo dicho, hay pocos datos que conozcamos con seguridad de la vida de Porfirio sin tener en cuenta los testimonios polemistas cristianos. Sabemos que en su vejez contrajo matrimonio con una tal Marcela, que en el momento de las nupcias era madre de cinco hijas y dos hijos, con el fin de cuidarla y cultivar, junto a ella, una vida marcada por la piedad filosófica²³. Sabemos por Eunapio, de forma somera, que Porfirio falleció a una edad muy avanzada²⁴.

2.2- La vida de Porfirio ante los testimonios cristianos:

La imagen de Porfirio como enemigo de los cristianos bien merece, a nuestro parecer, unas palabras aparte. Robert Louis Wilken ponderó en una frase muy sencilla el peso de Porfirio como enemigo de la Cristiandad:

*Celsus' work against the Christians merited the response of one apologist, Origen, but Porphyry's writings claimed the attention of several generations of Christian intellectuals*²⁵.

Y continúa Wilken señalando algunas de las figuras más notables que compusieron ataques y respuestas a las obras de Porfirio: Apolinar, Jerónimo y Agustín de Hipona se cuentan entre los grandes intelectuales cristianos que polemizaron contra el filósofo tirio. Es fundamental contar, también, a Eusebio de Cesarea como una de las principales figuras que desarrollaron un programa apologético contra los ataques de Porfirio²⁶. El obispo de Cesarea Marítima nos dice lo siguiente:

²² Porph. *Plot.* 23. 13 – 18.

²³ Porph. *Marc.* 1 – 3.

²⁴ Eun. *VS.* 6.

²⁵ Wilken 2003, 126. Cf. Edwards 2007. Mark Edwards “bromea” con el hecho de que refutar a Porfirio se convirtió en una práctica tan habitual entre los escritores cristianos que, en última instancia, la información que poseemos sobre las obras anticristianas de Porfirio hace difícil ponderar, realmente, cuántas fueron, cómo se llamaban y cuál era su contenido.

²⁶ Simmons 2015, 53 – 64.

Mas, ¿qué necesidad hay de decir esto cuando el mismo Porfirio, nuestro contemporáneo, establecido en Sicilia, ha compuesto unas obras contra nosotros, intentando calumniar con ellas a las Sagradas Escrituras y menciona a los que las han interpretado?²⁷

Eusebio indica, claramente, que Porfirio escribió obras “contra nosotros”²⁸ y, en el mismo pasaje que hemos citado, refiere a los ataques que profirió contra el método de interpretación alegórica de Orígenes. El tirio, según nos transmite Eusebio, atacó los excesos del alegorismo del maestro alejandrino. Porfirio parece haber criticado, a grandes rasgos, que este aplicara el método de la interpretación alegórica de “los misterios griegos” a las “escrituras judías”²⁹. En este sentido, y en virtud de otros pasajes anejos de su *Historia Eclesiástica*, podemos señalar que sus ataques a Orígenes se centran en su introducción de esta herramienta de interpretación griega como forma de exégesis bíblica³⁰. Ataque que, en general, proyectó contra los cristianos por asumir las claves interpretativas del maestro de Alejandría. Pero es curioso que esta feroz crítica de Porfirio, según cita Eusebio, venga precedido de la siguiente afirmación:

Pero este género de absurdo lo han recibido de aquel varón a quien yo también traté siendo todavía muy joven, que tuvo enorme reputación y que aún la tiene por los escritos que dejó, de Orígenes, digo, cuya gloria se ha esparcido ampliamente entre los maestros de estas doctrinas³¹.

Esta referencia de Porfirio a su “trato” con Orígenes, junto a un testimonio de Sócrates Escolástico en el que se afirma que fue cristiano, pero abjuró de su fe tras recibir una paliza por parte de otros cristianos en Cesarea de Palestina³², llevaron a Alfred D. Nock a considerar que, sin duda alguna, el alumno de Plotino nació en un entorno cristiano³³. Algunos estudiosos de Porfirio posteriores a Nock han asumido esta posibilidad entendiendo, además, que este hecho explicaría el conocimiento, realmente considerable,

²⁷ Eus. *HE.* 6. 19. 2. (trad. Argimiro Velasco-Delgado).

²⁸ Lit. en griego, “*Syskeye*”. Cf. Wilken 1975, 128 - 129 sobre la idea de que, en este pasaje, Eusebio se refiere tanto al *Adversus Christianos* como al *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*.

²⁹ Eus. *HE.* 6. 19. 8. Porfirio menciona, entre los filósofos apreciados por Orígenes a Platón, Numenio, Cronio, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicómaco, Queremón y Cornuto.

³⁰ Eus. *HE.* 6. 19. 7. Vemos que Porfirio denomina esta actitud como “temeridad propia de los bárbaros” Cf. Eus. *DE.* 1. 1. 12 - 15 = Porph. *Chr.* 73.

³¹ Eus. *HE.* 6. 19. 5. (trad. Argimiro Velasco-Delgado).

³² Socr. *Sch. HE.* 3. 23.

³³ Nock 1933, 157.

que el tirio poseía sobre las tradiciones cristianas³⁴. Bidez consideró, además, que Porfirio pudo haber estudiado en la biblioteca de Orígenes en Cesarea³⁵. Simmons, por su parte, considera que Porfirio fue alumno de Orígenes en torno a los años 248 y 250 d.C y, a través de este encuentro, se convirtió al cristianismo hasta que ocurrió el suceso narrado por Sócrates³⁶.

Aunque esta postura sobre el trasfondo cristiano de Porfirio es, sin duda, interesante, no deja de presentar problemas. Simmons considera que la relación entre Porfirio y Orígenes, así como el pasado cristiano del primero y la noticia que nos trasmite Sócrates Escolástico, puede justificarse a partir de nuestro conocimiento sobre la perdida obra de Eusebio de Cesárea contra el filósofo neoplatónico³⁷ y aduce, como otros estudiosos, que estos presupuestos sobre el pasado de Porfirio son necesarios para justificar su conocimiento de la tradición cristiana. Pero consideramos, sin negar que este tipo de posicionamientos tengan base, que el alumno de Plotino no tendría por qué partir, necesariamente, de una educación o un contexto familiar cristianos para que sean justificables sus conocimientos sobre la nueva religión.

No hay que olvidar, como el propio Simmons señala, que Tiro era un importante centro comercial e intelectual antes del período helenístico y que posteriormente, tras las conquistas de Alejandro y los dominios seléucida y romano, la tesitura política del mundo mediterráneo no haría sino potenciar estos aspectos de la ciudad fenicia³⁸. A este hecho hay que sumar, como se infiere de los testimonios de Dionisio de Alejandría en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, que Tiro era la sede de uno de los episcopados más importantes de Siria-Fenicia³⁹. Aunque el cristianismo experimentó, probablemente, su mayor tendencia al aumento de fieles durante la paz de Galieno, este crecimiento hubo de percibirse en décadas anteriores del siglo III⁴⁰.

³⁴ Por ejemplo, Den Boer 1974, 199 – 200.

³⁵ Bidez 1913, 13.

³⁶ Simmons 2015, 13.

³⁷ Simmons 2015, 13.

³⁸ Simmons 2015, 6 – 8.

³⁹ Eus. *HE*. 7. 5. 1.

⁴⁰ Hopkins 1998, 221 – 223. Keith Hopkins creía que las persecuciones de Decio y Valeriano, las primeras organizadas a nivel de todo el Imperio, eran consecuencia de esta visibilidad, cada vez mayor y más significativa, del aumento de cristianos a lo largo del mediterráneo. A este respecto indica, sagazmente, que la promulgación de edictos de persecución generales implicó, también, el reverso de servir como propaganda para el mensaje cristiano. Después de Rives (1999) es difícil señalar que, en el caso de Decio

Teniendo en cuenta la alta extracción social de su familia y la naturaleza social y religiosa del entorno inmediato de Porfirio durante su juventud, es plausible que nuestro filósofo poseyera un conocimiento considerable sobre el cristianismo sin que hubiera profesado la religión en el pasado. Gracias a la condición social de su familia, probablemente, recibió una educación sólida antes de partir a Atenas e, igualmente, poseía los medios necesarios para procurarse las obras necesarias para satisfacer su curiosidad intelectual. A fin de cuentas, en algunas de sus obras, como en el *de Abstinencia*, Porfirio muestra un interés y un conocimiento relativamente considerable sobre distintas tradiciones y prácticas religiosas como las de los egipcios⁴¹, las de los esenios⁴², los sirios⁴³, los persas⁴⁴ o los indios⁴⁵. Evidentemente, Porfirio expresa este conocimiento de los citados pueblos en clave de *interpretatio graeca*⁴⁶. Con todo, no deja de ser significativo que Porfirio demuestre, aunque sea indirectamente, conocer tradiciones tan variadas que le sirvan, en definitiva, como material para desarrollar su programa filosófico y religioso⁴⁷. Ahondaremos en esta cuestión posteriormente, pero, a tenor de estos ejemplos, queda claro que Porfirio pudo haberse documentado y formado en las opiniones de los cristianos por interés propio, conociendo la existencia de estos, simplemente, por su profusión en su ciudad natal.

Dada la prominencia de Orígenes, en calidad de intelectual, que señala Eusebio en su *Historia Eclesiástica*⁴⁸, no ha de extrañar que el “trato” al que aduce Porfirio fuera, simplemente, el conocimiento directo de sus obras⁴⁹. A fin de cuentas, como señala Wilken, en ciertos entornos cristianos era inconcebible que el talante intelectual de

al menos, se buscara expresamente la persecución de los cristianos. Los apuntes de Simmons (2015, 192) son muy interesantes. Aunque sigue a Rives al indicar que el edicto de Decio, más que una llamada a la persecución promulgó la celebración de una *supplicatio* no está de acuerdo con aquellos que, siguiendo a Rives, afirman que el edicto de Decio no tenía una proyección anticristiana. Decio, casi con toda probabilidad, conocía la existencia de los cristianos y su condición de “disidentes” del *mos maiorum*. Es muy probable que, en este sentido, Decio buscara restituir la *pax deorum* forzando a sacrificar a aquellos que habían renegado de las tradiciones culturales romanas.

⁴¹ Porph. *Abst.* 4. 6 – 10.

⁴² Porph. *Abst.* 4. 11 – 14.

⁴³ Porph. *Abst.* 4. 15.

⁴⁴ Porph. *Abst.* 4. 16.

⁴⁵ Porph. *Abst.* 4. 17 – 18.

⁴⁶ Edwards 2006, 146.

⁴⁷ Johnson 2013, 201 – 210.

⁴⁸ Eus. *HE.* 6. 19. 2 – 10.

⁴⁹ Johnson 2013, 16. Ver nota 66 sobre la asunción de que Porfirio estudió con Orígenes en relación con la palabra *entetucheka* en Eus. *HE.* 6. 19. 7.

Orígenes fuera insuficiente para convencer a otra mente despierta como la de Porfirio; así pudieron surgir, en estos entornos, tradiciones que señalaban el supuesto origen cristiano del neoplatónico y su posterior apostasía como fruto, no de un desencanto religioso o intelectual, sino de una paliza propinada por sus supuestos congéneres⁵⁰.

Es importante señalar, también, que el pasaje de Sócrates Escolástico interpela tanto a Porfirio como al emperador Juliano el Apóstata, incidiendo en una experiencia absolutamente análoga entre ambos. Aunque no dudamos que Sócrates creyera este testimonio y, simplemente, estuviera transmitiendo una tradición que para él era cierta, una generalización de este tipo parece esconder, a nuestro juicio, una estrategia apologética. A fin de cuentas, como expresa Agustín de Hipona:

Platón y Porfirio han expresado cada uno de por sí ciertas verdades que, si se hubieran comunicado mutuamente, les hubiera llevado a hacerse cristianos⁵¹.

Visión que, en cierto modo, parece compartir Eusebio de Cesarea⁵². No hay que olvidar que, por su parte, Juliano fue reconocido por sus cualidades como filósofo⁵³, si bien causó asperezas incluso entre sus seguidores paganos⁵⁴. Con todo, todavía un pagano de finales del siglo V como Zósimo podía reconocer, activamente, el valor intelectual del sobrino de Constantino⁵⁵. Así, cuando Sócrates dice, después de vincular las apostasías de Porfirio y Juliano con el resentimiento hacia otros de sus compañeros cristianos por la violencia sufrida, que:

⁵⁰ Wilken 2003, 129 – 130.

⁵¹ Aug. *Ciu.* 22. 27. 1- 3. (trad. Santos Santamarta del Río). Cf. 19, 22. Dónde Agustín, aunque señala el carácter de “enemigo nuestro” de Porfirio, ensalza sin ambages su condición de filósofo.

⁵² Eus. *PE.* 5. 14. 3. Aunque su denominación de Porfirio como “el filósofo de los griegos”, unido al carácter apologético de la *Praeparatio Evangélica*, pueden implicar un tono despectivo. No hay que olvidar que Eusebio, entre otros muchos orientales, no estaba dispuesto a aceptar la doctrina de la *homoousía* defendida, fundamentalmente, por Atanasio de Alejandría. Aunque Eusebio manifiesta, sin duda alguna, una actitud negativa ante Porfirio por sus ataques a los cristianos, el tipo de piedad manifiesta por el tirio unido a su visión positiva de Cristo en *De Philosophia ex Oraculis*, en detrimento de sus seguidores, pudo ofrecer una perspectiva afín, si bien con claros puntos de choque, con la del obispo de Palestina. Wilken, 1975. 133 – 134.

⁵³ Cameron 1993, 90 – 91. Amm. Marc. 25. 4.

⁵⁴ Montero Herrero 1988, 82 – 84.

⁵⁵ Zos. 3. 1.

Si no las hubieran leído superficialmente (las Escrituras), Juliano y Porfirio las habrían aceptado de grado, habrían dedicado sus disquisiciones a otros temas y no se habrían puesto a escribir sofismas blasfemos⁵⁶.

Probablemente estuviera proyectando una justificación sobre por qué dos figuras cultivadas como Porfirio y Juliano que, debido a sus convicciones neoplatónicas, mostraron una piedad tendente al monoteísmo, atacaron por otra parte al cristianismo. Sócrates, escribiendo en la primera mitad del siglo V, pudo tener en mente a individuos como Zósimo, que perseveraban en su adhesión a la religión tradicional de los romanos mientras reivindicaban como paladines de su sensibilidad religiosa, cada vez más, a los últimos filósofos paganos⁵⁷, a la hora de culminar su noticia con una aserción así. Mark Edwards considera, de hecho, que la historia de la apostasía de Porfirio y su supuesto pasado cristiano tiene paralelos en otros ataques dirigidos a herejes como Marción o Valentín⁵⁸.

En conclusión, sin abandonar la posibilidad del pasado cristiano de Porfirio, consideramos más plausible entender que, por su formación y sus condiciones vitales, nuestro filósofo se convirtió en todo un adalid de lo griego ya en su juventud; y sus polémicas con el cristianismo, en definitiva, deben entenderse más bien como consecuencia de este carácter en una época en la que la nueva religión comenzaba a ser ampliamente reconocida y a ostentar, cada vez más, un papel considerable en la sociedad⁵⁹.

3- Porfirio y la polémica anticristiana:

En cualquier caso, el carácter fragmentario de la obra de Porfirio, así como la parquedad de testimonios biográficos ajenos a los ámbitos de la polémica cristiana, hacen difícil un recuento preciso sobre su vida. Este problema se extiende, igualmente, al conocimiento de sus obras. Sabemos, por una carta del emperador Constantino I, que en su reinado las obras de Porfirio ya habían sufrido una quema y su nombre, el del filósofo, se había

⁵⁶ Socr. Sch. *HE*. 3. 23. (trad. Enrique Ángel Ramos Jurado).

⁵⁷ Por conveniencia consultar Watts 2015, 70 – 79.

⁵⁸ Edwards 2007, 112.

⁵⁹ Brown 1971, 61 – 68.

convertido en un epíteto para denominar a los herejes arrianos⁶⁰. Sus obras sufrieron otra quema a escala de todo el Imperio por orden de un rescripto de Teodosio II y Valentiniano III en el año 448⁶¹. La destrucción sistemática de muchas de sus obras, unida a la profusión de respuestas, testimonios y ataques hacia su persona, que se extienden, como mínimo, hasta el siglo XVI con Damasceno Estudita⁶², dificultan considerablemente el estudio de sus obras contra los cristianos⁶³.

3.1- *Adversus Christianos*

En los pasajes citados de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, encontramos que los ataques de Porfirio se enmarcan en el “tercer libro de los que escribió contra nosotros”⁶⁴. Eusebio parece hacer referencia a la misma obra en diversos pasajes de su *Praeparatio Evangelica*, una de sus tres grandes obras apologéticas, cuando menciona un panfleto escrito “contra nosotros” en diversas ocasiones⁶⁵. Esta obra de Porfirio aparece citada, también, en un par de ocasiones en la *Demonstratio Evangelica*, otra de las obras apologéticas de Eusebio, mostrando una respuesta a las críticas del filósofo sobre el empleo de la exégesis alegórica por Orígenes y otros cristianos⁶⁶ y, en el otro caso, a la acusación de que los cristianos solo se valen de la fe, y no de la razón, para el conocimiento de lo divino⁶⁷.

Estas referencias parecen indicar la autoría, por parte de Porfirio, de una obra dirigida expresamente contra los cristianos que, según apuntan estos testimonios, haría un importante énfasis en la crítica textual de las Escrituras y en la crítica a los métodos

⁶⁰ Const. *Ep. ad episc. et pleb.* Es interesante, a la luz de un rescripto de Teodosio II y Valentiniano III (*Cod. Iust.* 1. 5. 6.), correspondiente al año 435 d.C, relativo al nestorianismo, entender que la comparación entre Arrio y Porfirio no se debe a un ataque gratuito. Los emperadores justifican el empleo del calificativo “simoniano” para referir a los seguidores de Nestorio en virtud de la similitud entre las doctrinas del antiguo patriarca de Constantinopla y el “mago”, de la misma forma que se llama “porfirianos” a los seguidores de Arrio. Ya hemos adelantado, en la nota 52, que Eusebio, por su reticencia a asumir el dogma de la *homoousía* defendido por Atanasio, pudo encontrar en Porfirio, a pesar de sus ataques a su fe, un pensador afín en ciertos términos teológicos.

⁶¹ *Cod. Iust.* 1. 1. 3.

⁶² Simmons 2015, 88.

⁶³ Edwards 2007, 111. Para un buen resumen sobre las obras atribuidas a Porfirio, sus respectivas problemáticas y un sumario de las obras que conservamos y conocemos bien consultar Ramos Jurado et al 2006, 10 – 22.

⁶⁴ Eus. *HE.* 6. 19. 9. (trad. Argimiro Velasco-Delgado).

⁶⁵ Eus. *PE.* 5. 1. 9 = Porph. *Chr.* 80. Por ejemplo.

⁶⁶ Eus. *DE.* 3. 5. 95. 1 – 100. 1. = Porph. *Chr.* 7.

⁶⁷ Eus. *DE.* 1. 1. 12 -15. = Porph. *Chr.* 73.

exegéticos cristianos, derivados fundamentalmente de Orígenes. Esta obra parece corresponder a la noticia de Porfirio en la *Suda*, según la cual el tirio escribió quince libros contra los cristianos⁶⁸. Jerónimo parece indicar también que, durante su estancia en Sicilia, Porfirio escribió veinticinco libros contra los cristianos⁶⁹. En base a estos testimonios y al descubrimiento del *Apocrítico* de Macario Magnes, el teólogo alemán Adolf von Harnack identificó los fragmentos de los autores citados, así como otros de figuras como Epifanio de Salamina, Agustín de Hipona o Teodoreto de Ciro, como pertenecientes a la obra de Porfirio contra los cristianos, a la que denominó, convencionalmente, *Adversus Christianos*, y preparó una primera edición de estos⁷⁰.

Aunque la edición del *Adversus Christianos* de Harnack, no ha estado exenta de problemas, especialmente en la identificación entre el filósofo anónimo del *Apocrítico* de Macario y Porfirio, hay un consenso casi general a la hora de asumir la existencia y autoría de dicha obra⁷¹. Esta ha experimentado, incluso, la incorporación de nuevos fragmentos provenientes de Al-Biruni, Miguel el Sirio y Bar Hebraeus⁷². El descubrimiento de los papiros de Tura ha permitido, igualmente, la incorporación de tres nuevos fragmentos citados en obras de Dídimo el ciego⁷³.

Los nuevos fragmentos de Dídimo el ciego insisten en el ataque a la exégesis alegórica a las Sagradas Escrituras⁷⁴. Esta afinidad entre los testimonios del *Adversus Christianos* en Dídimo y Eusebio se muestra también en los casos de Agustín y Jerónimo⁷⁵. Los fragmentos de Agustín provienen de su *Epistula ad Deogratias* e insisten en distintos problemas de la exégesis bíblica. Entre estos problemas, señala Porfirio la dificultad para interpretar, tanto literal como alegóricamente, la historia de Jonás⁷⁶, la problematicidad de que se entienda a Jesucristo como el camino para la salvación que, al

⁶⁸ *Sud.* 4. 178.

⁶⁹ Hieron. *Vir.* III. 81.

⁷⁰ Ramos Jurado et al 2006, 30 – 31. En esta edición, Harnack consideró más acertada la noticia de la *Suda* que la de Jerónimo, indicando que, probablemente, Jerónimo no pudo tener acceso a la misma, y asumiendo, entonces, una estructura de quince libros para la misma. Con todo, por el carácter de los fragmentos, Harnack intentó reconstruir temáticamente solo cinco de los quince libros.

⁷¹ Ramos Jurado et al 2006, 36 – 45.

⁷² Ramos Jurado et al 2006, 43.

⁷³ Ramos Jurado et al 2006, 43 – 44.

⁷⁴ Dydim. *In Eccl.* 9. 10cd. = Porph. *Chr. Pap.* 2.

⁷⁵ También la hay en los textos de Macario de Magnesia, de dónde provienen la mayor parte de fragmentos de la edición de Harnack, pero, dada su problematicidad, no los consideraremos con tanta extensión como los de los autores mencionados. Edwards 2007, 118 – 120. Cf. Simmons 2015, 83 – 84.

⁷⁶ Aug. *Ep.* 102. 30. = Porph. *Chr.* 46.

tener una existencia histórica determinada, implica la imposibilidad para la salvación de toda la humanidad que le precedió⁷⁷, el problema de la expresión “Dios no tiene hijo” atribuida a Salomón⁷⁸ o sobre el tipo de resurrección que propugnan los Evangelios⁷⁹.

Estos fragmentos de Agustín indican, por parte de Porfirio, un desarrollo considerable de la crítica textual a la Biblia como estrategia de ataque a los cristianos. El discípulo de Plotino, a diferencia de los críticos paganos del cristianismo anteriores, dirigiría su oposición a la nueva religión a través de sus propios textos. El profundo conocimiento de Porfirio sobre las Escrituras se hace especialmente explícito en los fragmentos del *Adversus Christianos* conservados a través de Jerónimo. En su comentario al Evangelio de Mateo, Jerónimo nos transmite que Porfirio reconoció una cita de Isaías en el texto citado como incorrecta, perteneciendo realmente a Malaquías⁸⁰. Esta crítica de Porfirio redundaba, a su vez, en un ataque a la poca valía de los evangelistas como historiadores de Jesús⁸¹. Según parece, la argumentación histórica jugó un papel fundamental en los ataques de Porfirio a los cristianos⁸².

De entre los fragmentos que se nos conservan, son de especial interés los que atañen a la datación y crítica del Libro de Daniel. Estos fragmentos, conservados en el comentario a dicho libro de Jerónimo, son considerablemente numerosos y dan un claro ejemplo de la sagacidad con la que Porfirio acometió su crítica al cristianismo. Es comprensible que Porfirio dedicara un extenso ataque a las profecías de Daniel, por la enorme importancia que tomaron entre los cristianos de su era, pero es realmente sorprendente que, con una metodología virtualmente idéntica a la de la crítica textual

⁷⁷ Aug. *Ep.* 102. 8. = Porph. *Chr.* 81.

⁷⁸ Aug. *Ep.* 102. 28. = Porph. *Chr.* 85.

⁷⁹ Aug. *Ep.* 102. 2. = Porph. *Chr.* 92.

⁸⁰ Hierom. *Mt.* 1. 3. 3. = Porph. *Chr.* 9b.

⁸¹ Hieron. *Mt.* 1. 9. 9. = Porph. *Chr.* 6. Según este fragmento, parece que Juliano compartió esta postura con Porfirio, desarrollando también una crítica al cristianismo basada en el poco valor histórico de los testimonios de los evangelistas.

⁸² Den Boer 1974, 200 -202. Den Boer es muy sagaz a la hora de señalar la importancia de la Historia como argumento contra los cristianos en la obra de Porfirio. Con todo, no podemos señalar, como él hace, que la Historia sea para Porfirio el contrapeso a la Alegoría como método argumentativo. En Eus, *HE.* 6. 19. 7. Queda claro que, para Porfirio, el problema de Orígenes no es su uso de la exégesis alegórica, sino que el filósofo alejandrino utilice este método griego para interpretar “fábulas extranjeras”. El propio Dídimo el ciego expresa de forma explícita la contradicción que implica el supuesto ataque de Porfirio al alegorismo en Dydim. *In Eccl.* 9. 10cd. = Porph. *Chr. Pap.* 2. Supuesto, porque Porfirio delimita claramente el ámbito de validez del método alegórico. Esta tesis podría ser asumible si tuviéramos en mente el esquema del desarrollo de la obra de Porfirio de Bidez, (1913, 6). Pero, actualmente, un paradigma como el suyo es difícil de sostener.

moderna, llegara a la postura, aceptada actualmente, de que el libro data de la época de Antíoco IV Epifanes⁸³. Porfirio, según nos transmite Jerónimo, explicó esto aduciendo al carácter de *vaticinium post eventum* de las visiones de Daniel⁸⁴; a partir de esto, Porfirio llegó a señalar que el original de Daniel estaba escrito en griego, recibiendo objeciones de Eusebio y Apolinar⁸⁵. Los testimonios de Jerónimo nos dan, además, una visión clara del papel que jugaba la investigación histórica en el *Adversus Christianos*:

Para comprender la parte final de Daniel es necesaria la vasta historiografía de los griegos: Sutorio (naturalmente Calínico), Diodoro, Jerónimo, Polibio, Posidonio, Claudio Teón y Andrónico, de sobrenombre Alipio, a los que también Porfirio dice haber seguido; y también a Josefo y aquellos a los que cita, particularmente a nuestro Livio, a Pompeyo Trogo y a Justino, todos los cuales narran la historia correspondiente a la última visión⁸⁶.

De este pasaje se infiere que, probablemente, Porfirio estableciera una cronología paralela entre las visiones de Daniel y los grandes eventos históricos del mediterráneo oriental a partir del reinado de Nabucodonosor II. Esta argumentación, en base a la construcción de cronologías, ha llevado a Brian Croke a negar la existencia de la *Crónica* de Porfirio: Este título se conoce, exclusivamente, por una noticia de Muhammad ibn Ishâq, un autor de finales del siglo IX, que dice haberla leído en una versión siríaca⁸⁷. A partir de esta cita se ha supuesto la existencia de dicha *Crónica* y ha conocido, incluso, una edición por parte de Felix Jacoby en su *Fragmente der Griechischen Historiker*⁸⁸. Pero en base a la correspondencia de la cita de ibn Ishâq con una noticia idéntica de Kâtib Çelebi⁸⁹, pero adscrita a la *Historia Philosophicae* porfiriana, a la ausencia de referencias en obras anteriores y el uso intensivo de cronologías en el *Adversus Christianos* y, aparentemente, en la *Historia Philosophicae*, Croke ha propuesto que los fragmentos recopilados por Jacoby deberían considerarse como parte de estas dos últimas obras.

En cualquier caso, todo intento de reconstrucción del *Adversus Christianos* es, sin duda alguna, complicado. Las referencias a esta obra, a lo largo de numerosos testimonios de diversos escritores escolásticos, son tan parcas que obstaculizan seriamente cualquier

⁸³ Wilken 2003, 139 – 141. Hieron. *Dn.* 4. 11. 36 = Porph. *Chr.* 43R.

⁸⁴ Hieron. *Dn.* Prolog. 1 – 32. = Porph. *Chr.* 43A.

⁸⁵ Hieron. *Dn.* Prolog. 45 – 66. = Porph. *Chr.* 43B.

⁸⁶ Hieron. *Dn.* Prolog. 86 – 93. = Porph. *Chr.* 43C.

⁸⁷ Croke 1983, 169.

⁸⁸ Croke 1983, 168 – 170.

⁸⁹ Croke 1983, 170.

intento de recomponer su contenido. El propio Harnack fue consciente de ello y, en su edición, no pretendió reconstruir la problemática de cada libro sino, más bien, agrupar los fragmentos en cinco bloques temáticos con cierta coherencia⁹⁰. Por la temática de la mayor parte de los fragmentos, Wilken propuso la teoría de que el contenido del *Adversus Christianos* se centraba, exclusivamente, en el ataque a las Escrituras y su exégesis por parte de los cristianos⁹¹. Benoit, apoyándose en algunos pasajes de Eusebio⁹² y Jerónimo⁹³, adoptó una posición similar a la de Wilken y, criticando la reconstrucción de Harnack, intentó reagrupar los fragmentos en función de la numeración de la obra⁹⁴. Con todo, dada nuestra ignorancia en lo que respecta a la mayor parte del *Adversus Christianos*, Benoit sugirió que los fragmentos deberían ser ordenados por orden alfabético de sus autores y acompañados de valoraciones sobre su atribución, la condición del texto (si se trata de alusiones indirectas o de citas) y su pertenencia a la obra u a otras polémicas con los cristianos⁹⁵.

Nuestro conocimiento sobre la polémica anticristiana en Porfirio nos urge, definitivamente, a aceptar que no podemos conocer todos los temas y problemas a los que adujo nuestro autor. Por otra parte, estos fragmentos sí nos aportan información sobre algunos de los problemas que acometió Porfirio y las estrategias discursivas que empleó en respuesta. Así podemos determinar, en términos generales, que *Adversus Christianos* se basaba fundamentalmente en una crítica al método alegórico como forma de exégesis bíblica; en este sentido Porfirio atacaría a Orígenes por introducir una herramienta filosófica griega en el estudio de obras bárbaras. Esta crítica encontraría, a lo largo de la obra, una expresión práctica en la crítica a diversos libros de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En su crítica textual, Porfirio tendría en gran consideración las argumentaciones históricas y la estipulación de cronologías para atacar las

⁹⁰ Ramos Jurado et al 2006, 31.

⁹¹ Wilken 1975, Dice Wilken, además, que para este ataque pudo servirse de los *Stromata* de Orígenes como fuente, dándole la vuelta a las interpretaciones del alejandrino para usarlas en su contra y en la de los suyos.

⁹² Eus. *PE.* 1. 9. 20; 5. 1. 9; 5. 5. 5; 5. 36. 5 y 10. 9. 11. Dónde se citan pasajes correspondientes, explícitamente, al cuarto libro del *Adversus Christianos*. Y el ya mencionado Eus. *HE.* 6. 19. 9, donde se cita el tercer libro.

⁹³ Hieron. *Dn.* Prolog. Dónde se cita expresamente el duodécimo libro del *Adversus Christianos* y Hieron. *Mt.* 24. 16. Dónde ocurre lo propio con el decimotercero.

⁹⁴ Benoit 1978, 263 – 266.

⁹⁵ Benoit 1978, 270 – 275. Cf. Ramos Jurado et al 2006, 39.

interpretaciones cristianas de las escrituras. Simmons señala que, en conjunto, estos escritos del neoplatónico pueden entenderse como una crítica al universalismo cristiano⁹⁶.

La datación de la obra también es compleja e implica una serie de discusiones interesantes. Basándose en el testimonio de Eusebio de Cesarea⁹⁷, Joseph Bidez la dató en torno al 268 y poco después del año 270⁹⁸. Esta tesis fue generalmente aceptada hasta que Henry Chadwick, en 1959, propuso una datación más tardía, poco antes de la promulgación de la Gran Persecución del año 303⁹⁹. Según esta postura, Porfirio habría sido llamado por Diocleciano para asesorarle en la incipiente persecución a los cristianos¹⁰⁰. Este argumento se basa en la identificación de Porfirio con el filósofo anónimo al que menciona Lactancio en sus *Institutiones Divinae*¹⁰¹, que fue llamado a la corte del emperador ilirio, en conexión con una frase de la carta a Marcela, en la cual el neoplatónico se disculpa por tener que ausentarse para “atender los asuntos de los helenos”¹⁰².

Chadwick, y otros tantos después de él, consideran que Porfirio escribió su *Adversus Christianos* en el ambiente de hostilidad religiosa que precedió a la Gran Persecución. Por ello, el filósofo se hizo célebre por su obra polémica y fue reclamado por el tetrarca para asesorarle en sus proyectos religiosos. Esta postura tiene un problema evidente y es que, según nos narra Lactancio, el filósofo de la corte de Diocleciano “vomitó tres libros” contra los cristianos¹⁰³. Teniendo en cuenta que la *Suda* indica que el *Adversus Christianos* está compuesto por quince libros, la vinculación entre Porfirio y el filósofo resulta problemática *a priori*.

Recientemente, esta posición ha conocido diversas reformulaciones y quienes la defienden consideran, más bien, que el *Adversus Christianos* es una obra tardía. Edwards

⁹⁶ Simmons 2015, 88 – 89.

⁹⁷ Eus. *HE.* 6. 19. 2. Dónde el obispo afirma que Porfirio escribió sus obras contra los cristianos durante su estancia en Sicilia.

⁹⁸ Bidez 1913, 67.

⁹⁹ Chadwick 1959, 142 – 153.

¹⁰⁰ Chadwick 1959, 66.

¹⁰¹ Lact. *Inst.* 5. 2. 3 – 11.

¹⁰² Porph. *Marc.* 4.

¹⁰³ Lact. *Inst.* 5. 2. 5.

la considera posterior a la presencia de Porfirio en Nicomedia. En esta línea, Lactancio se referiría al tirio, pero los tres libros “vomitados” pertenecerían a otra de sus obras¹⁰⁴.

Robert Wilken señala que las fuentes de los siglos IV y V se refieren a las “obras” contra los cristianos en plural¹⁰⁵. Los testimonios de algunos autores como Sócrates Escolástico¹⁰⁶ y Jerónimo¹⁰⁷ podrían indicar, en este sentido, que Porfirio mantuvo polémicas en más de una obra. Si se piensa en que el propio Porfirio expresa haber escrito, por sugerencia de Plotino, la refutación de un tratado cristiano en su *Vita Plotini*¹⁰⁸, esta posibilidad no debe resultar extraña. Mark Edwards ha sugerido, en base a estas problemáticas, que quizás el *Adversus Christianos* no se trate de una obra compuesta en quince libros¹⁰⁹. El argumento de Edwards se basa en que la *Suda* emplea, generalmente, la palabra *biblia* para denominar a los diversos libros que componen una obra mientras que usa la palabra *lógoi* para referir a las obras de Porfirio contra los cristianos¹¹⁰; de forma que, en base a esta terminología, la *Suda* podría no estar haciendo referencia al hecho de que una obra, el *Adversus Christianos*, estuviera compuesta por quince libros sino que, más bien, indexó quince discursos diferenciados de Porfirio contra los cristianos¹¹¹.

Edwards considera la existencia del *Adversus Christianos* en base al testimonio de la carta *ad Deogratias* de Agustín¹¹². Pero, en función de lo dicho, reinterpreta la catalogación en quince libros de la *Suda*, así como las citas de varios libros del tirio en Jerónimo, a través de Eusebio de Cesárea, como una identificación de varias obras diferenciadas. Tenga o no razón Edwards, queda claro en su exposición que Porfirio produjo más de una obra que, ya fuera directa o incidentalmente según el caso, incluía contenido polémico contra los cristianos.

¹⁰⁴ Edwards 2007, 116 – 117 y 125 – 126.

¹⁰⁵ Wilken 1975, 129.

¹⁰⁶ Socr. Schl. *HE*. 1. 9.

¹⁰⁷ Hieron. *A. Ruf.* 2. 33.

¹⁰⁸ Porph. *Plot.* 16. Ver nota 5.

¹⁰⁹ Edwards 2007, 115 – 118 y 125.

¹¹⁰ Edwards 2007, 116 – 117.

¹¹¹ Edwards 2007, 124 – 125. En esta línea, el *Adversus Christianos* sería una obra escrita a instancias de Diocleciano mientras que las referencias de Jerónimo, por ejemplo, no harían referencia a un solo texto. Por ejemplo, según esta hipótesis de Edwards, no es que el libro decimotercero del *Adversus Christianos*, por lo que sabemos a través de Jerónimo, se dedicara a la crítica al libro de Daniel, sino que, más bien, Porfirio escribió un tratado contra el libro de Daniel que el escritor eclesiástico indexó como el número “13” de las obras contra los cristianos.

¹¹² Edwards 2007, 112.

3.2 – *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*

En el *de Civitate Dei*, Agustín nos transmite la siguiente noticia sobre una obra de Porfirio:

En la obra que Porfirio tituló *ek logíon philosophías* (Filosofía de los oráculos), en la que él recoge y transcribe las así llamadas “respuestas divinas” a cuestiones filosóficas, tiene unas palabras que voy a citar textualmente, traduciendo del griego al latín: “Había una vez un hombre – nos dice – que preguntaba a qué dios había que volver propicio para poder retirar del cristianismo a su esposa. Y Apolo le contestó en verso”. A continuación vienen las supuestas palabras de Apolo: “Más fácil te va a resultar, yo creo, dejar letras moldeadas en el agua, o desplegar como pájaro tus leves alas y volar por los aires, que hacer entrar en razón a una esposa culpada de impiedad. Déjala que se obstine a su gusto en esas engañosas tonterías, cantando mentirosas lamentaciones a un dios muerto, condenado por unos jueces llenos de rectitud, y a quien la más ignominiosa de las muertes, entre férreos clavos, segó su vida en la flor de la edad”¹¹³.

El contenido de este pasaje es evidentemente anticristiano. La naturaleza de los fragmentos del *de Philosophia ex Oraculis* ha llevado a algunos autores a considerar que, realmente, los fragmentos del *Adversus Christianos* pertenecen a esta primera obra¹¹⁴. Generalmente se acepta que ambas son dos obras bien diferenciadas¹¹⁵, opinión que suscribimos.

Los fragmentos que conservamos provienen fundamentalmente de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesárea, en una cantidad considerable, con algunas aportaciones de Fírmico Materno, Agustín de Hipona, Juan Filópono y del texto conocido como *Teosofía de Tubinga*¹¹⁶. Uno de los fragmentos pertenece claramente al primer

¹¹³ Aug. *Ciu.* 19. 23. 1. (trad. Santos Santamarta del Río). = Smith, 1993. 392 – 393. 343F. En lo que sigue, referiremos a los fragmentos del *de Philosophia ex Oraculis* según la edición de los *fragmenta* de Porfirio de Andrew Smith. Estos se indicarán con la expresión “Porph. xF” donde la “x” indica la numeración en la edición de Smith. Por ejemplo, el “343F” de esta nota indica que se ha citado el fragmento número “343”.

¹¹⁴ Johnson 2013, 24 - 26.

¹¹⁵ Simmons 2015, 18.

¹¹⁶ Johnson 2013, 25.

libro¹¹⁷, dos al segundo¹¹⁸ y otros dos al tercero¹¹⁹. Esta delimitación de las citas ha llevado al propio Andrew Smith a considerar una división en tres libros del *de Philosophia ex Oraculis*¹²⁰ que comparte Simmons¹²¹. Esto sería coherente con el testimonio de Lactancio sobre el filósofo que “vomitó” tres libros contra los cristianos, especialmente si se pone en conexión con un oráculo de Apolo citado por el rétor cristiano en las *Institutiones Divinae*¹²² que parece encontrar un paralelo con uno de los oráculos citados por Porfirio¹²³ como señala Wilken¹²⁴.

Es interesante señalar que el citado oráculo de Apolo, que también nos es transmitido por Eusebio de Cesárea¹²⁵, aporta una visión considerablemente positiva de Jesucristo que el propio obispo de Hipona emplea con fines apologéticos¹²⁶. Esta postura se reafirma en un oráculo de Hécate transmitido por Porfirio con su correspondiente interpretación:

” Hay quienes preguntan – dice él – si Cristo es Dios. Y responde Hécate: Ya conoces los andares del alma inmortal tras su vida en el cuerpo; pero privada de sabiduría, está siempre fuera de camino. Pero el alma de que hablamos es la de un hombre eminente por su peligrosidad. A esta alma dan culto ellos, lejos de la verdad”. Añade Porfirio a este pretendido oráculo unas palabras de propia cosecha: “Ha dicho, por tanto, que se trata de un varón profundamente piadoso, y que su alma, como la del resto de hombres piadosos, tras la muerte ha sido galardonada con la inmortalidad. A esta alma dan culto los cristianos por error”¹²⁷.

Posteriormente se pregunta por qué el oráculo de Hécate parece sugerir que el alma de Cristo ha sido condenada. Este, en respuesta, asevera que su alma descansa en el cielo, como las de los demás hombres piadosos y exhorta a no blasfemar contra él pero que “por una fatalidad, ha sido la caída en el error para otras almas, no elegidas por el destino a

¹¹⁷ Eus. *PE.* 9. 10. 1-2 = Porph. 323F.

¹¹⁸ Porph. 325F. Perteneciente a la *Teosofía de Tübingen*. Y Phlp. *Opif.* 200. 2 – 7 = Porph. 330aF.

¹¹⁹ Phlp. *Opif.* 201. 1 – 17. = Porph. 341aF y Eus. *DE.* 6. 39 – 7. 2. = Porph. 345F.

¹²⁰ Smith 1993, 351 – 441.

¹²¹ Simmons 2015, 41 – 42.

¹²² Lact. *Inst.* 4. 3.

¹²³ Aug. *Ciu.* 19. 23. 2 = Porph. 345aF.

¹²⁴ Wilken 1975, 124.

¹²⁵ Eus. *DE.* 6. 39 – 7. 2. = Porph. 345F.

¹²⁶ Aug. *CE.* 1. 15. 23 = Porph. 345cF. “*Quidam philosophi eorum, sicut in libris suis Porphyrius Siculus prodidit, consuluerunt deos suos quid de Christo responderent, illi autem oraculis suis Christum laudare compulsi sunt*”.

¹²⁷ Aug. *Ciu.* 19. 32. 2 = Porph. 346F. (trad. Santos Santamarta del Río).

participar los divinos favores ni a llegar al conocimiento del inmortal Júpiter” y que por ello los cristianos resultan odiosos a los dioses¹²⁸. Esto es especialmente significativo teniendo en cuenta que la respuesta pagana al cristianismo estuvo, generalmente, muy marcada por los ataques a la figura de Jesucristo¹²⁹. Celso, por ejemplo, ataca a Jesús aduciendo que emplea poderes mágicos aprendidos en Egipto¹³⁰ o por la inmoralidad que mostró al rodearse de “publicanos” y “marineros sin heredad ni posesiones”¹³¹. Hierocles, el contemporáneo de Porfirio, parece mantener una actitud similar a Celso al cuestionar la rapacidad e inmoralidad de Cristo así como su carácter de mago que, además, palidece ante el ejemplo de Apolonio de Tiana¹³².

En cierto sentido, Porfirio parece aceptar la figura de Cristo como ejemplo de virtud y paradigma religioso, pero en términos estrictamente griegos. Jesús fue un gran conocedor del Dios trascendente, en virtud de lo cual mostró un carácter moral excelso, asegurando su apoteosis por su gran piedad. En este sentido, el neoplatónico muestra una actitud coherente con otros pasajes de sus obras. En el *de Abstinencia*, Porfirio ensalza a los sacerdotes egipcios por su continencia y su piedad¹³³, a los esenios por los mismos motivos¹³⁴, como a los brahmanes y samaneos de la India¹³⁵. En definitiva, el filósofo de Tiro parece haberse interesado por las diversas tradiciones religiosas del mediterráneo y más allá¹³⁶. De alguna forma, asimiló como modelos de virtud a ejemplos ajenos o paralelos, en principio al menos, a las tradiciones romanas en sus discursos ejemplarizantes. Estos ejemplos, por supuesto, se integran en el discurso a través de una *interpretatio graeca* que asume las características de otras prácticas religiosas como dependientes de un esquema metafísico de tipo neoplatónico¹³⁷.

¹²⁸ Aug. *Ciu.* 19. 32. 2 = Porph. 346F.

¹²⁹ Blázquez 1998, 32 – 33.

¹³⁰ Cels. *Phil.* 7.

¹³¹ Cels. *Phil.* 11.

¹³² Lact. *Inst.* 5. 3. 4 – 10.

¹³³ Porph. *Abst.* 4. 6. 24 – 30.

¹³⁴ Porph. *Abst.* 4. 12.

¹³⁵ Porph. *Abst.* 4. 17.

¹³⁶ Johnson 2013, 198 - 201

¹³⁷ Johnson 2013, 72 – 73. Un ejemplo claro puede entenderse en las bases de Johnson, 2013. 94 – 95. Aaron Johnson señala, correctamente a nuestro parecer, que la demonología de Porfirio depende en gran medida del pseudo platónico *Epinomis*. Pl. *Epin.* 981b – 984d. En base a este hecho puede interpretarse la indicación de Franz Cumont (1987, 134 – 135), en la que expone el trasfondo iranio de Porph. *Abst.* 2. 41. Más bien habría que afirmar que la filosofía griega aportó a Porfirio el esquema para asumir claves iranianas en sus exposiciones sobre demonología. Cf. Porph. 326F – 329F.

Cristo encarna, en gran medida, el tipo de piedad que parece gustar a Porfirio; un tipo de piedad que, en definitiva, se ajusta a los límites de la filosofía neoplatónica si se interpreta a través de los filtros adecuados. Aparentemente, Porfirio mostró de forma explícita su interés por la filosofía bárbara¹³⁸ en su *Philosophia ex Oraculis*. Interés que toma especial relevancia en otro fragmento en el que ensalza a los caldeos y a los hebreos por adorar al “rey nacido de sí mismo”¹³⁹ y por sus conocimientos astronómicos. La exaltación de Cristo como modelo de virtud encaja con estos parámetros.

Jesús no fue un hombre impío, ya lo dice el oráculo de Hécate, lo son sus seguidores por adorarle como un Dios y desatender la religiosidad tradicional. Esto es coherente con un fragmento del *Adversus Christianos*, transmitido por Eusebio, en el que Porfirio culpa a los cristianos de las pestes sufridas en Roma por desatender el culto de Asclepio y los demás dioses¹⁴⁰. En el *de Philosophia ex Oraculis*, a través de un oráculo de Apolo, se diferencian cuatro tipos distintos de dioses, “terrestres”, “marinos”, “subterráneos” y “celestes” que requieren diversos tipos de sacrificios en función de su naturaleza¹⁴¹. Fragmento que incluye prescripciones concretas como el excavar zanjas para las ofrendas a los dioses “subterráneos” y la construcción de altares para los “celestes”, el sacrificio de aves para los demás dioses que, en el caso de los “marinos”, deben ser negras y blancas para los dioses más altos. En un pasaje similar¹⁴² un oráculo, aparentemente de Apolo en Dídima¹⁴³, prescribe tocar los tímboles en honor de Rhea, los ofrecimientos de agua a Hera y los lamentos por Osiris.

En base a este interés por la religiosidad “popular”, Joseph Bidez consideró al *de Philosophia ex Oraculis* como una obra de juventud, previa al encuentro entre Porfirio y Plotino, marcado por un profundo influjo “oriental”¹⁴⁴. Siguiendo las tesis de Bidez, Eric Dodds planteó que Porfirio nunca dejó a un lado su interés por los oráculos, siendo el responsable de introducir el influjo de los *Oráculos Caldeos* y marcando el desarrollo

¹³⁸ Eus. *PE*. 9. 10. 1 – 2. = Porph. 323F. Cf. Momigliano 1999. Sigue siendo una buena introducción al origen del interés griego por la “sabiduría de los bárbaros” y su desarrollo a lo largo del período helenístico.

¹³⁹ Eus. *PE*. 10. 11 – 12. = Porph. 324F. “μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἢδ' ἄρ' Ἑβραῖοι, αὐτογένηθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεόν ἀγνώς”.

¹⁴⁰ Eus. *PE*. 5. 1. 9 – 13 = Porph. *Chr*. 80.

¹⁴¹ Porph. 315F. Cf. Eus, *PE*. 9. 10. 3 – 5 = Porph. 314F; Edwards 2006, 114 – 115.

¹⁴² Eus. *PE*. 5. 6. 4 – 5. = Porph. 309F.

¹⁴³ Jonhson 2013, 25. Ver nota 143.

¹⁴⁴ Bidez 1913, 14 -19.

“irracional” y “decadente” del Neoplatonismo posterior¹⁴⁵. Pero las posturas de Bidez y Dodds se sostienen en prejuicios inaceptables en la actualidad, basados en un modelo racionalista-ilustrado del progreso y de la historia del Imperio Romano. Mas interesante, en el ámbito de la historiografía tradicional, es la postura de Cumont según la cual la introducción de “religiones orientales”, especialmente las semíticas, favorecerían “astrologización” del paganismo tardío¹⁴⁶; más interesante en tanto en cuanto indica como, a través del diverso ambiente religioso en el que vivió Porfirio, el politeísmo desarrolló unas características que facilitaban su integración en los esquemas, con cierta inclinación al monoteísmo, de los neoplatónicos.

En este sentido, Pier Franco Beatrice, siguiendo a Chadwick, ha propuesto la posibilidad de que el *de Philosophia ex Oraculis* sea una obra tardía, cercana en el tiempo a la persecución de Diocleciano¹⁴⁷. Según esta postura, que suscribimos en términos generales, el *de Philosophia ex Oraculis* implica un esfuerzo considerable en desarrollar una teología filosófica en base a un elemento de la religiosidad tradicional griega, los oráculos. En cierto sentido, los neoplatónicos fueron los grandes reformistas religiosos del siglo III¹⁴⁸ pero fueron, a la vez, individuos conservadores y perpetuadores de un ideal elitista de la sociedad¹⁴⁹. Explicar la actitud de los neoplatónicos, así como el cambio religioso en la Antigüedad Tardía en general, por la “debilidad” y “decrepitud” del paganismo tardío¹⁵⁰, separando a Plotino como el “último heleno racionalista”¹⁵¹, dista de ser una explicación objetiva y fiel a las condiciones sociales del Imperio Romano tardío.

Hay que recordar que, aunque Plotino no se detenga en el examen exhaustivo de los cultos tradicionales en las *Enéadas*, no parece oponerse a los mismos¹⁵². Es oportuno señalar también que las bases para la aceptación de los oráculos por los platónicos se

¹⁴⁵ Dodds 1947, 58.

¹⁴⁶ Cumont 1987, 116 – 118. Aunque ahora nos refiramos a dichas “religiones” de forma más correcta como “cultos místicos” que se insertan en un marco religioso más amplio. Cf. Burkert 2018, 27 – 29.

¹⁴⁷ Beatrice 1993, 31 – 47.

¹⁴⁸ Brown 1971, 72 – 79.

¹⁴⁹ Ramos Jurado 2005, 424 – 425.

¹⁵⁰ Dodds 1975, 172 – 173. Sea eso o aducir a la “angustia” de una época. Peter Brown, en su célebre ensayo, expresa de forma muy clara la tremenda vitalidad del pensamiento pagano tardío, incluso después del triunfo de la Iglesia, sus importantes aportes a la cultura mediterránea medieval y, por su puesto, sin que ello implique una respuesta a la “angustia”.

¹⁵¹ Dodds 1975, 32 – 34; 49 – 60.

¹⁵² De hecho, un examen de Porph. *Plot.* 10. 14 – 31. Parece mostrar una actitud similar a lo ya dicho sobre Porfirio. Plotino recibió en un Iseo un oráculo que aseguraba que su *demon* personal era un Dios. Lejos de renegar de este mensaje, lo acogió de buen grado y escribió un tratado sobre el *demon* personal.

encuentran en el mismo Platón¹⁵³. En este sentido, no puede decirse que Porfirio mostrara una “superstición oriental” a lo largo de esta obra sino algo muy distinto. Las profundas inquietudes religiosas del tirio encuentran, en el *de Philosophia ex Oraculis*, un tratamiento afín al pensamiento de su maestro. Es, en definitiva, un intento de explicar el trasfondo metafísico de una dimensión central de la religiosidad pagana, con una tendencia evidente a un universalismo integrador (siempre en los términos de la *interpretatio graeca*).

A diferencia de Edwards, Simmons considera que esta obra sería posterior al encuentro de Porfirio con Diocleciano, de forma que el emperador ilirio, conociendo el *Adversus Christianos*, le llamó a Nicomedia para encomendarle la confección de una defensa, en clave universalista, de la religión tradicional¹⁵⁴. No creemos estar en posición de aceptar taxativamente la postura de Simmons, pero, sin duda, incide en una cuestión fundamental. Como desarrollaremos a continuación, las disputas anticristianas de Porfirio están atravesadas por una tendencia fundamental, incluso en la más directa del *Adversus Christianos*, a desarrollar un modelo religioso universalista vertebrado por el problema de la “salvación”.

4- La Salvación en Porfirio

De nuevo, Agustín de Hipona nos ofrece un testimonio clave para entender el talante intelectual y religioso de Porfirio:

Dice Porfirio al final del primer libro sobre el *Regreso del alma* que aún no se ha encontrado secta alguna que enseñe un camino uniforme para la liberación del alma: ni filosofía alguna de primer orden, ni las costumbres o enseñanzas de los hindúes, ni el sistema inductivo de los caldeos, ni cualquier otro sistema le ha llevado a conocer ese camino por el conocimiento histórico. Al hablar así, confiesa claramente que hay algún camino, pero que aún no ha llegado a su conocimiento. De suerte que no le bastaba a él

¹⁵³ Pl. *Phdr.* 244.b -e. *Tim.* 71b – 72c. Donde Platón acepta el don oracular como forma de adivinación lícita frente a otras como la astrología o la hepatoscopia. Cf. Montero Herrero 1988, 69 – 71. Aunque son sólidos, no aceptamos los planteamientos del profesor Montero Herrero (1997. 88 – 89), no creemos que la crítica de Porfirio a la haruspicina se deba a su carácter sacrificial. Más bien, en la defensa de las tradiciones religiosas de Porfirio, se encuentra un modelo griego basado en los citados pasajes de Platón.

¹⁵⁴ Simmons 2015, 32 – 33.

lo que con toda diligencia había aprendido sobre la liberación del alma ni lo que él creía o creían los otros que conocían y poseían¹⁵⁵.

Este pasaje ofrece una visión muy clara de las conclusiones que señalamos en el apartado anterior. El interés de Porfirio por diversas tradiciones religiosas se debe, en definitiva, a su preocupación por conocer una soteriología universal¹⁵⁶, una *via universalis animae liberandae* como expresa Agustín. Bidez señaló que la búsqueda de la *salut individuel* ocupa un lugar importante en la obra de Porfirio¹⁵⁷. Desde luego, nuestro conocimiento sobre la importancia de la soteriología en la obra del filósofo no se reduce a los testimonios de Agustín. La carta a Marcela es muy explícita en ese sentido:

Y puesto que la naturaleza divina es buena, es imposible que ella se asocie con el vicio, pues, como dice Platón, es ilícito para lo impuro aproximarse a lo puro. De ahí que debamos ahora purgar todas nuestras pasiones y los pecados que de ella brotan. ¿No era esto lo que tú tanto aprobabas, leyendo, como si fueran caracteres divinos inscritos en ti misma, lo que mis palabras revelaban? Entonces, persuadida como estás de tener en ti misma lo que salva y lo salvado, lo que pierde y lo perdido, la riqueza y la pobreza, el padre, el marido y el guía a todo bien verdadero, ¿no sería absurdo que suspirases por la mera sombra de un guía, como si no tuvieras en tu interior al verdadero guía y a tu disposición todas las riquezas verdaderas? Todo eso puedes perderlo y quedarte sin ello si descienes a la carne, en lugar de retornar a lo que salva y es salvado¹⁵⁸.

Porfirio, al escribir esta exhortación a su esposa, parece tener en mente las últimas tres líneas de las *Enéadas*:

Y esta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: un librarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un huir solo al Solo¹⁵⁹.

A la vista de estos fragmentos, se puede indicar que la soteriología porfiriana depende en gran medida del pensamiento de Plotino. Igualmente, en virtud del carácter del *Adversus Christianos* y el *de Philosophia ex Oraculis*, hay que indicar, de nuevo, que la polémica

¹⁵⁵ Aug. *Ciu.* 10. 32. 1. (trad. Santos Santamarta del Río).

¹⁵⁶ Simmons 2009, 173 – 174.

¹⁵⁷ Bidez 1913, 17.

¹⁵⁸ Porph. *Marc.* 9. (trad. Agustín López y María Tabuyo).

¹⁵⁹ Plot. 6. 9. 11. 49 – 51. (trad. Jesús Igal).

anticristiana de Porfirio, al igual que sus investigaciones sobre oráculos y sobre diversas religiones, deben entenderse a partir de este trasfondo intelectual.

4. 1- El cambio religioso en el siglo III:

En este sentido, el Neoplatonismo se inserta con naturalidad en el ambiente religioso de su época. Dodds, siguiendo la estela de Edward Gibbon, señaló la “angustia” de una época¹⁶⁰, causa de la incipiente “decadencia del Imperio Romano. Es cierto que el siglo III parece estar marcado, en el ámbito religioso y filosófico, por un aumento de interés por la “*otherworldliness*”¹⁶¹. Pero, como señala Peter Brown, esta evolución de la sensibilidad religiosa hunde sus raíces en la época antonina, generalmente considerada como el culmen de Alto Imperio, y no implicó un desentendimiento general de la realidad mundana sino, más bien, la comprensión de que se actuaba en el mundo atravesado por fuerzas vastas y trascendentes¹⁶². La evolución de los ideales sobre la virtud del emperador son un gran indicador de este hecho. El siglo III vio la evolución de un modelo ideal de emperador basado, profundamente, en el engarce entre los ideales isocráticos del buen gobernante y el tradicionalismo romano¹⁶³ a un énfasis en la voluntad divina y el carácter de mediador, entre la trascendencia sagrada y el mundo de los mortales, del monarca¹⁶⁴.

Es cierto que la expresión fundamental de la religión romana tradicional era el culto cívico, basado en el sacrificio cruento y con un énfasis importante en el calendario y las fiestas estacionales, de forma muy similar a la realidad del mundo griego¹⁶⁵. El culto cívico, especialmente a través del culto al emperador durante la época imperial, podía ofrecer cierto sentido de *salus* al asegurar la *pax deorum*¹⁶⁶, pero, como opina MacMullen, el *mos maiorum* carecía de vías eficaces para satisfacer las inquietudes espirituales

¹⁶⁰ Dodds 1975, 24 – 26.

¹⁶¹ Brown 1971, 52.

¹⁶² Brown 1971, 49 – 53.

¹⁶³ De Blois 1994, 167 – 169.

¹⁶⁴ De Blois 1994, 173 – 176. El ejemplo de Galieno, tal y como lo expone Lucas De Blois, es muy interesante para entender nuestra exposición. Galieno, en su numismática se hará representar de forma ambigua como encarnación de una divinidad andrógina. Su epigraffa está considerablemente marcada por el énfasis en su piedad y su talante religioso, entreviendo cierto sentido soteriológico. De Blois explicita, de hecho, que hay una relación entre el sentido de renuncia a los ideales políticos en Plotino y Porfirio con el talante religioso de Galieno.

¹⁶⁵ Rives 2007, 81 – 84.

¹⁶⁶ Rives 2007, 151 – 156.

personales¹⁶⁷. No podemos asumir un énfasis así pero, como sugiere Burkert, la “religión votiva” acabó por desarrollar unas claves salvíficas en la religión Romana que acabarían dominando sus fundamentos en la Antigüedad Tardía¹⁶⁸. No hay que olvidar que, ya en la Grecia arcaica, surgieron los cultos místéricos¹⁶⁹ que, insertándose en las formas de culto tradicional sin rechazarlas e irguiéndose sobre el sustrato de la religión votiva, ofrecían medios de religiosidad personal con una importante proyección soteriológica¹⁷⁰.

Los cultos místéricos llegaron a Roma a partir del siglo III a. C¹⁷¹ y desarrollaron un arraigo considerable a finales de la república¹⁷², en un momento de crisis de la religiosidad tradicional. Las propias condiciones sociales del Imperio favorecieron el importante papel que cumplirían estas formas de religiosidad durante el advenimiento de la Antigüedad Tardía. Al sustituirse los fundamentos en base a la ciudadanía romana por la distinción entre *honestiores* y *humiliores*¹⁷³ y, finalmente, al extenderse esta primera distinción social al cómputo general de los habitantes libres del Imperio, se sentaron las bases para las importantes mutaciones que experimentaría el *mos maiorum*¹⁷⁴. El sentido religioso de la evolución social romana puede entenderse, perfectamente, a la luz de la *Constitutio Antoniniana*:

“El emperador César Marco Aurelio Severo Antonino Augusto declara: [...] puedo manifestar mi agradecimiento a los dioses inmortales que me protegen [...] considero, pues, que puedo [...] servir a su grandeza [...] haciendo participar conmigo en el culto de los dioses a todos los que pertenecen a mi pueblo. Por ello concedo a todos los peregrinos (?) que están sobre la tierra la ciudadanía romana [salvaguardando los derechos de las ciudades] con la excepción de los dedíticos. Pues es legítimo que el mayor número no sólo esté sometido a todas las cargas, sino que también esté asociado a mi victoria. Este edicto será [...] la soberanía del pueblo romano”¹⁷⁵.

¹⁶⁷ MacMullen 1981, 62 – 67.

¹⁶⁸ Burkert 2018, 31 – 32.

¹⁶⁹ Burkert 2018, 16 – 19.

¹⁷⁰ Burkert 2018, 34. Burkert señala, además, la importancia de la religión votiva para entender el éxito y la propagación de los cultos místéricos, especialmente en el caso de los de origen extranjero. Por otra parte, hay que indicar también que los misterios tenían una vocación soteriológica general, no necesariamente escatológica. Por ejemplo, los misterios de Salamina parecen basarse, exclusivamente, en la protección contra los naufragios. Burkert 2018, 40. En muchos casos, la soteriología mística tenía una proyección práctica muy directa, la sanación de enfermedades. Burkert 2018, 41 – 43.

¹⁷¹ Cumont 1987, 49 – 50.

¹⁷² Cumont 1987, 43 – 48.

¹⁷³ Teja 1977, 116 - 117. Situación que Géza Alföldy calificó como “reestratificación social”. Alföldy, 1996 133.

¹⁷⁴ Lozano 2018, 98 – 99.

¹⁷⁵ García Moreno 1999, 242. *Constitutio Antoniniana*. (trad. Jaime Alvar).

Este texto, contenido en el *Papiro Giessen 40*, se considera, generalmente, una copia de la *Constitutio Antoniniana*¹⁷⁶. En cierto modo, las indicaciones religiosas de Caracalla apuntan a una delimitación cultural del pueblo romano. Esto no es nada nuevo, la importancia de los cultos cívicos radica, en parte, en que establecen los límites de una comunidad¹⁷⁷ y, por ello, la única autoridad coercitiva en la religión romana es la de los sacerdotes, magistrados y el emperador para con el correcto cumplimiento de los cultos oficiales¹⁷⁸. Pero, una cosa es que el *mos maiorum* se reduzca a las prácticas culturales de una ciudad itálica y otra que implique las de una comunidad que se extiende desde Portugal hasta Siria y desde Britania a Sudán.

Casio Dión, escribiendo en época de Severo Alejandro, pudo reivindicar, a través de la figura de Mecenas, la importancia de mantener las tradiciones religiosas y no introducir nuevos cultos¹⁷⁹; pero, con total seguridad, el senador de Bitinia tenía en mente algo muy distinto a lo que pudo pensar, por ejemplo, Cicerón cuando hizo un alegato similar por la conservación del *mos maiorum*¹⁸⁰. Es cierto que las autoridades imperiales implantaron el culto de un grupo pequeño y bien definido de deidades romanas, junto al culto del emperador, en las provincias¹⁸¹. En la práctica, la introducción de estos cultos conllevó la asimilación entre las deidades romanas y las nativas. Pero el culto al emperador se extendió como una respuesta a la “*pan-Mediterranean unification of religious horizons*”¹⁸² que se siguió del dominio romano del mediterráneo, en primer lugar, y de la extensión de la ciudadanía romana a todo el Imperio, posteriormente.

En este sentido, en el siglo III, pero con claros precedentes desde época julio-claudia, el culto al emperador se convertiría en la pieza clave del *mos maiorum* que, a la luz de la *Constitutio Antoniniana*, cimentó una serie de fundamentos culturales para diferenciar a los romanos de los no romanos¹⁸³. Pero al convertirse el culto al emperador

¹⁷⁶ García Moreno 1999, 242.

¹⁷⁷ Lozano 2018, 87 – 89.

¹⁷⁸ MacMullen 1981, 102 – 106.

¹⁷⁹ D. C. 52. 36. 2.

¹⁸⁰ Cic. *Leg* 2. 19 – 20.

¹⁸¹ Lozano 2011, 496.

¹⁸² Lozano 2011, 499 – 500.

¹⁸³ Lozano 2018, 112 – 113. Sentando así las bases para condenar a los cristianos y otros individuos renuentes al sacrificio por *Lesae Maiestas*. Cf. Wendt 2015. Evidentemente, las persecuciones son anteriores a la promulgación de la *Constitutio Antoniniana* y tienen sus bases, por ejemplo, en las condenas por

en la clave del *mos maiorum*, se sentaron las bases para una mayor movilidad y libertad de patronazgo de los diversos cultos del mundo mediterráneo¹⁸⁴, en detrimento del panteón tradicional romano. De forma que, en definitiva, la dotación universal del derecho romano sentenciada por Caracalla allanó el camino para que los cultos místicos y otros de diversa índole, que habían cimentado su éxito, previamente, al rebasar ámbitos étnicos e identitarios, tuvieran un mayor impacto en la religiosidad del Imperio Romano tardío¹⁸⁵.

4. 2 – Neoplatonismo y salvación

Franz Cumont consideraba que, en este contexto, el paganismo carecía de “cohesión metafísica”¹⁸⁶, pero esto no debe entenderse como un síntoma de “debilidad”. Lo cierto es que, lejos de anteceder la eventual “derrota” del paganismo, esta realidad cimentó los importantes cambios religiosos, incluyendo en cierto modo el auge del cristianismo, que experimentó el Imperio Romano tardío¹⁸⁷. Las élites romanas, en el caso del orden senatorial al menos, seguían siendo profundamente conservadoras. Pero estos cambios en el fundamento social de la religión radicalizaron, especialmente ante la crisis de las ciudades del siglo III, la extensión y raigambre de los cultos místico, el cristianismo y otras formas de organización religiosa que, en definitiva, ofrecieran un sentido de comunidad, capaz de integrar la enorme diversidad del mundo mediterráneo, ante la inaccesibilidad del poder imperial¹⁸⁸.

superstitio con paralelos como las medidas punitivas con astrólogos, magos, caldeos y otros tipos de “religious freelance experts”. Rives 1999, 152 – 154. Pero el papel de *Constitutio Antoniniana* fue central para que los emperadores, como autoridad religiosa, rebasaran el ámbito tradicional de regulación del culto, la ciudad o comunidad concreta, para imponer la práctica de sacrificios en todo el Imperio; llegando, en la práctica, a imponer persecuciones a los cristianos al nivel general de todo el Estado.

¹⁸⁴ MacMullen 1981, 117 – 126.

¹⁸⁵ Cumont 1987, 169 – 171. En nuestra opinión, una de las consecuencias más evidentes de este hecho se encuentra en el ascenso de Sol Invicto como deidad protectora del Imperio. Cf. *Hist. Aug. Aur.* 35. 3.

¹⁸⁶ Cumont 1987, 172.

¹⁸⁷ Cumont 1987, 12 – 13. A principios de su obra, Cumont señala las importantes afinidades entre el desarrollo religioso del “cristianismo” y el de las “religiones orientales”. Cf. Burkert 2018, 17 – 19. Burkert advierte, inteligentemente, sobre el equívoco que implica entender los cultos místicos exclusivamente como cultos de salvación y, por ello, entenderlos también como una suerte de prefiguración del cristianismo. En su lugar, según consideramos, habría que indicar que los cultos místicos con una proyección escatológica cumplían una serie de necesidades, similares a las que satisfacía el cristianismo, centrales durante el siglo III. La profusión de estos cultos y sus paralelos con el auge del cristianismo no deben entenderse, en este sentido, como fruto de una espiritualidad común a los ambos, si no por sus capacidades para ofrecer un modo accesible de comunidad ante la creciente aura de trascendencia y lejanía del poder imperial. Se atenderá de nuevo a esta cuestión en la conclusión del presente trabajo.

¹⁸⁸ Brown 1971, 62 – 64.

Los grandes representantes de estos cambios religiosos fueron, en gran medida, miembros de una suerte de “clase media” de individuos cultos y con cierto poder que orbitaban los cauces del privilegio social sin llegar a participar de ellos¹⁸⁹. Estos individuos, entre los que los cristianos ocupan un lugar prominente, se apropiaron de la filosofía y cultura griega para producir un pensamiento cosmopolita que, generalmente, se cristalizaba en aspiraciones ultraterrenas¹⁹⁰. Porfirio era, en gran medida y como el resto de neoplatónicos, un pensador tradicionalista que polemizó contra las aspiraciones de estos individuos. Su polémica con los cristianos es un ejemplo claro de ello, pero, igualmente, hemos visto que las preocupaciones de Porfirio tienen puntos de conexión importantes con las inquietudes religiosas de su tiempo. Los neoplatónicos pueden representar y, en cierto modo, defender un orden tradicional¹⁹¹, pero no eran impermeables ante las claves generales de la espiritualidad de su tiempo¹⁹².

Los filósofos paganos representaban, a comienzos de la Antigüedad Tardía, los sancionadores *par excellence* del orden tradicional¹⁹³. Pero los filósofos tardoantiguos, los neoplatónicos al menos, eran en gran medida herederos del *revival* que experimentó el pitagorismo a través de figuras como Numenio de Apamea, Moderato de Gades o Nicómaco de Gerasa¹⁹⁴. El influjo del Neopitagorismo es palpable en la vocación religiosa del Neoplatonismo, a través de la importancia vertebral de la salvación del alma.

Plotino, al defender la condición inmanente de la divinidad en el cosmos en su tratado contra los gnósticos¹⁹⁵, ofrece, en cierto modo, un alegato a favor de la visión clásica del mundo. Pero al remarcar la absoluta trascendencia del Uno, anterior a la esencia y al Intelecto (en tanto hipóstasis derivada de este principio)¹⁹⁶, abrió la puerta

¹⁸⁹ Brown 1971, 62. Peter Brown cuenta entre este sustrato social a “*the successful businessman, the freedman administrator, the woman whose status and education had slowly improved*” como ejemplos representativos.

¹⁹⁰ Brown 1971, 64 – 65. Jaeger 1965b. Sigue siendo una buena síntesis sobre la asimilación de la cultura griega por parte de los intelectuales cristianos.

¹⁹¹ Ramos Jurado 2005, 430 – 431.

¹⁹² Wilken 2003, 134 – 135.

¹⁹³ Veyne (ed.) 1991, 243 – 244.

¹⁹⁴ Edwards 2006, 13 – 14. Porph. *Plot.* 14. 10 – 19. El testimonio de Porfirio sobre los textos estudiados en la escuela de Plotino nos da una imagen clara sobre el influjo del neopitagorismo en la génesis del neoplatonismo.

¹⁹⁵ Plot. 2. 9.

¹⁹⁶ Plot. 6. 9. 2 – 4.

para nueva revaloración de la relación entre el alma y el cuerpo. Plotino podría estar de acuerdo con los peripatéticos y los estoicos en identificar el fundamento de la naturaleza humana con el “intelecto”¹⁹⁷, con el alma superior o racional¹⁹⁸. Pero al trascender la identificación, propia de la Filosofía aristotélica, entre Intelecto y Dios (primer motor inmóvil)¹⁹⁹, el padre del Neoplatonismo sentó las bases para una revalorización de este orden cósmico. En resumidas cuentas, si el universo no es en sí mismo malvado, como tampoco lo es el Demiurgo en virtud de su relación de dependencia ontológica con el Uno, (resumiendo los planteamientos de Plot. 2.9) contiene, en cualquier caso, las razones seminales del mal.

El descenso del alma al cosmos implica, en virtud de encarnación en un cuerpo, el olvido de nuestro origen y, en consecuencia, de las formas²⁰⁰. La parte racional de nuestra alma puede llevarnos al reconocimiento de su naturaleza y, a través de esta, al conocimiento de las formas; pero la caída reviste al alma encarnada de cierta tendencia a la materia, representada por las pasiones. Tendencia que hacen del cosmos un “espejo de Dioniso”²⁰¹. Así se explica cómo Plotino pudo ser, a la vez, un defensor de la bondad y racionalidad inmanente al cosmos frente a los gnósticos y, a su vez, sentenció que el mal residía en la materia²⁰². En el esquema plotiniano, el mal no es un valor inherente al cosmos sino, más bien, el olvido por parte del ser humano de su naturaleza y, en consecuencia, el apego a las pasiones que dominan el cuerpo. Sin duda, una perspectiva así se encuentra ya, en cierto modo, en la filosofía de Platón²⁰³. Pero en la interpretación de los diálogos platónicos, Plotino llevó el problema de la relación entre el alma y el cosmos a un punto, por lo demás, prácticamente inusitado incluso en la Filosofía neopitagórica²⁰⁴.

¹⁹⁷ Plot. 5. 3. 4.

¹⁹⁸ Plot. 4. 1. 1. 11; 3. 4. 3. 24. En el descenso del alma al universo, parte de esta sigue conectada con el Alma del Mundo. El alma racional se corresponde con esta parte no caída del alma mientras que, en contraposición, el alma inferior y racional sería aquella parte de esta que ha caído al reino de la materia.

¹⁹⁹ Edwards 2006, 62 – 63.

²⁰⁰ Plot. 6. 4. 14. 17 – 33.

²⁰¹ Plot. 4. 3. 12.

²⁰² Plot. 1. 8. 14. Cf. 8. 3. 1 – 3.

²⁰³ Pl. *Plt.* 273d – e. *R.* 533d.

²⁰⁴ Edwards 2006, 29 – 35. Por ejemplo, en el caso de Numenio de Apamea, hasta dónde podemos saber, encontramos una identificación entre Intelecto y primer principio que, hasta cierto punto al menos, justificaría una actitud hacia el cosmos menos radical que la de Plotino. Cf. Edwards 2006, 65 – 68. La exposición lógica del Uno como principio más allá de la esencia sería, probablemente, el aspecto más

Cómo explicó, con gran lucidez, el filólogo clásico Werner Jaeger, el tema central que subyace al pensamiento griego es la *areté*²⁰⁵. Esto es palpable de forma clara en el caso de Plotino. Las profundas disquisiciones metafísicas del maestro platónico tienen un sentido ético:

Vivir allá, es vivir de veras; porque la vida presente, la vida sin Dios, es un rastro de vida y un remedo de aquella, mientras que la vida de allá es actividad, pero actividad de la inteligencia; y así, engendra dioses serenamente por el contacto con aquel, engendra belleza, engendra justicia, engendra virtud. Ésta es, en efecto, la prole que concibe el alma grávida de Dios. Y ése es su principio y su meta: su principio, porque proviene de ella, y su meta, porque el Bien está allá y, una vez llegada allá, vuelve a ser ella misma, esto es, vuelve a ser lo que era. Porque morar acá y entre las cosas de acá es caída y destierro y pérdida de alas²⁰⁶.

En última instancia, la filosofía de Plotino es una exhortación a la vida contemplativa que hunde sus raíces en la obra del propio Platón. Toda la obra de Plotino se encuentra atravesada por una ética determinada, según la cual la virtud, y en consecuencia la felicidad y la “buena vida”, es alcanzable a través de nuestra actuación según el aspecto más radical de nuestra naturaleza: la trascendencia intelectual del alma. Esta ética se resume, según los esquemas del propio Plotino, en que, a través de nuestra identificación con el Intelecto, en base al ejercicio de la contemplación, ascendemos en el orden ontológico de la realidad²⁰⁷. En esta ascensión, situamos nuestra alma en la cercanía al Uno y, por lo tanto, la hacemos propicia a su participación en la Belleza y el Bien²⁰⁸.

novedoso de la filosofía de Plotino y, casi con total seguridad, aquel que habrá de tener unas consecuencias más palpables en el pensamiento filosófico tardoantiguo.

²⁰⁵ Jaeger 1965a, 151 – 153. En relación con el tema que nos ocupa. Cf. Jaeger 1965b, 9 – 24. El modelo de la *Paideia* griega, centrada en el ejercicio de la virtud, encontraría una continuidad natural en el mundo romano. El final de esta ocurrió, tan solo, como consecuencia del triunfo del Cristianismo, sustituyendo el modelo de la “helenidad” como paradigma de cultura por el del “fiel”. Con todo, como bien señala Jaeger, esto no implica una destrucción del modelo clásico de la educación griega, sino que, más bien, en la *paideia* cristiana encontramos una mutación de este en virtud de largo proceso de encuentros y asimilaciones entre las tradiciones intelectuales griegas y la nueva fe.

²⁰⁶ Plot. 6. 9. 9. 16 – 24. (trad. Jesús Igal).

²⁰⁷ Plot. 6. 9. 3.

²⁰⁸ Plot. 1. 6. 9.

Aunque las prescripciones concretas y prácticas no son comunes en las *Enéadas*, podemos suponer que Plotino hubo de exhortar a sus alumnos a que ejercitaran patrones de comportamiento concretos en la búsqueda de la unión con el Uno²⁰⁹. Según nos narra Porfirio, Plotino se abstenía completamente del consumo de carne²¹⁰; de esta forma, la exhortación a Firmo Castricio para que vuelva a asumir una dieta vegetariana, a lo largo del *de Abstinencia*²¹¹, debe entenderse como una exhortación, también, a la práctica de la vida filosófica que lleva a la contemplación y unión con el Uno. En definitiva, el pensamiento de Plotino muestra ya el germen de una ética con fines soteriológicos, pero esta encontraría una materialización concreta en el sistema de Porfirio.

4. 3- Un modelo de salvación universal

Es interesante señalar los puntos de contacto entre el ejemplo de Plotino y las ideas de Porfirio. En el *de Abstinencia*, el alumno de Plotino parece mostrar un rechazo a la institución del sacrificio cruento²¹², como consecuencia general al rechazo del consumo de carne. A lo largo del segundo libro de la obra, esta práctica se explica como una “impiedad” surgida de las necesidades de los antiguos y notablemente posterior al sacrificio de primicias y ofrendas vegetales²¹³. Además, este sacrificio solo se hace en honor de los “dioses visibles” que poseen “alma” y “cuerpo” estando, por su parte, el Alma del Mundo y el primer Dios/ Uno fuera del alcance de estos sacrificios²¹⁴, en virtud de su trascendencia. Porfirio no solo enfatiza la mayor importancia del ánimo puro y la piedad sencilla frente a los sacrificios opulentos²¹⁵ sino que afirma, radicalmente, que la mejor manera de honrar a Dios es asemejar nuestro intelecto al suyo²¹⁶.

²⁰⁹ Porph. *Plot.* 23. 13 -16. La unión mística con Dios estaba, sin duda, en el horizonte de miras de los neoplatónicos. El propio Porfirio afirma haber experimentado, en una ocasión, esta unión. Afirma, en las mismas líneas, que Plotino la experimentó en cuatro ocasiones durante el tiempo que compartieron juntos. Cf. Iambl. *Myst.* 5. 22. 1 – 6. En su apología de la teurgia, Jámblico afirma que la meta última del “arte hierático” no es otra que la unión con el Uno. Pero afirma, también, que si esta ocurre es siempre tarde en la vida, enfatizando el estricto régimen necesario para ello.

²¹⁰ Porph. *Plot.* 1. 2. 5 – 7.

²¹¹ Porph. *Abst.* 1. 1 -2.

²¹² Porph. *Abst.* 2. 24. 1 – 3.

²¹³ Porph. *Abst.* 2. 8 – 9.

²¹⁴ Porph. *Abst.* 2. 37. El sacrificio de alimentos de origen animal, según *Abst.* 2. 36. 5 – 6. Solo es recibido por los demonios.

²¹⁵ Porph. *Marc.* 14. 19 – 24; 19. 7 – 19.

²¹⁶ Porph. *Marc.* 16. 1 – 7. Siendo esta cercanía, además, la forma perfecta de virtud.

Esta actitud, en principio, parece contradictoria con la aparente aprobación hacia los cultos tradicionales que, según hemos señalado anteriormente, muestra Porfirio tanto en el *Adversus Christianos* como en el *de Philosophia ex Oraculis*; aprobación aneja, además, a una explicación racionalista de dichas tradiciones. Esta postura se sugiere en *ad Marcellam*, cuando Porfirio indica a su esposa que “el principal fruto de la devoción es honrar a Dios según las leyes de nuestro país”²¹⁷. A pesar de lo dicho en el anterior párrafo, esta idea encuentra cierta representación en el *de Abstinentia* donde, después de explicar el carácter innecesario del sacrificio animal, el discípulo de Plotino afirma que no pretende cambiar las leyes de los pueblos, dado que no pretende hablar de política, y, por lo tanto, que se han de realizar los sacrificios según las leyes de las ciudades²¹⁸. Bien es cierto que, posteriormente, Porfirio insiste, de nuevo, en la pureza y en la abstinencia como forma de agradar al Uno²¹⁹. En cualquier caso, no hay que olvidar que la exposición de Porfirio está dirigida a un público muy concreto y selecto:

No proporcionaré una recomendación para cualquier existencia humana, pues no va destinada a los que ejercen oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni a los marineros, ni a los oradores, ni tampoco a los que se dedican a actividades lucrativas, sino a la persona que ha reflexionado quién es, de dónde ha venido y a dónde debe encaminar sus pasos...

A este hombre, que de una sola vez ha intuido la insulsez de nuestro devenir en este mundo y de la morada que habitamos; que ha percibido su condición natural de vigilia y ha averiguado la somnolencia del lugar en que reside; a este hombre, pues, dirigimos nuestras palabras²²⁰.

La abstinencia de alimentos de origen animal atañe solo al filósofo o, de forma más general, al que esté en disposición de llevar una vida filosófica²²¹. A comienzos del libro II del *de Abstinentia*, Porfirio se expresa de una forma más concisa:

²¹⁷ Porph. *Marc.* 18. 1 -3. (trad. Agustín López y María Tabuyo).

²¹⁸ Porph. *Abst.* 33. 1 -2.

²¹⁹ Porph. *Abst.* 2. 49. 1 -2.

²²⁰ Porph. *Abst.* 1. 27. 1 y 28. 1 – 2. (trad. Miguel Periago Lorente).

²²¹ Porph. *Plot.* 7. 30 – 47. Consideramos que las decisiones de Rogaciano en este pasaje deben entenderse en función del modelo de vida filosófica que, siguiendo a su maestro, defiende Porfirio.

La abstinencia de los seres animados, como en el libro primero dije, no está recomendada sin más a todo el mundo, sino a los filósofos y, entre éstos, especialmente a los que cifraron su felicidad en la divinidad y en su imitación²²².

Es necesario, a la luz de estas ideas, matizar la actitud de Porfirio sobre la institución del sacrificio cruento. Es evidente que nuestro autor sigue a Plotino al delimitar la contemplación y unión con el Uno como meta última de la vida filosófica y, en consecuencia, como forma más perfecta de salvación. Pero para Porfirio este tipo de vida no es posible para cualquiera. Esta jerarquización de las prácticas religiosas y soteriológicas tiene su máxima expresión en un pasaje del último libro del *de Abstinencia*. Después de exponer los ejemplos de los sacerdotes egipcios, de los esenios, los magos persas y los samaneos indios como modelos de virtud y vida ascética, nos dice.

Empero, a los que plantean esta pregunta, “¿qué pasará, si todo el mundo imita a tales personas?” Hay que responderles con aquellas palabras de Pitágoras: “si todo el mundo fuera rey, la vida, dice, tendría dificultades en cumplir su cometido, más, por supuesto, no hay que eludir la realeza”. Y si todos fueran honrados, no habría que encontrar un sistema de convivencia que guardara una trayectoria en consonancia con la honradez²²³.

Esto es totalmente coherente con el pensamiento de Plotino quien, siguiendo probablemente a Platón, sostuvo una cesura entre la naturaleza virtuosa de unos pocos hombres sabios y el resto del vulgo²²⁴ al sentenciar, por ejemplo, que “las ciudades bien gobernadas no son las que están compuestas por hombres iguales”²²⁵. No hay que dudar, a la vista de las ideas que permean toda la obra de Porfirio, la noticia de San Agustín según la cual se enfrascó en la búsqueda de una *via universalis animae liberandae*²²⁶. Simplemente, en su búsqueda de un sistema soteriológico, el neoplatónico parte de un *datum* incuestionable: diferentes personas tienen diferentes tendencias a la práctica de la virtud. Este punto de partida, que no deja de ser una proyección de los ideales

²²² Porph. *Abst.* 2. 3. 1. (trad. Miguel Periago Lorente).

²²³ Porph. *Abst.* 4. 18. 35 – 43. (Trad. Miguel Periago Lorente).

²²⁴ Ramos Jurado 2005, 429 – 430.

²²⁵ Plot. 3. 2. 11. 13 – 15. (trad. Enrique Ángel Ramos Jurado). Y sigue “Ocurre como si se censurara un drama porque todos sus personajes no son héroes, sino que uno es criado, otro un hombre rudo y mal hablado; si se suprimen los papeles inferiores pierde su belleza, pues sólo está completo con ellos”.

²²⁶ Ver nota 149.

aristocráticos y desiguales de su época²²⁷, implica, en el pensamiento de Porfirio que, como la virtud atañe a todos:

O hay que imitar a los sacerdotes o hay que obedecer a todos los legisladores. En cualquier de ambos casos, la persona justa y piadosa debe abstenerse de todos los animales²²⁸.

Esta forma jerarquizada de entender la piedad encuentra una expresión clara en un pasaje del *de Antro Nympharum*. En este, Porfirio señala, sobre el culto a los dioses que gobiernan la materia, que primero hay que ofrecerles sacrificios y apaciguarlos, posteriormente hay que purificarse para dominar las pasiones propias para, finalmente, trascender la necesidad del culto a estos²²⁹. En *ad Marcellam*, Porfirio recuerda también, a su esposa, que hay tres leyes distintas, la ley política, la ley natural y la ley divina²³⁰. Por último, en un aforismo, Porfirio señala que las cuatro virtudes platónicas pueden expresarse en cuatro grados distintos, como virtudes políticas, catárticas, intelectuales y paradigmáticas²³¹.

A través de este tipo de pasajes, Michael Simmons ha querido ver la configuración de un sistema soteriológico basado en tres caminos: uno para la gente común, basada en el culto cívico y en prácticas teúrgicas, otro para el filósofo en ciernes, basado en la adopción de una ética ascética y ejercicios intelectuales, y un último camino dirigido al filósofo experto, basado en la contemplación del Uno y la búsqueda de la unión con él²³². En este esquema, la ley política es aquella destinada a las masas y su buen cumplimiento redundará en el ejercicio de las virtudes políticas. Siguiendo otro aforismo de Porfirio²³³ y una noticia de Agustín²³⁴, parece que el filósofo de Tiro atribuía a la teurgia la capacidad de purificar el alma inferior y de ofrecer cierta salvación a aquellos incapaces de obtener

²²⁷ Veyne (ed.) 1991, 237 – 242.

²²⁸ Porph. *Abst.* 4. 18. 74 – 78. (trad. Miguel Periago Lorente).

²²⁹ Porph. *Antr.* 80. 16 – 81. 2.

²³⁰ Porph. *Marc.* 25. Cf. *Abst.* 2. 33. 1 -2.

²³¹ Porph. *Sent.* 32.

²³² Simmons 2015, 24 – 31.

²³³ Porph. *Sent.* 27.

²³⁴ Aug. *Ciu.* 10. 27. “Basta con tu declaración de que la purificación teúrgica no puede limpiar el alma intelectual, esto es, nuestra mente; y de la misma espiritual, es decir, la parte de nuestra alma inferior a la inteligencia, que afirmas puede purificarse por el arte, confiesas, sin embargo, que por este arte no puede llegar a ser inmortal y eterna”. (trad. Santos Santamarta del Río).

la perfección filosófica; así, la teurgia tendría cierto papel en el sistema soteriológico de Porfirio como forma de purificar el alma de su apego a las pasiones para los que no sigan el camino de la Filosofía. A este grupo correspondería perseverar en la observancia del culto tradicional a los dioses sin aspirar a adorar al Uno.

Se podría recurrir a la *epistula ad Anebo* como crítica a este papel positivo de la teurgia, pero, en clave de lo ya dicho, consideramos que hay que matizar la datación e intención de esta. Mark Edwards considera que pudo ser una obra con fines polemistas y educativos, dirigida a la confección de respuestas por parte de los alumnos de Porfirio²³⁵. Simmons considera, por su parte, que la carta se trata de una obra de juventud que denota un primer interés, profundamente inquisitivo, por la búsqueda de una *via salutis*²³⁶.

Al filósofo novicio le correspondería la práctica de un modelo ascético de vida, basado en la abstinencia del consumo de seres animados, la continencia sexual²³⁷ y, de forma más genérica, el ejercicio de la razón a través del control de las pasiones²³⁸. Según esta ética, el filósofo novicio comprende la ley de la naturaleza y ejerce una purificación de sus pasiones dirigida al conocimiento y cumplimiento de la ley divina²³⁹. Por último, el filósofo adulto se regiría según la ley divina, encarnando, a través de su ejercicio de la vida contemplativa, las virtudes intelectivas y paradigmáticas y trascendiendo, definitivamente, la necesidad del culto cívico.

Delimitar de una forma tan marcada la teoría de la salvación en Porfirio conlleva ciertos problemas. La postura de Simmons nos resulta muy sugerente, pero, dado el carácter fragmentario de la obra de Porfirio y la parquedad de los testimonios que conservamos, solo puede constituir una hipótesis. Con todo, en su propuesta aporta claves centrales para certificar, definitivamente, el importante papel que toma la soteriología como subtexto de todo el pensamiento del neoplatónico tirio. Que Porfirio delimitara claramente un sistema de salvación es algo que no podemos saber, pero sí que Bidez no se equivocaba al señalar la importancia de la *salut individuel* como eje central en su obra.

²³⁵ Edwards 2006, 133.

²³⁶ Simmons 2015, 25.

²³⁷ Porph. *Abst.* 4. 20.

²³⁸ Porph. *Marc.* 27 – 28.

²³⁹ Porph. *Marc.* 27. Esta parte de la carta es especialmente explícita a este respecto.

Explicar el significado de la salvación escatológica en Porfirio excede el ámbito de este trabajo. Si lo que conocemos sobre su soteriología se reduce a un armazón general, contenido en fragmentos y testimonios muy dispersos, lo que sabemos sobre el fin práctico de la misma es mucho más parco aún. En cualquier caso, aportaremos unas indicaciones al respecto.

Al final de la *Vita Plotini*, Porfirio cita un oráculo de Apolo que explica el destino de Plotino tras su muerte. En dicho oráculo, Apolo señala que el maestro neoplatónico soltó “las amarras de la humana necesidad” y se encuentra en la asamblea de los démones con individuos como Minos, Radamantis, Éaco y los propios Platón y Pitágoras²⁴⁰. Esta posibilidad es afín con la apoteosis de Cristo que, como hemos visto, certifica Porfirio en relación con un oráculo de Hécate recogido en el *de Philosophia ex Oraculis*²⁴¹. Cabe pensar, dados estos testimonios, que Porfirio consideró la apoteosis como una posibilidad, consecuente a una vida de piedad y virtud.

Igualmente, estas ideas parecen estar en conexión con las ideas de Porfirio sobre el demon personal. Hay que recordar que, según nos transmite nuestro filósofo, Plotino recibió en un Iseo la revelación de que su demon tutelar era un dios²⁴². Como consecuencia de esta experiencia, según las palabras de Porfirio, Plotino escribió un tratado sobre el demon personal. En este encontramos la siguiente afirmación:

- ¿Quién es, pues, el virtuoso? – Pues el que actúa con la parte mejor. En realidad, no sería virtuoso si tuviera al demon como consocio de su actividad, porque la que actúa en el virtuoso es la inteligencia. Así pues, o el mismo es un demon o está al nivel de un demon y su demon es Dios²⁴³.

Hay que indicar que, en el oráculo de Apolo sobre el destino de Plotino, Porfirio enfatiza el estado demónico al que ha ascendido su maestro. En nuestra opinión el texto es

²⁴⁰ Porph. *Plot.* 22.

²⁴¹ Eus. *PE.* 5. 1. 9 – 13 = Porph. *Chr.* 80.

²⁴² Porph. *Plot.* 10. 14 -28.

²⁴³ Plot. 3. 6. 1 -5.

ambiguo a la hora concretar si el virtuoso hace que su demon sea un dios al ascender el mismo a un estado demoníaco o, más bien, que los que reciben durante la génesis de las almas un dios por demon poseen una destacable tendencia natural a la virtud; en cualquier caso, Plotino considera que la virtud se adquiere al trascender las inclinaciones que recibimos del demon que se nos asigna en los momentos previos a la reencarnación del alma²⁴⁴. Estas precisiones se insertan, además, en un excursus escatológico sobre la relación entre la virtud y la encarnación del alma. Explica Plotino que los que viven según las pasiones se reencarnarán en animales o incluso plantas²⁴⁵ y posteriormente que:

El que posea la virtud cívica será hombre; mas el que participe menos en la virtud cívica, será animal comunitario: abeja o algún otro por el estilo. – Entonces, ¿quién será demon? – El mismo que aquí. – ¿Y quién será dios? – Pues el mismo que aquí. Porque el demon o el dios de cada cual es el que “conduce” allá a la parte que estuvo activa, pues ésta es también la que mandaba aquí²⁴⁶

A través de estas indicaciones de Plotino, sobre la relación entre virtud y el destino escatológico del alma, podemos indicar que las virtudes cívicas tienen ya cierta función soteriológica en el maestro neoplatónico²⁴⁷. Pero estas, como mucho, aseguran que el alma no se degrade en futuras encarnaciones y hace solo de prolegómeno a la asimilación con Dios que al alcanza el filósofo²⁴⁸. Este último testimonio parece señalar que, en efecto, Plotino sí pudo llegar a considerar que, a través de la unión con el Uno, el demon personal se torna un dios y, tras la muerte, este guía el alma hacia las regiones donde habitan los dioses.

Es difícil saber cuáles fueron las ideas concretas de Porfirio sobre la relación entre la virtud y la salvación y el destino del alma tras la muerte. Pero dada la afinidad entre los testimonios de Porfirio y los postulados de Plotino, cabe señalar que, con gran seguridad, maestro y alumno compartieron unas ideas clave sobre la virtud y su relación

²⁴⁴ Plot. 3. 5. 12 -29. En una exégesis del mito de Er, Plotino explica que este demon se adquiere por decisión del alma antes de su siguiente génesis. Pero insiste en que esta decisión previa no implica un destino absolutamente determinado para la siguiente encarnación del alma sino que, más bien, imprime una serie de inclinaciones ante las que se pone en juego la virtud como medio de escapar a la *heimármene*.

²⁴⁵ Plot. 3. 2. 11 – 27.

²⁴⁶ Plot. 3. 2. 28 – 3. 4. (trad. Jesús Igal).

²⁴⁷ Ramos Jurado 2005, 427 – 429. Aunque evidentemente las virtudes intelectuales superan, en su proyección escatológica, a las cívicas.

²⁴⁸ Ramos Jurado 1985, 100.

con la salvación del alma. Estas, además, parecen indicar que, a través de la asimilación del filósofo virtuoso con el Uno, el ejercicio de las virtudes intelectuales y paradigmáticas aseguran la apoteosis del individuo y, probablemente, su salida definitiva del ciclo de metempsicosis. No podemos afirmar esto con total seguridad, pero esperamos que estas indicaciones sean útiles para indagaciones ulteriores sobre la proyección escatológica de la teoría de la salvación de Porfirio.

5- Conclusión: límites del universalismo platónico:

La postura de Porfirio sobre la salvación del alma, heredada en gran parte de Plotino, ofrece claves interesantes para una teoría de la salvación con tendencias universalistas. En su mundo, una pléyade de tradiciones culturales distintas, formas de cultos y divinidades de orígenes dispares conformaban, aglutinadas bajo el modelo del culto imperial, las claves de la religión del Imperio Romano tardío, vasto y diverso. En este ambiente, en el que todos los habitantes del Imperio eran romanos pero, más allá del culto imperial, conservaban en diverso grado de asimilación y sincretismo, tradiciones religiosas prerromanas o seguían cultos de nuevo cuño, es comprensible que, como vimos, Franz Cumont sentenciara que el paganismo tardío carecía de cohesión metafísica²⁴⁹. Habría que responder a los apuntes de Cumont que, en un contexto politeísta, en el que la pertenencia a una comunidad religiosa se fundamenta en la práctica del ritual en lugar de en un conjunto de creencias, dicha diversidad no es problemática. Como ya hemos indicado, el desarrollo del culto imperial, desde Decio al menos²⁵⁰, trasladó el marco de la autoridad religiosa de las ciudades, o de la propia ciudad de Roma, al Imperio Romano²⁵¹.

En cierto sentido, este desarrollo es consecuencia de las tendencias cosmopolitas del período que se abre, en parte, con la promulgación de la *Constitutio Antoniniana*. Por supuesto, este proceso es la culminación de tendencias anteriores, hacia la formulación de prácticas religiosas marcadas por el universalismo religioso, inherentes, en parte, a la configuración de un vasto “Estado-Mundo” como el que pretendía ser el Imperio

²⁴⁹ Cumont 1987, 172.

²⁵⁰ Rives 1999, 153 – 154.

²⁵¹ Simmons 2015, 211.

Romano²⁵². La unificación política del mediterráneo, en definitiva, llevó al extremo las consecuencias de los profundos encuentros culturales que, ya de por sí, experimentó a lo largo de la antigüedad, favoreciendo la construcción de discursos capaces de integrar esta diversidad en claves universalistas. Como ya hemos expresado, estas condiciones permitieron la gran difusión e impacto que tuvieron los cultos místicos a lo largo del Imperio, aportando las bases culturales apropiadas para el desarrollo del cristianismo y, a partir del siglo III, del maniqueísmo.

Werner Jaeger explicaba que ya en la filosofía presocrática, en casos como el de Jenófanes, se aprecia, a través de una aproximación teológica a la religión, cierto universalismo²⁵³. Porfirio es un heredero tardío de esta tendencia universalista de la reflexión filosófica sobre la piedad. A través de su recepción de la filosofía neopitagórica, Porfirio desarrolló un armazón teórico capaz de explicar racionalmente el culto a los dioses y, en base a esta explicación, ofrecer un sistema de salvación escatológica. La tendencia a la *otherworldliness* del siglo III queda satisfecha a través de un modelo que ofrecía las claves para una salvación modesta para las masas, aunque esta consistiera, como hemos visto, en evitar la reencarnación en animales y plantas y así mantener el estatus de ser humano en vidas posteriores, aportando, a la vez, una vía clara para el desarrollo de lo que hay de divino en nosotros, nuestra alma superior o intelectual. El platonismo se convierte así en una herramienta para integrar el problema de la salvación del alma en un modelo explicativo que integra, a la vez, el culto oficial y, en general, otros cultos locales o místicos con las inquietudes escatológicas propias de la época.

Que la postura de Porfirio ofrecía un modelo integrador para con la diversidad religiosa se aprecia, por ejemplo, con su tendencia a ejemplificar la virtud con ejemplos diversos de tradiciones del propio Imperio Romano o de más allá de sus límites: griegos, romanos, egipcios, judíos, caldeos, indios y persas se encuentran entre los ejemplos de nuestro filósofo para desarrollar su teoría de la salvación. En esta línea, ya hemos apuntado que el *De Philosophia ex Oraculis*, por ejemplo, ofrece una justificación racionalista de la religión tradicional a través de la interpretación de numerosos

²⁵² Simmons 2015, 200 – 208.

²⁵³ Jaeger 1952, 15 – 16.

oráculos²⁵⁴, ofreciendo un punto de unión entre las diversas creencias del Imperio y la piedad filosófica²⁵⁵.

De nuevo, resulta interesante el oráculo de Hécate, con su correspondiente interpretación, que nos trasmite Agustín de Hipona²⁵⁶. Los cristianos, en este oráculo, resultan odiosos a los dioses porque abandonan los cultos tradicionales para adorar al alma de Jesús, pero, a la vez, el oráculo y, en consecuencia, Porfirio reivindican la piedad y sabiduría de Cristo. En definitiva, el neoplatónico reivindica y asimila lo que hay de “griego” en la figura de Jesús²⁵⁷. En esta clave, en la *interpretatio graeca*, reside el fundamento de la integración cultural en el pensamiento de Porfirio²⁵⁸. Este hecho se ejemplifica de forma clara y precisa en la *Vida Pitagórica*. El Pitágoras de Porfirio aprende las artes del sacrificio entre los egipcios²⁵⁹ y cuenta, entre otros maestros, a los fenicios²⁶⁰, los hebreos²⁶¹, los árabes²⁶² y el caldeo Zaratas²⁶³ (Zoroastro²⁶⁴). Porfirio sugiere en su *Vida Pitagórica*, según Mark Edwards, que no es que haya numerosas puertas hacia la vida filosófica, sino que, más bien, la Filosofía se yergue sobre tantas tradiciones diversas que no puede ser enseñada por los que solo conocen una de ellas²⁶⁵.

La producción filosófica de Porfirio muestra una actitud interesante ante la evolución espiritual de su época y la propia diversidad cultural del Imperio. Esta culminó, además, en el gobierno de los tetrarcas²⁶⁶, con su intento de radicar el nuevo reinado en un importante proyecto religioso que, en última instancia, se cristalizó en la persecución a los maniqueos²⁶⁷ y, poco después, a los cristianos²⁶⁸. Aunque parece plausible, como hemos señalado, que Porfirio tomara parte, de alguna forma, en las políticas religiosas de los tetrarcas no podemos asegurarlo. En cualquier caso, estas políticas, que hundan sus

²⁵⁴ Wilken 1975, 133.

²⁵⁵ Wilken 2003, 150.

²⁵⁶ Aug. *Ciu.* 19. 32. 2 = Porph. 346F.

²⁵⁷ Wilken 1975, 122.

²⁵⁸ Johnson 2013, 183 – 185.

²⁵⁹ Porph. *VP.* 21. 8.

²⁶⁰ Porph. *VP.* 20. 2

²⁶¹ Porph. *VP.* 22. 22.

²⁶² Porph. *VP.* 23. 7.

²⁶³ Porph. *VP.* 23. 8.

²⁶⁴ Edwards 2006, 89.

²⁶⁵ Edwards 2006, 90.

²⁶⁶ Cameron 1993, 43 – 46.

²⁶⁷ Simmons 2015, 191.

²⁶⁸ Simmons 2015, 193 – 194. Especialmente interesante en relación con las reformas religiosas de los tetrarcas.

raíces en el desarrollo del culto imperial desde la promulgación de la *Constitutio Antoniniana*, y las ideas del filósofo neoplatónico muestran una afinidad compartida hacia las inquietudes y problemas del momento. Pero cabe preguntarse por el destino de las ideas de Porfirio.

Aunque los últimos años de Porfirio estuvieran marcados por una implicación práctica del gobierno en la conservación de la religión tradicional de los romanos, ni el proyecto del filósofo ni el de los tetrarcas terminaría por arraigarse en la sociedad. Con el progresivo colapso de la Tetrarquía y el paulatino ascenso de Constantino al poder imperial absoluto, durante el lapso que transcurre entre los años 312 y 324, el cristianismo pasó de ser una religión tolerada a convertirse en el marco a partir del cual se toleraba el paganismo²⁶⁹. Porfirio demostró su ingenio al aportar una teología capaz de integrar, teóricamente, la diversidad religiosa del Imperio en un solo modelo de salvación. Pero el tránsito del siglo III al siglo IV implicó, a gran escala, la sustitución de una forma de entender la religión de los romanos como una ortopraxia, bajo la que había manga ancha para la libertad de creencia, frente a una ortodoxia²⁷⁰.

La enorme expansión que conoció el cristianismo durante el siglo III, impuso unas nuevas reglas para el juego. A principios del siglo IV elementos como la fe, la renuncia y el exclusivismo religioso se habían convertido en las nuevas claves de la experiencia religiosa²⁷¹. El ascenso de Constantino al poder imperial absoluto, tras la victoria sobre Licinio, tuvo como consecuencia última la vertebración de una nueva política religiosa, basada en el patronazgo y la dotación de privilegios al clero cristiano, a través de estas claves propias del cristianismo²⁷².

²⁶⁹ Veyne 2007, 18.

²⁷⁰ Veyne 2007, 57 – 59. Herrero de Jáuregui 2018, 403 – 410. El modelo tradicional de la religión romana imponía, a grandes rasgos, un control de la práctica cultural, como consecuencia de su carácter eminentemente cívico. Desde muy pronto, padres de la iglesia como Tertuliano confeccionaron las claves discursivas que, en última instancia, desplazaron el control político del culto al control de las creencias. Cf. *Lact. De. Mort. Pers.* 48. 2 – 4.

²⁷¹ Herrero de Jáuregui 2005, 72 – 73 y 84.

²⁷² Herrero de Jáuregui 2018, 412 – 413. El edicto de Milán aportó, teóricamente al menos, un marco de libertad de culto y credo para los habitantes del Imperio. Pero la proyección religiosa del reinado de Constantino cristalizó, a través del concilio de Nicea, un modelo de relación entre el emperador y la religión basada en la condición de este último como sancionador del credo y ejecutor de un orden coercitivo contra la “heterodoxia”.

El *Homo Optans*, como lo denomina Miguel Herrero de Jáuregui, era un modelo antropológico que, en cierta forma, ya existía en el ámbito de la Filosofía, donde se infería por primera vez la “conversión” como una posibilidad²⁷³. Pero, como hemos visto, en la Antigüedad Tardía la renuncia del filósofo, en el caso de Porfirio al menos, no es una renuncia proyectada hacia el cambio de la sociedad sino, más bien, hacia una salvación individual que presupone las claves de su contexto político como algo incuestionado, aparentemente al menos²⁷⁴. El filósofo neoplatónico podía proponer, para alcanzar el grado más excelso de salvación, la renuncia a la sociedad e, igualmente, codearse con la aristocracia de Roma e incluso con la propia familia imperial²⁷⁵.

El ascenso del cristianismo, por otra parte, y como señala Peter Brown, no puede entenderse al margen de sus condiciones sociales²⁷⁶. Aunque actualmente se duda si la crisis del siglo III fue tal²⁷⁷, queda claro que, ante las exigencias militares, las plagas y la inestabilidad política, se radicalizaron una serie de cambios sociales que empezaron a tener lugar durante la época de los Severos. Entre estos, el fin del evergetismo clásico cumple un papel fundamental para explicar los cambios religiosos de la época. Los cultos tradicionales, basados fundamentalmente en las fiestas religiosas y en el sacrificio cruento, requerían del patronazgo de los locales para poder conservarse. A lo largo del siglo III, estos abandonaron en gran medida el antiguo ideal cívico del evergetismo para proyectar su riqueza en el desarrollo de un modelo de vida basado, notablemente, en la privacidad, dedicándola, en definitiva, a la construcción de las grandes *villae* de la época en detrimento, como puede constarse a nivel epigráfico, de la conservación de los cultos públicos tradicionales²⁷⁸. En este sentido, las jerarquías cristianas asimilaron, en gran medida, las funciones sociales de los rangos curiales y proyectaron a gran escala sus ideales de sociedad y salvación²⁷⁹.

La renuncia para los cristianos era, así y ante todo, la renuncia del cuerpo proyectada a la advenimiento de una sociedad nueva²⁸⁰. Porfirio podía mantener estrechas

²⁷³ Herrero de Jáuregui 2005, 74.

²⁷⁴ Brown 1998, 255.

²⁷⁵ Ramos Jurado 1985, 97 – 98.

²⁷⁶ Brown 1971, 60.

²⁷⁷ Cameron 1993, 10 – 11.

²⁷⁸ Brown 1971, 66 – 67.

²⁷⁹ Brown 1971, 64 – 65.

²⁸⁰ Brown 1998, 256 – 258. “El proceso de la salvación en función del regreso, lento pero seguro, de la especie humana al estado de Adán”.

relaciones personales e intelectuales con senadores como Marcelo Oroncio, Sabinilo o Rogaciano en el círculo de Plotino²⁸¹, quizás incluso con el propio Diocleciano, y a la vez proponer que el filósofo debe seguir un modelo de vida ascética que, en base a la continencia sexual y la abstinencia de alimentos cárnicos, asegure el camino a una salvación escatológica superior; y también podía, simultáneamente, justificar la importancia de los cultos tradicionales y la claves de la sociedad para la masas, justificando incluso que, a través de este orden, estas puedan adquirir cierto tipo de salvación. Pero, en definitiva, este modelo, por muy ingenioso que fuera, se fundamentaba en unas claves elitistas y en un tradicionalismo en descomposición.

Al final, condicionando la salvación a la perseverancia en un credo de fe²⁸², los cristianos produjeron un discurso que se adaptaba mejor a las condiciones de la Antigüedad Tardía²⁸³. La salvación en Porfirio estaba sometida a la renuncia la sociedad. Pero esta sociedad, con sus complejos y elitistas entramados administrativos y políticos, resultaba absolutamente ajena y distante a la mayor parte de los habitantes del Imperio. Mientras, el cristianismo no solo privó a las aspiraciones soteriológicas de toda jerarquización, excluyendo quizás el caso de algunos grupos gnósticos, sino que proyectó la renuncia hacia el espacio político por antonomasia, al cuerpo. A través de la renuncia del cuerpo, configuraron las bases discursivas para la construcción, en la tierra, de un orden de salvación prescrito para todos los individuos. Los siguientes intentos de los paganos por restablecer el orden tradicional hubieron de asimilar las propias claves ideológicas del cristianismo²⁸⁴ y, con todo, no pudieron revertir los importantes cambios que introdujo la nueva religión en la sociedad romana²⁸⁵.

²⁸¹ Porph. *Plot.* 7. 30 – 33.

²⁸² Hopkins 2000, 81 – 82.

²⁸³ Simmons 2015, 226.

²⁸⁴ Herrero de Jáuregui 2005, 77 – 78.

²⁸⁵ Teja, 1999, 69 – 71.

-Bibliografía:

- Alföldy, G. (1996). *Historia Social de Roma*. Madrid: Alianza.
- Beatrice, P. F. (1993). Antistes Philosophiae: Ein Christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz. *Augustinianum* (33). 31 – 47.
- Benoit, P. (1978). Le “Contra Christianos” de Porphyre: où est la collecte des fragments?
Benoit, A. et al (eds.). *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde Antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*. 261 – 265. Paris: de Boccard.
- Bidez, J. (1913). *Vie de Porphyre*. Gand: Van Goethem.
- Blázquez, J. M. (1998). *Intelectuales, Ascetas y Demonios al Final de la Antigüedad*. Madrid: Cátedra.
- Brown, P. (1971). *The World of Late Antiquity*. London: Thames and Hudson.
- (1998). *El Cuerpo y la Sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik.
- Burkert, W. (2007). *Religión Griega Arcaica y Clásica*. Madrid: Abada.
- (2018). *Cultos Mistéricos Antiguos*. Madrid: Trotta.
- Dodds, E. R. (1947). Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism. *JRS* (37). 55 – 69.
- (1975). *Paganos y Cristianos en una Época de Angustia*. Madrid: Cristiandad.
- Cameron, A. (1993). *The Later Roman Empire (AD 284 – 430)*. London: Fontana Press.
- (2002). Ascetic Closure and the end of Antiquity. Wimbush, V. L y Valantais, R (eds.). *Asceticism*. 147 – 161. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, H. (1959). *The Sentences of Sextus. A Contribution to the history of Early Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Croke, B. (1983). Porphyry’s Anti-Christian Chronology. *JThS* (34). 168 – 185.
- Cumont, F. (1987). *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid: Akal.
- Edwards, M. (1990). Porphyry and the Intelligible triad. *JHS* (110) 14 – 25.
- (2006). *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*. London: Duckworth.
- (2007). Porphyry and the Christians. *BICS* (98. Supplement). 111 – 126.

De Blois, L. (1994). Traditional Virtus and new Spiritual Qualities in Third Century Views of Empire, Emperorhip and Practical Politics. *Mnemosyne* (47). 166 – 177.

Den Boer, W. (1974). A Pagan Historian and his Enemies: Porphyry against the Christians. *CP* (69). 198 – 208.

Herrero de Jáuregui, M. (2005). La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. (10). 63 – 84.

(2018). “Coerción política y libertad religiosa: Cuatro modelos desde el siglo IV”. De Paz Américo. P y Sanz Extremeño. I (eds.), *Eulogía: Estudios sobre cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá*, Madrid: Escolar y Mayo. 403-416

Hadot, P. (1966). La Metaphysique de Porphyre. *Entretiens Hardt* (12). 125 – 157.

Hopkins, K. (1998). Christian Number and its Implications. *JEChS* (6). 185 – 226.

(2000). *A World Full of Gods: the Strange Triumph of Christianity*. New York: Free Press.

Jaeger, W. (1952. Reimp 1977). *La Teología de los primeros Filósofos Griegos*. Madrid: FCE.

(1965a. Reimp 1988). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid: FCE.

(1965b. Reimp 1985). *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México D.F: FCE.

Johnson, A, P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press

Lozano, F. (2011). The Creation of Imperial Gods: Not Only Imposition Versus Spontaneity. Iossif, P, P. et al (eds.). *More tan Men, Less tan Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the international colloquium organized by the belgian school at Athens (November 1 – 2, 2007)*. 475 – 520. Leuven: Peeters.

(2018). El Imperio romano frente a los primeros cristianos: formulas rituales para la identificación de la alteridad. *Estudios Bíblicos* (76). 85-113.

MacMullen, R. (1981). *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.

- Momigliano, A. (1999). *La sabiduría de los barbaros. Los límites de la helenización*. Madrid: FCE.
- Montero, S. (1988). Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento. *Gerion* (6). 69 – 84.
- (1997). Porfirio e il Sacrificio Divinatorio. Briquel, D y Guittard, C (eds.). *Des Sévères à Constantin. Les Auteurs du III Siècle et l'Étrusca Disciplina*. 81 – 93. Paris: École Normale Supérieure.
- Nock, A. D. (1933). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- Piñero, A et al (eds.) (2018). *Textos Gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Ramos Jurado, E, A. (1985). El filósofo ante la política según Plotino. *Helmántica* (36). 95 – 106.
- (2005). La Teoría Política en el Neoplatonismo. *Habis*. 423 – 442.
- Ramos Jurado, E, A. et al (eds.) (2006). *Porfirio de Tiro contra los Cristianos*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Rives, J. B. (1999). The decree of Decius and the Religion of the Empire. *JRS* (89). 135 – 154.
- (2007). *Religion in the Roman Empire*. Hoboken: Blackwell Publishing.
- Simmons, M. B. (2009). Porphyry's Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius' Response. *HThR* (102). 169 – 192.
- (2015). *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. (1993). *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft.
- Teja, R. (1977). Honestiores y Humiliores en el Bajo Imperio: Hacia la Configuración en Clases Sociales de una División Jurídica. *Memorias de Historia Antigua* (1). 115 – 118.
- (1999). *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.

Veyne, P (ed.). (1991). *Historia de la Vida Privada I: Imperio Romano y Antigüedad Tardía*. Madrid: Taurus.

Veyne, P. (2007). *Quand notre Monde est Devenu Chrétien (312 – 394)*. Paris: Albin Michel.

Watts, E. (2015). *The Final Pagan Generation*. Oakland: California University Press.

Wendt, H. (2015). “Ea Superstitione”: Christian Martyrdom and the Religion of Freelance Experts. *JRS* (105). 183-202.

Wilken, R, L. (1975). Pagan Criticism of Christianity: Pagan Religion and Christian Faith. Schoedel W, R. y Wilken. R, L (eds.). *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant*. Paris: Beauchesne.

(2003). *Christians as the Roman Saw Them*. New Haven: Yale University Press.

Para las citas de obras antiguas recogemos las convenciones establecidas en el *Diccionario Griego - Español* del CSIC (<http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm>).