

LA METAFÍSICA DE PORFIRIO COMO MEDIACIÓN ENTRE LA «HENOLOGÍA» PLATÓNICA Y LA «ONTOLOGÍA» ARISTOTÉLICA BASE DEL NEOPLAONISMO CRISTIANO MEDIEVAL

GIUSEPPE GIRGENTI

Porfirio constitutes an essential tie in the transition of ancient thought into the Medieval. His writings (he takes in the *Enneadas* of Plotino and systematically comments the works of Plato and Aristotle), offer a unitary interpretation of both systems which have enormously influenced in the medieval philosophic tradition (Saint Augustine, Boecio, Thomas Aquinas, etc.), a tradition which may be presented as the different forms of Platonism aristotelized, or aristoteleanism platonized.

La historiografía filosófica de la Antigüedad Tardía y del Medioevo tiende a identificar la Patrística griega y latina con una forma de «platonismo cristiano» y la Escolástica con una forma de «aristotelismo cristiano». Esta esquematización tiene su fundamento y es ciertamente útil, pero, considerada atentamente, toda la filosofía medieval se basa sobre diversas y articuladas formas de mediación entre Platón y Aristóteles; yo hablaría de un «aristotelismo platonizado» o de un «platonismo aristotelizado», ambos reelaborados en una óptica cristiana. Sobre todo en la tradición escolástica están presentes veladas formas de platonismo, como por lo demás en el platonismo agustiniano se encuentran indudables elementos aristotélicos.

Algún ejemplo puede resultar iluminante: los escritos del Pseudo Dionisio Areopagita dependen estructuralmente de Proclo; también el *Liber de Causis* atribuido a Aristóteles y comentado por Tomás de Aquino ha resultado ser un extracto de los escritos de Proclo. La así llamada *Teología de Aristóteles*, llegada en su versión árabe, es en realidad un resumen de las *Enéadas* de Plotino. La *Isagogué* de Porfirio, considerada a lo largo de la historia de la lógica medieval como la mejor introducción a las *Categorías* de Aristóteles y por lo tanto al *Organon* en general; es una nueva lectura en efecto de la lógica aristotélica en clave neoplatónica.

Incluso el espinoso problema de los universales, colocado por el mismo Porfirio al inicio de la *Isagoué*, puede ser considerado una de las claves de lectura de toda la filosofía medieval, y nace de la relación problemática entre el platonismo y el aristotelismo.

Mi intención es mostrar aquí que Porfirio (ca. 234-305 d.C.) constituye un nudo esencial en la transmisión al Medioevo del pensamiento antiguo platónico y aristotélico en óptica unitaria¹. Los escritos de Porfirio, considerado en la antigüedad tardía el maestro de los espíritus en el Occidente latino, han ejercido ya desde el comienzo una influencia decisiva sobre Mario Victorino, sobre Agustín y sobre Severino Boecio.

Porfirio, además de la monumental edición de las *Enéadas* de Plotino, ha escrito comentarios sistemáticos a los diálogos de Platón y a los tratados de Aristóteles, con la intención de ofrecer una interpretación unitaria de los dos grandes maestros de la Antigüedad. Este intento conciliador, en efecto, ya había sido llevado a cabo en el primer siglo antes de Cristo por Antíoco de Ascalón, por Eudoro de Alejandría y por Aristón de Alejandría, y en el siglo siguiente había sido continuado por Alejandro de Ege y luego por los así llamados platónicos medios (sobre todo Gayo, Albino/Alcínoo y Apuleyo). No todos los platónicos medios sin embargo veían bien estos intentos de poner de acuerdo a Platón y a Aristóteles. Ático, por ejemplo, critica ásperamente a sus contemporáneos acusándolos de haber sido «seducidos» erróneamente por Aristóteles. El platónico tardío Hierocles de Alejandría, en cambio, alabará a Amonio Sacas por su intento de conciliar a Platón y a Aristóteles y despreciará a todos los académicos y a los peripatéticos que tienden por el contrario a aguzar la diferencia entre ambos hasta establecer un abismo incolmable entre la impostación platónica y la aristotélica. Este mismo entusiasmo por la perspectiva unitaria lo reencontramos en Agustín² y en Boecio³, que dependen de Porfirio.

¹ Retomo y reelaboro los resultados obtenidos en mi libro *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, introd. de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán, 1996.

² Véase Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, III, 19, 42: "Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere ut imperitis minusque attentis dissentire

Con la excepción de Ático, el hilo conductor de la concordia entre Platón y Aristóteles estaba basado en el uso de la lógica aristotélica como «puerta de acceso» o «preámbulo» a la teología platónica. El aristotelismo era llamado metafóricamente «pequeños misterios» y el platonismo, «grandes misterios». Se decía: *Aristoteles logicus, Plato theologus*. Simplicio dirá que Platón es el mejor intérprete de la verdad y que Aristóteles es el mejor intérprete de Platón.

Desde el punto de vista de la lógica aristotélica aparecía como urgente vincular los conceptos a la ontología (a las formas) e identificar estas últimas con las Ideas platónicas. Albino/Alcinoos, por ejemplo, distingue la Idea platónica como forma separada y trascendente (*choristos eidos*) de la forma aristotélica inmanente en la materia (*enulon eidos*). La primera es lo primero inteligible *ante rem*, la segunda es lo segundo inteligible *in re*. Existe luego el tercer tipo de inteligible, el *post rem*, que corresponde a los conceptos presentes a la mente humana. Porfirio se coloca explícitamente en esta línea, aun cuando al inicio de la *Isagogué* declara abstenerse a propósito de tratar este problema.

Naturalmente esto no significa que no hubiera desarrollado una compleja y articulada doctrina de los inteligibles, que podemos obtener de otros escritos suyos. De hecho, tenemos el testimonio de dos escritos porfirianos, lamentablemente perdidos, que llevaban respectivamente el título *Sobre la unidad de las escuelas de Platón y de Aristóteles*⁴ y *Sobre la diferencia entre Platón y Aristóteles*⁵. En cambio los comentarios porfirianos a las obras aristotélicas de lógica nos han llegado íntegramente o en fragmentos. La lógica era considerada el *organon* de las disciplinas filosóficas, y

videantur, multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina”.

³ Véase S. Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias* I, 1: “His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrarem”.

⁴ Περί τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν ζ; Conocemos este escrito porfiriano a través de la enciclopedia bizantina *Suda*.

⁵ Περί διαστάσεως Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους. Este título es recordado por el comentador Eliás, *In Porphyrii Isagogen*, C.A.G., XVII, parte 1, ed. Busse 1900, 39, 6 s.

estas últimas estaban articuladas según la tripartición helenística «ética», «física» y «metafísica» (o «epóptica»). Porfirio, en su clasificación de las disciplinas filosóficas, acercaba la *Ética Nicomaquea* a la *República*, la *Física* al *Timeo* y la *Metafísica* al *Parménides*. Esto significa que los tres diálogos platónicos –la *República*, el *Timeo* y el *Parménides*– eran considerados los más importantes y contenían en secuencia la ética, la física y la metafísica.

La conciliación entre Platón y Aristóteles se hacía a todos los niveles; por ejemplo, al tratar el problema de la virtud, Porfirio reelabora a varios niveles la concepción platónica de la prudencia, de la justicia, de la fortaleza y de la templanza, sea en la óptica aristotélica de las virtudes éticas y de las virtudes dianoéticas, sea en la óptica plotiniana de los varios planos de la realidad; es decir, el Uno como principio del Bien, la Inteligencia divina como lugar de los modelos eternos de las virtudes, el Alma del Mundo como lugar de la contemplación de estos paradigmas eternos, de las virtudes de las almas contemplativas y activas.

En este sentido, en la *Sentencia 32*⁶ Porfirio sostiene que las cuatro virtudes platónicas distinguidas en la *República* se aplican a cuatro planos diferentes, que denomina en orden:

1) *virtudes políticas* (las cuales, por medio de la moderación de las pasiones, *metropátheia*, conducen al hombre a *vivir según la naturaleza*);

2) *virtudes catárticas* (las cuales, por medio de la purificación de las pasiones, *kátharsis*, conducen al hombre a la *asimilación a Dios*);

3) *virtudes contemplativas* (las cuales se refieren al alma ya purificada y al Alma del Mundo que contempla la Inteligencia divina);

4) *virtudes paradigmáticas* (modelos eternos del Uno-Bien, las Ideas de virtud en sí mismas presentes en el Intelecto divino).

Otro ejemplo típico de conciliación de Platón y Aristóteles es el problema del alma: Porfirio intenta explicar que la concepción platónica del alma tripartita en concupiscible-irascible-racional se conjuga perfectamente con la aristotélica tripartita en vegetativa-

⁶ Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, n. 32, introducción, traducción y notas de G. Girgenti, Milán, 1996.

sensitiva-racional⁷. O bien, al tratar el problema de la materia, pasa con desenvolvura de la *Física* de Aristóteles al *Timeo* de Platón y viceversa.

Pero el ámbito más importante en el que Porfirio se esfuerza para fundar armoniosamente las dos doctrinas es la metafísica, sobre todo en su parte teológica.

Lamentablemente no nos ha llegado el comentario de Porfirio a la *Metafísica* de Aristóteles; solamente sabemos que Porfirio se detenía en el libro XII, es decir en la doctrina sobre Dios como «Pensamiento del pensamiento», que con toda probabilidad era vinculada a la doctrina plotiniana del *Nous*. En este sentido la primera Hipóstasis del Uno sería pura *noesis* y la segunda Hipóstasis de la Inteligencia, *noesis noeseos*.

El comentario de Porfirio al *Parménides* de Platón nos ha llegado en cambio en fragmentos anónimos y ha sido identificado como porfiriano por Pierre Hadot⁸; este texto es importantísimo, ya que contiene una doctrina que constituye el fundamento teórico-teológico de la identidad de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Se trata de la identificación del Uno y del Ser a nivel de Principio primero, doctrina que su maestro Plotino había rechazado ciertamente. Plotino, como se sabe, pone el Principio primero del Uno *sobre el Ser*, el cual se da (como género mezclado con la multiplicidad) sólo al nivel de la segunda Hipóstasis, al nivel del *Nous*. Solamente el Uno segundo, la unidad de la Inteligencia que recibe en sí la multiplicidad de los inteligibles, es para Plotino «ser», «vida» y «pensamiento». La primera Hipóstasis es en cambio *supra-ser*, *supra-vivir*, *supra-pensar*. En este punto, con audacia para un representante del neoplatonismo, Porfirio se distancia del maestro.

⁷ Sobre este problema, Porfirio ha escrito el tratado *Sobre las potencias del alma*, del cual nos han llegado extensos fragmentos reportados por Estobeo, *Ecl.*, I, 49, 24-26, 347, 19 ss.

⁸ Véase P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., París, 1968, accesibles en traducción italiana: *Porfirio e Vittorino*, presentación de G. Reale, trad. G. Girgenti, Milán, 1993; Porfirio, *Commentario al 'Parmenide' di Platone*, ensayo introductorio, texto con aparato crítico y notas al comentario de P. Hadot, presentación de G. Reale, traducción y bibliografía de G. Girgenti, Milán, 1993.

Aquí resulta oportuno indicar brevemente qué se entiende con las categorías metafísicas de «ontología» y de «henología» referidas al platonismo y al aristotelismo⁹.

La expresión «ontología» aplicada a Aristóteles es ya clásica; el Estagirita define la filosofía primera como “ciencia del ser en cuanto ser”; en tal paradigma metafísico las categorías fundamentales son las de *ser*, *no ser*, *devenir*, *sustancia*, *predicados de la sustancia*, etc. Todo lo que existe es ser, es un aspecto del ser que originariamente se dice de muchos modos. Dios mismo, el Principio primero, es la Sustancia primera, Acto puro, Vida excelente y Pensamiento del Pensamiento. El concepto de «uno» queda absorbido dentro de la noción de «ente» como uno de sus predicados. El siguiente paso de la *Metafísica* es muy claro a este respecto:

“El uno tiene los mismos significados que el ser; por lo tanto, puesto que en el ámbito de las cualidades el uno es una cosa determinada y una determinada realidad, y de modo semejante en el ámbito de la cantidad, es evidente que es necesario investigar qué cosa es el uno en el ámbito de todas las categorías, así como se investiga qué es el ser, porque no es suficiente decir que la naturaleza del ser y del uno consiste precisamente en ser ser y uno”¹⁰.

En cambio, por «henología» se entiende aquel paradigma metafísico que ve en el Uno el origen de todas las cosas y que, por lo tanto, utiliza como conceptos base los de *unidad* y *multiplicidad*, *identidad* y *diferencia*, *semejanza* y *desemejanza*. La noción de «ser» es derivada e inferior respecto a la de «uno». Bajo la escolta del *Sofista* y del *Filebo* platónicos, el ser es visto siempre como un género mixto de unidad y multiplicidad, de identidad y diferencia, de límite e ilimitado. Creo útil recordar el siguiente pasaje del *Filebo*:

⁹ Ambas expresiones no son empleadas ni por Aristóteles ni por Plotino respectivamente. La expresión «ontología» aplicada a la metafísica aristotélica aparece por primera vez en el cartesiano Clauberg y en el suareziano Timpler. La expresión «henología» aplicada a la metafísica neoplatónica aparece por primera vez en Gilson.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 1053 b 25-29.

“Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos han transmitido este oráculo: que *las cosas que siempre son* están constituidas de uno y de muchos, y reúnen por naturaleza en sí mismas *el límite y lo ilimitado*”¹¹.

Dicho con dos expresiones conocidísimas, que han llegado a ser técnicas respectivamente en la Escolástica y en el neoplatonismo: para Aristóteles vale el lema *ens et unum convertuntur*; para Platón en cambio rige que el Uno está *sobre el ser*, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας¹².

A nivel teológico, ya desde temprano se identifica la ontología con la teología afirmativa y la henología con la teología negativa. Ahora bien para Porfirio los métodos son en cierto sentido equivalentes, tanto que, paradójicamente, podríamos hablar de una *teología positiva del Uno* y de una *teología negativa del Ser*.

El pasaje porfiriano más significativo es el siguiente:

“Fíjate ahora si no parece que Platón quiere hacer entender lo siguiente, que el Uno que está por encima de la sustancia y del ente, no es ni ente ni sustancia ni actividad, sino más bien que obra y es también Él mismo el obrar; en consecuencia, Él mismo sería *el Ser que es anterior al Ente*; participando de este ser, por lo tanto, el Segundo Uno posee un ser derivado y esto es «participar del ente».

De allí se sigue que el Ser es doble: el primero preexiste al Ente, el segundo es producido por el Uno que está más allá del Ente; y *el Uno es absolutamente él mismo el Ser*, de alguna manera es la Idea del Ente”¹³.

Porfirio entiende el Uno-Ser como actualidad dinámica, como *obrar puro* (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν) más allá del ente; el primer Ente al que se refiere es en cambio el Segundo Uno, o Inteligencia, que sale de la quietud del primer Uno para verse a sí mismo, en un movimiento de salida y de retorno, de procesión y de conversión,

¹¹ Platón, *Filebo*, 16 c.

¹² Platón, *República*, 509 b: “Y así dirás que también a los inteligibles proviene del Bien no sólo el ser conocidos, sino también el ser y la esencia le vienen de él; en efecto, el Bien no es ser, sino que está incluso más allá del ser, superior a él en dignidad y poder”.

¹³ Porfirio, *Comentario al Parmenide*, XII, 22-33.

de vida y de pensamiento. La primera Hipóstasis porfiriana es por tanto *Uno-Ser-Vivir-Pensar* en quietud y en sentido absoluto; el proceso triádico lleva a la definición de la segunda Hipóstasis, que es por tanto *Uno-Ente-Vida-Pensamiento* formado en acto. La primera Hipóstasis contiene todas las características en un sentido indeterminado y activo; en cambio la segunda las contiene en sentido determinado y ya formado, como forma primera. La primera Hipóstasis es llamada también Padre y Bien, mientras que la segunda es llamada Hijo y Belleza¹⁴.

Esta interpretación de Porfirio es distinta de la de Plotino, pero sobre todo de la de Proclo. Basta leer en paralelo estos pasajes extraídos respectivamente de las *Enéadas* de Plotino y del *Comentario al Parménides* de Proclo. Plotino escribe:

“El Uno es todas las cosas y no es ninguna de ellas: en efecto el principio de todo no es el todo; Él es el todo, en cuanto el Todo retorna a Él; y en el Uno no se encuentra todavía, pero allí se encontrará. ¿Pero cómo puede el todo derivar del simple Uno, desde el momento que en él no puede manifestarse ninguna variedad y multiplicidad? Ahora, justamente porque está en Él todo puede derivar de Él; a fin de que el Ser sea, *por esto mismo Él no es Ser, sino solamente el que genera el Ser*”¹⁵.

Y Proclo, a su vez:

“Si por tanto *el Uno es anterior y causa del Ser*, entonces por cuanto concierne a su realidad, *no es Ser*, porque produce el Ser; y no participa del Ser. Y era esto lo que se pedía. En efecto, si el primer Uno participase de alguna manera del Ser, aun siendo superior y productor del Ser, resultaría un cierto Uno que recibe su realidad de ente. Pero eso no es un uno y no es causa del ente en particular, sino de toda cosa, incluso si es causa del Ser antes que de las otras cosas. Y si es necesario que toda cosa participe de una causa, debe haber un Uno distinto del simple del cual participa el Ser. [...]

¹⁴ Porfirio, *Historia de la filosofía*, 223 F, ed. Smith, Teubner, Stuttgart / Leipzig, 1993.

¹⁵ Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 1-7.

Y aquí por tanto Platón demuestra esto: que el Uno está sobre el Ser y sobre el Uno-que-está-en-el-Ser, y sobre el Uno-Ente en su totalidad¹⁶.

Porfirio es el primer autor que distingue el Ser-*infinito* (ἔϊνα) del Ente-*participio* (ὄν), identificando el primero con la primera Hipóstasis y el segundo con la segunda Hipóstasis. Pero para llegar a esta distinción, aplicada al Uno y a la Inteligencia, parte de la teología negativa.

Podemos decir de Dios que es Uno, porque es inefable, innumerable, simple, está sobre todo y es el Principio de toda otra realidad. La noción de Uno aplicada a Dios sirve para eliminar de Él toda multiplicidad y, por lo tanto, para indicar su absoluta trascendencia; Dios no es ninguna de las otras cosas, porque es el Principio de ellas y su Origen. Hasta aquí Porfirio sigue fielmente a Plotino. ¿Tenemos entonces que admitir que Dios, si no es ser, es no-ser?

La noción de *no-ser* se puede entender de dos modos diversos:

- 1) como *no ser sobre el ser*;
- 2) como *no ser por debajo (o fuera) del ser*.

Dios es «no-ser» en el primer sentido, es decir no es ser porque es superior a él y por lo tanto su Principio. El no ser en el segundo sentido equivale a la materia informe, es decir a la nada. Porfirio ama dar vuelta sus afirmaciones: parte de que Dios no es el Ser, sino el Uno sobre el Ser, pero quiere llegar a la conclusión de que en realidad el Uno y el Ser son equivalentes. Entonces, para mostrar que la distinción conceptual es sólo válida *quoad nos*, pero no *quoad se*, ¡llega a decir que Dios está en realidad incluso sobre el Uno!

He aquí el pasaje:

“Es necesario ante todo dividir todas las cosas y no añadir nada, pero este proceso de división del todo no consiste de hecho en precipitarse en la nada absoluta, sino en considerar todo lo que viene de Él a través de Él, pensando que Él es la causa de la multiplicidad y del ser de todas estas cosas, siendo Él mismo ni uno ni múltiple, sino que está por sobre toda sustancia en rela-

¹⁶ Proclo, *In Platonis Parmenidem*, 38-41, ed. Klibansky-Labowsy.

ción a lo que viene de Él; de modo que no está solamente más allá de lo múltiple, sino *más allá de la misma noción de Uno*; en efecto, a través de Él existen el Uno y la Mónada”¹⁷.

Si Dios está directamente sobre el Uno, no se podría imaginar una teología negativa más avanzada que ésta. En efecto, inmediatamente después Porfirio afirma que quienes en el conocimiento de Dios dicen *lo que Él no es* son mejores que quienes quieren atribuirle algún predicado positivo. Toda fórmula positiva debe tomarse como una metáfora inadecuada. Lo que se concede es *comprender a Dios sin comprensión y pensarlo sin pensamiento*; podemos sólo alcanzar una prenoción inefable, que constituye solamente una imagen del Inefable, que representa al Inefable de modo inefable. En pocas palabras: Dios es recibido sólo en el silencio.

Pero he aquí la primera e inmediata objeción: si Dios es también Inteligencia y se piensa a sí mismo, al menos al nivel de la segunda Hipóstasis ¿no se puede decir que este primer Uno tiene una cierta relación con la Inteligencia que de Él se genera? Esto significaría admitir que el Uno tiene una cierta relación con el Ser. El *coup de théâtre* porfiriano está en afirmar, invirtiendo los términos, que no es Dios quien es no-ser por sobre los entes, sino que todos los entes son nada en relación a él. ¿Pero cómo? ¿Entonces los entes son nada y el Uno es el Ser? ¿Debemos hablar del Uno en términos positivos y de los entes en términos negativos? Parecería que es exactamente así. La teología negativa es adecuada a Dios *quoad nos*, porque nosotros somos nada en comparación a él. Dios, *quoad se*, es plenitud de toda realidad, posee el Ser inseparablemente de sí mismo. Porfirio recurre al ejemplo clásico de la luz del sol: el sol en realidad no sale ni se pone, somos nosotros quienes le atribuimos estas acciones.

Al formular esta doctrina onto-henológica, Porfirio resulta original sea por la identificación de Uno y Ser, sea por la distinción de Ser y Ente. En cuanto al primer punto, se debe decir que tal doctrina ha tenido gran fortuna en la Patrística latina, es decir que ha influido en la elaboración de la teología cristiana; los primeros Padres, en efecto, tenían necesidad de categorías teológicas que

¹⁷ Porfirio, *Comentario al Parmenide*, II, 4-14.

servieran al mismo tiempo para dar razón del monoteísmo absoluto (y por lo tanto del Dios-Uno) pero también de la autorrevelación de Dios como “Yo soy El que soy”¹⁸ (y por lo tanto del Dios-Ser). En cuanto al segundo punto, es decir la distinción de un Ser absoluto indeterminado y de un Ente concreto determinado que participa del primero y de él recibe su *actus essendi*, se debe decir que esta distinción ha tenido, a partir de la recepción de Boecio, una fortuna enorme, insertándose plenamente en el paradigma ontológico.

La distinción porfiriana entre ser y ente se vuelve a encontrar ya en Mario Victorino, quien tradujo al latín varias obras de Porfirio, las mismas que Agustín leyó. Mario Victorino afirma que la realidad designada por el «ser» infinito es anterior a la realidad designada por el participio «ente». Escribe en su tratado *Adversus Arium*, repitiendo las mismas palabras de Porfirio:

“Antes que el ente y antes que el logos está la fuerza y la potencia del existir que se designa con el término *ser*, que en griego es *einai*. Este mismo ser se debe tomar de dos modos; uno en sentido universal y originariamente originario, del cual proviene el ser de los otros, de todos los que vienen después de los géneros, las especies y todas las realidades de este tipo. En realidad el ser primero es imparticipado, tanto que no se lo puede llamar ni Uno ni Solo, sino por eminencia anterior al Uno y anterior al Solo (*ante unum et ante solum*), más allá de la simplicidad, preexistencia más bien que existencia, universal de todos los universales, infinito, indeterminado, pero para todos los otros, no para sí mismo, y por lo tanto sin forma; es entendido en un cierto concepto, es decir es percibido, conocido y creído con un pensamiento anterior al pensamiento, antes que con el pensamiento mismo (*praeintellegentiam potius quam intellegentia*). Esto es lo que hemos dicho que es el vivir o que vive, aquel infinito, aquel vivir por sobre todos los universales, el mismo ser, el mismo vivir (*ipsum esse, ipsum vivere*), no el ser o el vivir de una cosa cualquiera. Por lo tanto no es ente”¹⁹.

Y Boecio, comentando la *Isagogué* de Porfirio, escribe:

¹⁸ Ex., 3, 14.

¹⁹ Mario Victorino, *Adversus Arium*, IV, 9, 14.

“Pero que alguno diga si todos estos géneros son verdaderamente subsistentes y de qué manera puedan ser llamados *entes*. Esta palabra deriva en efecto de *ser*, y se expresa con el participio por la inadecuación y la pobreza de la lengua latina. Estas realidades por tanto, como se ha dicho, han podido ser llamadas *entes*, y parece que también su género, el *ser*, halla sido llamado *ente*”²⁰.

De todo lo que hemos dicho resulta claro que la doctrina teológica porfiriana es importantísima no sólo para comprender la historia misma del platonismo cristiano medieval de Agustín y de toda la tradición agustiniana, sino también para la historia misma de la ontología, como bien han mostrado Klaus Kremer²¹, Pierre Hadot²² y Werner Beierwaltes²³. No se podría comprender la doctrina tomista de la participación del *actus essendi* sino en la óptica de una relectura neoplatónica de la metafísica aristotélica. Además el caso de Porfirio me parece una evidente confutación de la idea de Heidegger según el cual toda la metafísica occidental se ha concentrado sobre el ente, olvidando el ser. Para Heidegger la metafísica occidental ha perdido la *diferencia ontológica*, porque ha presentado siempre al ser en la concreción del ente. Frente a estos textos de Porfirio, Heidegger no habría podido sostener que *toda* la metafísica ha olvidado la «diferencia» del Principio Primero.

(trad. Juan Francisco Franck)

Giuseppe Girgenti
 Università Cattolica del Sacro Cuore
 Centro di Ricerche di Metafisica
 Largo A. Gemelli, 1
 20123 Milán Italia
 platoninstitut@hotmail.com

²⁰ Severino Boecio, *In Isagogen Porphyrii*, I, XXIV, CSEL, vol. 48, 74.

²¹ K. Kremer, *Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1971.

²² P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*.

²³ W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1980.