

Contenido y enseñanza del platonismo en el siglo II¹

Content and teaching of Platonism in the second century

Jorge Tomás García²

Instituto de História da Arte (FCSH, Universidade NOVA de Lisboa)

Resumen

El objetivo de este artículo es reconstruir el contenido y los métodos de enseñanza del platonismo en el siglo II. Para tal propósito, el *Didaskalikós* de Alcínoo será el instrumento principal del que nos sirvamos para delimitar el origen, influencias y convergencias del platonismo medio, junto a otros textos paralelos en cronología y contenido. La supervivencia de esta obra completa nos ofrece una excelente oportunidad de reconstruir de manera precisa el carácter general del platonismo medio como una de las épocas más cruciales – y a la vez más desconocidas– en el desarrollo y expansión del platonismo. Las obras de Apuleyo, Ario Didimo, Numenio de Apamea, el *Comentario anónimo del Teeteto* y Antíoco de Ascalón serán las fuentes que nos ayuden a completar el contenido del *Didaskalikós* como manual fundamental de enseñanza del platonismo en el siglo II.

Palabras clave: Alcínoo, *Didaskalikós*, platonismo medio, Albino, enseñanza.

Abstract

The aim of this paper is to reconstruct the content and teaching methods of Platonism in the second century. For this purpose, the *Didaskalikos* of Alcinous will be the primary instrument that we use to define the origin, influences and convergences of Middle Platonism, along with other parallel texts in timing and content. The survival of this entire work offers us an excellent opportunity to reconstruct accurately the general nature of Middle Platonism as one of the most crucial – and at the same time one of the most unknown – times in the development and expansion of Platonism. The works of Apuleius, Arius Didymus, Numenius of Apamea, *Anonymous comments of Theaetetus* and Antiochus of Ascalon will help us to complete the content of *Didaskalikos* as the fundamental handbook of Platonism in the second century.

Keywords: Alcinous, *Didaskalikos*, Middle Platonism, Albinus, handbook.

¹ Este trabajo está financiado por Fondos Nacionales a través de la FCT – *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* en el ámbito del proyecto SFRH/BPD/99633/2014.

² Instituto de História da Arte (FCSH, Universidade NOVA de Lisboa). Av. de Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa, Portugal. E-mail: jgarcia@fch.unl.pt

Ser *platonicus* en el siglo II

El platonismo medio es una categoría historiográfica, no una escuela de pensamiento integrada por miembros que reconocen explícitamente su diferencia con el pasado. Para este período la filosofía platónica fue concebida –en consonancia con las corrientes que tuvieron un punto de apoyo en otras escuelas– como una interpretación del pensamiento de su fundador. El instrumento del diálogo ahora se convirtió en el comentario filosófico de las obras del maestro, que tuvieron gran éxito debido a las necesidades educativas de la época. Manuales como los de Apuleyo, *De Platone et eius dogmate*, Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* o Alcínoo, *Didaskalikós*, fueron muy útiles para exponer y difundir de manera sistemática el sistema platónico. Entre los filósofos que aplicaron este sistema de enseñanza era común desarrollar una corriente sincrética de pensamiento muy fuerte, que tendía a enfatizar los puntos en común de las principales escuelas filosóficas griegas, sobre todo con el pensamiento de Aristóteles. La definición de Copleston resulta bastante gráfica y aclaratoria: “Como sugiere su nombre, el platonismo medio fue una etapa de transición: es decir, que únicamente en él se encuentra algo que semeje una auténtica síntesis fusionadora de los muchos materiales y tendencias que lo componían. Viene a ser, pues, el neoplatonismo como un mar en el que desembocan numerosos ríos cuyas aguas se entremezclan finalmente” (1969, p. 445)³. Se ha llamado, pues, platonismo medio a un conjunto de pensadores que se sitúan aproximadamente entre el 80 a.C. y el 250 d.C. Estos pensadores intentaron recuperar la dimensión inteligible como fundamento del ámbito sensible, diferenciándose del escepticismo académico que prevaleció durante el siglo II a.C. Los filósofos del platonismo medio presentan, en general, una oscilación entre dos polos de atracción: el aristotelismo y el estoicismo, e interpretaron a Platón recurriendo a diferentes elementos de estas otras dos tradiciones. El platonismo medio constituye, asimismo, uno de los antecedentes principales a partir del cual surgirá el neoplatonismo.

La enseñanza de las escuelas filosóficas en el siglo II consistía en ejercicios dialécticos que debían formar para la acción política a la luz de la ciencia (platonismo), con pretensiones científicas (aristotelismo), y para la vida moral (epicureísmo y estoicismo). Estas instituciones agonizaban en los últimos años de la República romana y prácticamente no existieron en los primeros años del Principado. Con la desaparición de las escuelas filosóficas de Atenas, y con la formación de numerosas instituciones filosóficas en el conjunto de la cuenca del Mediterráneo, se abría una nueva fase de la historia de la filosofía. Al acentuarse el carácter religioso de la filosofía en los estoicos del período romano, comienza una nueva orientación que va imponiéndose paulatinamente en el período siguiente, y encuentra su primera expresión en un eclecticismo que intenta recoger y ensamblar los elementos religiosos implícitamente contenidos en el pensamiento griego, desde la religión de los misterios hasta el pitagorismo y platonismo (Mora, 2002, p. 153-195).

Lo que comúnmente se ha denominado platonismo medio abarca a los discípulos de Platón que florecieron en la primera mitad del s. I a.C., siguiendo la cronología de Bréhier (1937, p. 40), hasta los que pertenecen a la generación inmediatamente anterior a Plotino, en medio del siglo III⁴. Así, sugiere una transición entre el pensamiento de Platón y la Academia Antigua, y la extraordinaria evolución iniciada por Plotino y

³ Siguen este pensamiento Sedley (1981, p. 67-75) y Samaranch (1993, p. 109-114).

⁴ El medio platonismo es el período de la historia del platonismo que abarca el s. III a.C. hasta el renacimiento del platonismo en Alejandría al final del s. II. Más adelante, Dörrie (1971, p. 17-33) redujo este margen cronológico desde el s. I a.C. hasta la generación inmediatamente anterior a Plotino, en el s. II. Des Places (1974, p. 347-358) realiza una recopilación de las principales propuestas sobre la cronología del platonismo.

conocida como *neoplatonismo*. La razón de esta complejidad es que, tras el período del escepticismo de la Academia, Antíoco trató de recuperar la autenticidad de los dogmas de Platón. Alrededor del siglo I a.C., el estoicismo fue la escuela dominante y la escuela peripatética, eclipsada, pero no olvidada, estaba a punto de resucitar con la edición del corpus aristotélico por Andrónico de Rodas. El platonismo medio incluye las doctrinas de un grupo de filósofos conectados entre sí por la devoción a Platón como fuente de sabiduría⁵. En el siglo II, el platonismo estaba concentrado en tres centros específicos: en Atenas, donde Calvisio Tauro –mencionado por Aulo Gelio (I. 26)⁶– era la cabeza visible de la Academia y fue sucedido probablemente por Ático; en Pérgamo, donde Gayo fue escuchado por Galeno, y Esmirna, donde, según algunos especialistas, Albino tuvo su escuela; en Alejandría, seguramente Celso vivió allí, tal y como cree Vogel (1973, p. 29), y en todo caso Ammonio Saccas, el maestro de Plotino.

En la Antigüedad, el término *platonicus*, Πλατωνικός, designa a un comentarista de Platón o a uno de sus discípulos. Glucker (1978, p. 206) recogió gran cantidad de estas fuentes e hizo un gran trabajo de catalogación⁷. En cuanto a la naturaleza de este epíteto, el filósofo *platónico* es el que es seguidor de una escuela filosófica determinada. Una cita controvertida sobre este adjetivo en el s. II lo podemos encontrar en Aulo Gelio (XV, 2. 1). En estas líneas Gelio cuenta la historia de un joven que en un banquete se levantó para hablar sobre Platón y para apuntar que, en las *Leyes*, el filósofo hace una alabanza de la bebida. Lo que podemos sacar en claro de este pasaje es que el denominado *platonicus* hacía todo lo posible para parecer un filósofo, como vestir a la imagen y semejanza de ellos o dejarse crecer la barba como el maestro. Pero estas formalidades no convierten al joven en un filósofo platónico. Lo realmente necesario para ser denominado como platónico es pertenecer a una αἵρεσις o escuela, de la que adopta su visión de la filosofía, su enseñanza y su metodología en el aprendizaje. Incluso no es necesaria la proximidad geográfica con Atenas o el haber residido o estudiado las doctrinas de Platón en su ciudad natal, ya que se puede encontrar un φιλόσοφος Πλατωνικός en el s. II en muchos lugares distintos, como demostró Tod (1957, p. 137). En cuanto a los discípulos, ejercen su actividad sobre todo en el marco de escuelas en las que la lectura, la explicación y el comentario de las obras del maestro forman el núcleo del discurso pedagógico. El platonismo, como fenómeno de escuela que desde muy pronto se inspiró en la tradición pitagórica, presenta a lo largo del tiempo una sorprendente diversidad.

⁵ Entre las antiguas *introducciones* a la filosofía de Platón se han conservado las siguientes: la *Isagoge* de Albinos (sobre el diálogo como género literario y sobre la clasificación de las obras de Platón); el *Didaskalikós* de Alcinoos (exposición sumaria de la filosofía de Platón); el *Liber de Platone et eius dogmate* de Apuleyo, pertenecientes las tres al platonismo medio del s. II; y, por otra parte, la *Vida de Platón* que hace de introducción al *Comentario sobre el Alcibiades* de Olimpiodoro, y los *Prolegómenos*, pertenecientes ambas al s. VI.

⁶ Sigo la edición de López Moreda (2009).

⁷ El primer testimonio que tenemos sobre un filósofo denominado *platónico* es de Trásilo. Contemporáneo y amigo del emperador Tiberio, es el escolasta Juvenal (VI, 576) el que cita a Trásilo como *se dedit Platonicae sectae*. La ordenación en tetralogías de los diálogos de Platón se atribuye al propio Trásilo, astrólogo favorito de Tiberio, en el s. I d.C.; pero la hizo de modo arbitrario, sin tener en cuenta el orden cronológico, cuestión ésta que ha constituido un interesante aspecto de la investigación platónica. Es en el s. II cuando encontramos un mayor número de ejemplos de filósofos denominados platónicos, destacando entre ellos Apolonio, Gayo de Esmirna, Numenio, Albino y Máximo de Tiro. En Cicerón también encontramos algunas referencias a los platónicos. Quinto llama a su hermano Cicerón *homo Platonicus*, seguramente debido a los estudios que había realizado Cicerón de Filón y Antíoco y que le impregnaron de la filosofía de Platón. El otro ejemplo lo encontramos en *Off.* I, 2, en el que Cicerón intenta distinguir entre su propio sistema filosófico y el Crátipo: *nostra [...] non multum a Peripateticis dissidentia, quoniam utriusque Socratici et Platonici volumus esse*. En la obra de Séneca podemos encontrar múltiples referencias a las escuelas filosóficas de su época: los cínicos (*Ep.* 29,1), los megáricos (*Ep.* 88,44), los académicos (*Ep.* 29,11), y también menciona a los epicúreos, peripatéticos o estoicos (*Ep.* 29,11). Sin embargo, para Séneca, y también para Quintiliano, el término platónico haciendo mención a los seguidores de Platón es desconocido. Los testimonios citados anteriormente de Séneca los recoge Glucker (1978, p. 206), junto a una gran cantidad de fuentes y testimonios sobre esta cuestión.

El *Didaskalikós* como manual de enseñanza

El *Didaskalikós* es la única obra conservada en su totalidad dentro del platonismo hasta la época de Plotino (205-270 d.C.), si exceptuamos los diálogos de Plutarco (45-120 d.C.), por lo que resulta una obra cumbre para la justa comprensión de la historia del platonismo tras la muerte de Platón en el 347 a.C. Junto al *Prólogos*, ambas obras intentaron conservar en su máxima esencia los δόγματα platónicos. Ninguna de estas obras contiene una idea que Alcínoo y Albino hayan considerado como propias, sino más bien una serie de principios doctrinales de Platón bajo el presupuesto –explícitamente reconocido– que entre Platón y Aristóteles no existían diferencias irreconciliables de doctrina. Este método de interpretación, estudiado por Romano (1983, p. 55), de la obra de Platón se vale de la lógica y de las partes de la filosofía establecidas por el sistema peripatético.

Durante este período no existió un tipo uniforme de platonismo. El surgimiento de diversos intentos de abordar la filosofía de Platón, ordenando sus textos sistemáticamente bajo la forma de comentarios, compilación de enseñanzas doxográficas y elaboración de cursos para estudiantes, propició que se redactaran manuales al estilo del *Didaskalikós* de Alcínoo, todos ellos recogidos y analizados por García Bazán (2000, p. 139). De este modo, el llamado platonismo medio queda justificado en su denominación y definido por la aproximación sistemática que algunos autores platónicos han hecho a la doctrina contenida en los textos que componen la obra de Platón, y el uso simultáneo para explicarlos con interpretaciones anteriores y contemporáneas⁸. Dado que las cuatro escuelas filosóficas fundamentales –platonismo, aristotelismo, estoicismo y epicureísmo– pretendían ser fieles a las palabras de sus respectivos fundadores, basaron sus enseñanzas en el comentario de las palabras de estos fundadores. Serán muy comunes, por tanto, los comentarios de texto.

La utilización directa de los diálogos de Platón como transmisión de una síntesis formal de los dogmas del filósofo ateniense se había llevado a cabo mucho antes de la época de Alcínoo. Muchos indicios de este proceso que nos han llamado la atención son: (i) el solapamiento de diversos pasajes platónicos que tratan el mismo tema para dar una coherente totalidad o, alternativamente, la incorporación de una frase de un diálogo en un pasaje que es principalmente tomado de otro (por ejemplo, tomar una frase del *Fedón* o de las *Leyes* en un pasaje que depende principalmente de la *República* o del *Timeo*); (ii) una tendencia a alterar el lenguaje de un pasaje platónico, ya sea por razones puramente estilísticas, o en el interés de introducir una versión modernizada –quizás a través de una terminología peripatética o estoica–. Una subclase interesante del primer tipo de alteración en el hábito de Alcínoo es la de cambiar un determinado par de palabras utilizadas por Platón (verbos, sustantivos, adjetivos y adverbios) al utilizar un pasaje platónico. Este dispositivo de la cita “espejo” debe ser deliberado e introducido, sin duda, para evitar la cita directa. De hecho, lejos de ser una práctica extraña o aislada, una vez fue demostrado por Müller (2010, p. 29-36), la inversión en el orden de las palabras respecto del texto platónico es un rasgo estilístico utilizado muy frecuentemente.

Los diálogos platónicos de referencia para figuras como Ático o Alcínoo fueron el *Timeo* y la *República*. Estos diálogos no eran comentados frase a frase en sentido

⁸ El platonismo aspira de este modo a recuperar y afirmar su propia identidad. Desde este ángulo de visión se considera que el legado platónico se ha sostenido a través de la Nueva Academia, el cual se reivindica en las polémicas contra estoicos y epicúreos. Este comportamiento explica que varios de los autores enrolados en este modo de considerar a Platón se autodenominen “académicos”, como es el caso de Amonio, el maestro de Plutarco de Queronea, el mismo Plutarco, o el autor del *Comentario anónimo del Teeteto*. Una buena contextualización de este fenómeno filosófico lo encontramos en Alsina (1989).

estricto, sino que escogían una serie de tópicos para encontrar las ideas esenciales de Platón referidas a temas tales como el hombre, la divinidad, el ser, etc. Sin embargo, lo que fue más novedoso a comienzos del Imperio romano es el carácter sistemático de ésta práctica. Desde el final del s. I a.C. la filosofía dominante siguió siendo el estoicismo, que incluso impregnaba a cierto platonismo cultivado, ecléctico, poco dogmático y muy influido por Aristóteles. Parece que este contexto es el adecuado para comprender mejor los parámetros que enmarcan el contenido del *Didaskalikós*. Además, progresivamente se sintió la necesidad de una filosofía más religiosa. El platonismo medio apareció entonces como un instrumento de acceso a otro orden de realidades, el de lo divino, que sólo podía aprehender el alma. De este modo se produjo en los platónicos el renacimiento al que se da el nombre de platonismo medio.

La obra de Alcínoo, tanto en su contenido como en su forma, mantiene una estrecha relación con el resto de los autores y sus obras de las cuales tenemos noticias en el periodo inmediatamente anterior a él. Para algunos críticos, con Dillon (1996, p. 29) a la cabeza, Alcínoo se basa casi completamente en las obras de sus antecesores. Definir la esencia del *Didaskalikós* y su significado en relación con la cultura filosófica y cultural de su tiempo supone repasar la influencia de otros textos similares que se escribieron algunos años antes (Tomás García, 2013, p. 26). Dado que el contenido de la obra, tal y como hemos visto hasta este punto, reúne características estoicas, peripatéticas y, especialmente, platónicas, las fuentes que sirvieron a Alcínoo para su elaboración también son variadas. Por este motivo es necesario que repasemos la influencia de las distintas escuelas filosóficas de su tiempo y de algunas obras fundamentales que estuvieron en la génesis y elaboración del *Didaskalikós*.

Apuleyo y su *De Platone et eius dogmate*

La cuestión de la posible relación que tuvo la obra de Alcínoo y la obra de Apuleyo de Madaura *De Platone et eius dogmate* fue planteada ya mucho tiempo atrás. Las semejanzas entre ambos textos fueron tratadas en primer lugar por Sinko (1905)⁹. Además de establecer los principales paralelismos entre ambas obras, la gran aportación de Sinko fue la de clarificar, por primera vez, a Gayo como fuente común del *Didaskalikós* y la obra de Apuleyo. A partir de esta obra podremos encontrar ya afianzado el concepto de “Escuela filosófica de Gayo”, donde habrían coincidido Alcínoo y Apuleyo, y donde Alcínoo habría adquirido sus conocimientos de filosofía platónica¹⁰. Partiendo de las similitudes observadas entre el *Didaskalikós* y los *opuscula* filosóficos de Apuleyo, sobre todo el *De Platone*, se ha pretendido reconstruir el núcleo de las doctrinas que Gayo habría enseñado en su escuela ateniense. Aunque, en principio, nadie duda de las similitudes entre estos tratados y algún otro, las divergencias son también notables, lo que ha llevado a una parte de

⁹ A la hipótesis de Sinko (1905), le siguió poco tiempo después la de Praechter (1905, p. 510-529). Ambos, después del análisis de la estructura interna, la distribución del material y la forma expositiva, concluyeron que la relación entre la obra de Apuleyo y el *Didaskalikós* era evidente y necesaria. La fuente en cuestión era la obra perdida del filósofo del platonismo medio del s. II Gayo. Décadas después, Loenen (1957b, p. 296-319) defendió con argumentos sólidos y todavía válidos la originalidad y la coherencia interna del *Didaskalikós* respecto a las otras aportaciones en la misma materia del s. II. Loenen niega de manera rotunda la tesis de Sinko y la posibilidad de una fuente común por la profunda diferencia en la concepción filosófica de Alcínoo y Apuleyo. El principal objetivo de los artículos de Loenen fue la de realizar un análisis del *Didaskalikós* y de su concepción metafísica en el seno del platonismo medio.

¹⁰ Moreschini (1978, p. 133): “La posizione di Apuleio e della Scuola di Gaionella cultura del I-II secolo d. C.”. Para este autor, la escuela de Gayo fue, entre las varias escuelas platónicas de la época de los Antoninos, “quella che ha conservato un pi u strettolgame con la tradizione”.

la crítica a negar tal relación y a proponer incluso maestros distintos para ambos: Gayo para Alcínoo, y para Apuleyo, a falta de un nombre seguro, Tauro o Sexto de Queronea. A pesar de ello, cuando Giusta demostró que la atribución del *Didaskalikós* a Albino era infundada y que el texto, consecuentemente, no tenía necesariamente ninguna relación con la Escuela de Gayo, la relación y la dependencia entre la obra de Alcínoo y la de Apuleyo no se vio para nada dañada. Giusta apuntaba que esto se debía a que ambos trabajos estaban íntimamente ligados a la obra doxográfica de Ario Didimo, como veremos más adelante.

Dentro del *corpus Apuleianum* encontramos tres pequeños tratados filosóficos: *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate*, y *De mundo*. A pesar de que durante décadas se ha discutido la posible autenticidad de los tres, hoy en día se acepta casi de manera unánime que los tres tratados son obras de Apuleyo y que por su contenido, su léxico y su estilo florido pertenecen al autor de Madaura. Sobre la vida de Apuleyo (123-180 aproximadamente) hay un detalle que nos interesa especialmente en este punto. Apuleyo se convirtió en un *philosophus platonicus* en Atenas¹¹. Allí estudió poesía, geometría, música, dialéctica y, por supuesto, filosofía. La fecha de su llegada y estancia en Atenas se sitúa entre los años 145-155, después de haber emprendido los estudios de filosofía en Cartago (*Florida*, 18,15). Si estas fechas son las correctas, entonces Apuleyo pudo asistir en Atenas a las enseñanzas de Tauro, al igual que Aulo Gelio, que era la cabeza visible en ese momento de la escuela de Atenas. Sinko apuntó la hipótesis de que Apuleyo fue en Atenas discípulo de Gayo. Pero no tenemos las pruebas necesarias para afirmar que Gayo había enseñado en Atenas en la época en la que Apuleyo se encontraba presente.

La obra *De Platone et eius dogmate* se puede datar alrededor del 170, y tiene un interés capital para la historia del platonismo medio, al igual que la obra de Alcínoo. La obra contiene un resumen de las doctrinas de Platón, aunque desde un punto de vista también muy didáctico y escolar como encontrábamos también en Alcínoo. Comienza el tratado de Apuleyo con una *vita Platonis*, biografía de la vida de Platón, la más antigua que nos ha llegado, basada en anécdotas, historias poco creíbles que tienen como principal objetivo situar al filósofo ateniense como un ejemplo idealizado de todo lo que debería significar ser un filósofo en el s. II. El índice y el contenido de esta obra presentan una semejanza más que evidente con la obra de Alcínoo¹². Adentrados ya en la propia estructura del tratado, el libro

¹¹ El testimonio de San Agustín confirma la fama de platónico con la que pasó a la posteridad: "Apuleius Afer [...] Platonicus nobilis" (*Civ. Dei* VIII, 12. Sigo la edición de Calvo Marín, 2013). Apuleyo reivindica para sí el título de filósofo y más concretamente el de filósofo platónico. En la *Apología*, Apuleyo hace alusión a injustas imputaciones de magia contra hombres de la talla de Pitágoras, Empédocles, Sócrates o Platón. Se felicita por haber sido incluido entre "tantos y tan grandes personajes" (*Apol.* XXVII 2-3. Para la citación de la obra de Apuleyo sigo la edición de Macías Villalobos, 2011). En varias ocasiones habla de Sócrates con suma familiaridad, *Socr.* XXIII174: "Meus Socrates" es una expresión a la que recurre con cierta asiduidad. El Madaurensis se hace eco de la impronta dejada por el proceso de Sócrates en el pueblo ateniense y en el cambio de visión que sobre su figura tuvo la posteridad. Valora tal acontecimiento explicando que reportó al pueblo "ignominiae perpetuae maculam". Concluye Apuleyo su exposición con la noticia de que, tras la muerte del filósofo, se produjo un cambio substancial en la concepción de su persona y doctrina hacia la admiración y el respeto. En ese *philosophi* es evidente se incluye a sí mismo, así como al resto de sus compañeros de movimiento, aunque seguramente recuerde otras escuelas como el estoicismo y el cinismo, para las que Sócrates es un punto de referencia importante. Hijmans (1987, p. 395-475) hace una excelente recopilación de los testimonios en las fuentes que describen a Apuleyo como miembro de la *platonica familia*.

¹² Un índice a grandes rasgos de la obra sería el siguiente: (1) Biografía de Platón, (2) Física, dentro de la cual podemos distinguir: teología y cosmología –Dios, la materia, las formas, la formación de los elementos, los cuerpos celestes, el tiempo–, y la antropología –las tres partes del alma, los sentidos, las partes del cuerpo y el sentido físico y moral–, (3) Moral, que contiene: moral teórica –clasificación del Bien, los vicios, las virtudes–, el progreso moral –retórica y política, el aprendizaje de las virtudes, la amistad y el amor–, los grados de la moral –clasificación y retrato de los hombres sin moral, descripción e imitación del perfecto sabio–, y la organización de las ciudades –la ciudad ideal y la ciudad bien establecida.

l describe la *naturalis philosophia* –tomada casi exclusivamente del *Timeo*–, y el libro II *moralis philosophia* –no sin elementos estoicos y aristotélicos– de la doctrina de Platón¹³. A pesar de que el índice y el esquema general de estas dos obras son similares, también existen puntos de divergencia en la organización del material que nos hacen pensar que consultaron tradiciones distintas a la hora de exponer el contenido de sus obras. Alcínoo divide la filosofía en tres partes bien conocidas: θεωρητική, πρακτική, διαλεκτική, cada parte también convenientemente dividida en subclases. Además, si atendemos al orden en que son expuestas las tres partes encontramos que el orden es el siguiente: διαλεκτική, θεωρητική, πρακτική. Apuleyo, sin embargo, utiliza en primer lugar la parte de la filosofía relativa a la *naturalis* y la parte de *rationalis* y *moralis* están tratadas de manera en muchas ocasiones conjunta. Alcínoo también dedica una buena parte de la obra a hablar del conocimiento matemático, μαθηματικόν, al cual Apuleyo no hace mención alguna –lo que él denomina *naturalis philosophia* comprende la teología y la física–.

Por su marcado carácter de manual escolástico se presta fácilmente a la confrontación con textos del mismo estilo y período. Su estilo es dogmático y alejado de barroquismos literarios, simplemente quiere transmitir un mensaje y una doctrina. Las conclusiones que establece la obra se postulan de manera dogmática y sin dejar lugar a la discusión o al análisis, como si todo lo expuesto tuviera la categoría de obviedad y certeza. Que la obra de Apuleyo era un manual ya lo deja claro el propio autor (I, 4. 189): “Quae autem consulta, quae δόγματα graece licet dici, ad utilitatem hominum vivendique et intellegendi ac loquendi rationem extulerit, hinc ordiemur”. Como manual destaca su carácter breve y árido en las argumentaciones, a pesar de ser una exposición coherente y sistemática de las doctrinas de Platón.

El resumen escolar de las doctrinas platónicas relativas a la física y a la ética que supone la obra de Apuleyo guarda importantes analogías, tanto en el contenido como en la distribución, con el *Didaskalikós*. La “Escuela de Gayo” fue tomada como referente en el estudio de las fuentes de ambas obras desde el trabajo de Sinko, sin embargo, Witt (1971, p. 118) puso en duda tales afirmaciones¹⁴. Sea como fuese, el platonismo de Apuleyo es también un platonismo ecléctico, abierto y fuertemente ligado a otras tradiciones peripatéticas y estoicas. Para Moreschini, que reconoce a Albino como autor del *Didaskalikós*, el punto de unión de ambas obras es que sus autores habían escuchado al mismo maestro: Gayo. Por el contrario, podríamos encontrar un platonismo más ortodoxo, ejemplificado en la obra de Plutarco, Ático, Celso o Tauro, que hacen una lectura e interpretación de la doctrina de Platón mucho más cercana a los textos del maestro ateniense. En este sincretismo del mensaje platónico, Apuleyo desarrolló especialmente las tendencias místicas y demonológicas, que tienen su base en la concepción socrática de lo demoníaco, δαιμόνοι, pero que Apuleyo elaboró en un sentido místico-religioso.

Resulta innegable que existen puntos en común entre Alcínoo y Apuleyo, y que éste último se acerca mucho más a la doctrina del *Didaskalikós* que a la de

¹³ En el tiempo de Trajano y de los Antoninos, durante la época de máxima expresión de las corrientes platonizantes, el epicureísmo estaba ya totalmente aislado. Era natural, por lo tanto, que los filósofos del medio platonismo tuvieran una gran influencia de la escuela filosófica que estaba más en auge en aquella época: el estoicismo. Muchos elementos de la ética estoica aparecen en estos manuales platónicos como clara muestra del eclecticismo del s. II. Los elementos estoicos que podemos encontrar en el *Didaskalikós* hicieron a Giusta (1961, p. 167-194) creer que la obra era un epítome derivado del compendio de Ario Didimo.

¹⁴ Son muchas las interrogantes alrededor de la figura de Gayo: no conservamos ninguna obra suya, no sabemos con total seguridad si llegó a escribir algún tratado sobre filosofía, y su biografía también se encuentra sometida a muchas dudas y espacios en blanco. El único testimonio fiable que tenemos sobre la filiación de Apuleyo a la escuela platónica en Atenas lo obtenemos del propio autor en *Flor.* XVIII 15. Incluso Dillon llega a afirmar que la obra filosófica de Apuleyo y el *Didaskalikós* tienen más divergencias que parecidos y que pertenecen a dos tradiciones escolares diferentes.

ningún otro filósofo de su época. La lógica nos dicta que este hecho no debe ser casual y que tiene que existir una fuente de conocimiento común para ambos. Las obras de ambos son manuales de carácter escolástico y de divulgación con métodos parecidos. Podemos decir que Apuleyo ha expuesto para el público latino lo que Alcínoo ha hecho para el público griego. Más allá de las semejanzas y de las diferencias que existen entre ambos, lo que las une es la misma finalidad y la misma manera de contar una materia afín. Las divergencias que encontramos entre los dos autores se deben, en algunas ocasiones, a la personalidad propia de cada uno de ellos. Alcínoo se preocupa más por la expresión y por la certeza de la demostración, por la definición de los conceptos de manera correcta y por un elevado sentido de la abstracción; Apuleyo, sin embargo, y debido a su carácter de hombre de letras, intenta con su estilo satisfacer a un público más amplio que cuenta con el estudiante amateur que es reacio al vocabulario más técnico propio de la filosofía, el joven que todavía vacila en su estilo y su ideología. Los dos autores tienen muchos puntos en común y en algunos pasajes siguen claramente distintas tradiciones escolásticas. La obra del Madaurensis pertenece a su época de juventud, cuando todavía no estaban totalmente asentados sus principios filosóficos y su carácter era más el de un literato que el de un filósofo, según los datos de su biografía recogidos en Macías Villalobos (2011, p. 102).

De esta comparación se establecen también puntos comunes: la doctrina de los tres principios –Dios, materia, Idea–, buena parte de los atributos que definen la divinidad, la distinción entre sustancia sensible y sustancia inteligible, la trascendencia del Dios supremo, la doctrina del destino, la afirmación de que los hombres no nacen ni buenos ni malos sino moralmente neutros, la definición de la virtud como medida, y casi toda la doctrina ética¹⁵. Las secciones de ambas obras que tienen contenidos paralelos y utilizan argumentos casi idénticos son las siguientes: clasificación del bien (Apuleyo 2.1-2, 2.12; Alcínoo 27), virtud y vicio (Apuleyo 2.5-6, 2.9; Alcínoo 29-31), amistad y amor (Apuleyo 2.13; Alcínoo 33)¹⁶.

Si hasta aquí hemos repasado algunas semejanzas, ahora es el momento de destacar también las diferencias que nos darán una imagen completa de ambas obras. Fue Loenen el que defendió con mayor categoría y argumentos las diferencias entre Alcínoo y Apuleyo, basándose especialmente en el contenido relativo a la divinidad y a la teología que estudió Loenen (1957a, p. 45). Las principales diferencias serían: (i) la doctrina del ὁμοιωσις θεῶν en Alcínoo forma parte del sistema teológico, mientras que en Apuleyo está presente en la argumentación del ideal estoico del sabio, (ii) el dios es el dios cósmico para Alcínoo, mientras que para Apuleyo es el *deus summus ultra mundanus*, (iii) la providencia del Dios supremo tiene un lugar importante en la obra de Apuleyo, pero para Alcínoo es un tema tan solo mencionado tangencialmente, (iv) la relación entre Dios y el mundo está muy tratada en Alcínoo y para Apuleyo esta relación es muy oscura e imprecisa, y (v) Apuleyo no aclara el estado ontológico de las Ideas, y Alcínoo lo interpreta como pensamiento de Dios. Estos datos para Loenen confirman que Alcínoo y Apuleyo no pudieron depender de la misma fuente, y mucho menos de Gayo, para tratar estos temas fundamentales en sus escritos¹⁷. Además de estos datos más precisos, a grandes rasgos también podemos encontrar diferencias significativas, siendo la más destacada de todas que Apuleyo no ofrece información en su tratado sobre la parte de la lógica,

¹⁵ Whittaker (1978, p. 144-154) repasa de manera brillante la relación entre Apuleyo, Alcínoo y las posibles fuentes de ambos textos a partir de una lista de pasajes comunes.

¹⁶ Para la citación de los capítulos de Alcínoo utilizamos la traducción de Tomás García (2013).

¹⁷ Moreschini (1964, p. 17-56); en la teología, Apuleyo al igual que el autor del *Didaskalikós* atribuyen a Dios facultades positivas y comparten la teoría del dios trascendente e inefable.

mientras que Alcínoo comienza exponiendo el contenido relativo a la lógica en los primeros puntos de su obra. La edición que realizó Beaujeu (1973) sobre Apuleyo es la que hemos tomado como referencia¹⁸. Respecto a las tres divisiones del alma según Platón, Apuleyo se limita a reproducir fielmente las doctrinas del maestro, las cuales, en este punto, habían sido asumidas también por los estoicos. Lo único más relevante es que Apuleyo, al no hacer mención a la creación del alma y el cuerpo por los dioses, separa su teoría del hombre de cualquier cosmogonía o teología.

El platonismo medio en Roma con Ario Didimo

Filósofo alejandrino y doxógrafo de tendencia ecléctica, Ario Didimo (Alejandría, s. I a.C.- s. I d.C.) fue probablemente representante del estoicismo, aunque mostró afinidad con la filosofía académica de Antíoco de Ascalón, y simpatía por el pensamiento peripatético. Contemporáneo de Augusto, formó parte de su círculo más cercano e íntimo¹⁹. Parte de sus obras que sintetizan las doctrinas estoicas y peripatéticas se han conservado a través de la obra de Estobeo y Eusebio, como ha recopilado Johnson (2006, p. 69). Parece ser que Augusto lo estimaba tanto que, después de la conquista de Alejandría, no quería destruir la ciudad por respeto a su amigo y maestro, según las fuentes clásicas de Plutarco (*Ant.* 80), Dión Casio (II, 16) y Juliano (*Epist.* 51). Suetonio (*August.* 89) confirma que Ario había enseñado filosofía a Augusto y que éste tenía una estrecha relación con sus dos hijos. Su función como guía espiritual de la familia imperial está ilustrada por Séneca (*Consol. ad Marciam* 4.2-5.6) en su consolación a Livia por la muerte de Druso en el 9 a.C. Es citado por Temistio (*Orat.* V, VIII, X, XIII), que dice que Augusto lo consideraba digno y culto como Agripa. Quintiliano (II. 15, 36; III. 1, 16) destaca que Ario enseñó y escribió también sobre retórica²⁰.

Además de los títulos de estas obras, los fragmentos conservados tratan sobre temas muy variados que configuran el carácter ecléctico de su personalidad filosófica: fragmentos de física relativa a Platón (frag. 1, Diels), a Aristóteles (2-17) y a los estoicos (18-40); en cuanto a la ética, Ario trata los temas recurrentes

¹⁸ En su introducción a la edición de la obra para, enumera las principales diferencias. Parece también que Apuleyo estaba más abierto a la influencia de autores de distinto signo filosófico. Sus estancias en Cartago y Atenas hicieron que recolectara la opinión de muchos y variados pensadores. Algunos ejemplos de influencia exterior en esta obra los podemos encontrar en la materia relativa a: el retrato de sabio ideal está tomado claramente de la postura estoica (II, 247), de los peripatéticos toma el concepto de las tres sustancias constitutivas del cuerpo humano (I, 215), la triple providencia (I, 205), la concepción dualista del hombre desde su nacimiento (II, 222), la distribución de los seres vivos en el mundo y de los animales y las plantas (I, 204), y la utilización del epíteto *ex superantissimus* atribuido a la divinidad suprema (I, 205).

¹⁹ La identificación de Ario Didimo con el filósofo perteneciente a la corte de Augusto la hizo Diels (1879). Más actualmente, Giusta (1986, p. 97-132) y Hahm (1990, p. 2935-3055) han refutado con éxito la tesis de Diels. Göransson (1995, p. 182) puso en duda esta tesis ya que las referencias directas que tenemos del doxógrafo siempre lo citan como "Didimo", mientras que nunca se utiliza el nombre de "Ario" por el que es conocido el amigo íntimo y filósofo estoico de la corte de Augusto. Las principales referencias que encontramos en los textos sobre la figura de Ario Didimo son las siguientes: Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.14.61.1-2), en referencia a las atribuciones que hace Ario de los dichos de los Siete Sabios; Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.16.80.4), Ario establece que Theanoa de Crotona fue la primera mujer en ejercer la filosofía y escribir poesía; Eusebio, *Proep. Ev.* 11.23.3-6, es introducido con referencia a *Timeo*; Estobeo (2.1.6.13), podemos leer una referencia a una obra de Ario; Estobeo (4.39.918.15), en relación al concepto de *εὐδαιμονία*; Prisciano (*Solutiones ad Chosroem* 42.39-40B) cita los escritos de Ario en relación a Aristóteles. Una actualización del tema de Ario Didimo como doxográfico y la puesta al día de la bibliografía la podemos encontrar en Fortenbaugh (2002).

²⁰ Según las fuentes, podemos citar las siguientes obras de Ario, recogidas por Kahn (1983, p. 3-13): Ἡ Ἐπιτομή Ἀρείου Διδύμου (Eusebio, *Proep. Ev.* 15), Ἡ Διδύμου Ἐπιτομή (Estobeo, 4.39.918.15), Περὶ αἰρέσεων (Estobeo, 2.1.6.13), Περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας (Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.16.80.4), Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι (Eusebio, *Proep. Ev.* 11.23.3-6), Περὶ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων (Prisciano, *Solutiones ad Chosroem* 42.39-40B).

tanto para los estoicos como para peripatéticos y académicos, tales como el ἦθος, πάθος, τέλος, la teoría del bien y del mal, la división de la ética, etc. Lo poco que se ha conservado de la obra de Ario lo podemos encontrar especialmente en Eusebio (*Praep. Ev.* 23), donde podemos leer claramente que Ario escribió sobre la doctrina de las ideas de Platón. La obra filosófica de Ario tenía el gran mérito de estar dotada de una visión imparcial y objetiva que venía a encontrar puntos de unión entre el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo²¹. El resultado fue una obra y un estudio comprensivo y ajustado a las doctrinas contemporáneas que estaban en apogeo durante la época de Augusto. La reconstrucción del *Epítome* de Ario fue llevada a cabo por Diels (1879).

Esta opinión generalizada de la deuda del *Didaskalikós* con la obra de Ario Didimo viene de muy atrás. Diels (1879, p. 23) sugirió abiertamente que Alcínoo copió “plura, fortasse omnia” de la obra de Ario. La obra de Alcínoo no es más que una *nueva edición* del trabajo de Ario, con la condición, evidentemente, de que tenía que ser planteado como un trabajo nuevo, algo así como una *edición revisada*. Dado que ya está plenamente aceptado, y así lo estamos considerando en este trabajo, que la obra de Alcínoo está basada casi enteramente en el trabajo de sus predecesores, parece ser, pues, que la obra de Ario tuvo una relevancia especial dentro de estos *predecesores*. Tanto Ario como Apuleyo o como Alcínoo son la punta de un iceberg que significó –desde el s. I a.C. hasta el s. II– la reproducción de manuales de platonismo, no tanto para su publicación como para su uso personal en manos de maestros y estudiantes. Donini (1974, p. 89) apuntó que Ario pudiera ser también una fuente cercana a Alcínoo.

La cuestión de la influencia de Ario en el *Didaskalikós* se planteó a partir del comienzo del capítulo XII de la obra de Alcínoo, que reproduce casi literalmente –solo con algunas pequeñas modificaciones–, un pasaje de Ario (Fr.1 Diels, 1879), conservado en Eusebio (*Praep. Ev.* 11.23.3-6) y en Estobeo (1.12.135) sobre la doctrina de las ideas²². A pesar de esto, ambos coinciden en la presencia de la doctrina de las ideas para articular su particular discurso. Si nosotros suponemos, y así lo hacemos, que el texto de Alcínoo es una adaptación del de Ario, tenemos que asumir, por lo tanto, que: (i) Alcínoo, de manera muy hábil, ha transformado los argumentos inconexos de Ario para crear un discurso más coherente y unitario, que encaja perfectamente en un nuevo contexto, siguiendo los principales puntos aportados por Ario, (ii) ha abreviado innecesariamente algunas partes del texto de Ario para ofrecer una nueva versión del mismo, especialmente a través de mecanismos como utilizar la forma adverbial ἀρχήν (12.26) en lugar de καὶ ἀρχήν de Ario (línea 45), (iii) ha reordenado e incrementado las últimas sentencias de Ario para poder explicar de manera más amplia la conclusión de sus argumentos, añadiendo importantes palabras tomadas de Platón (*Timeo* 29e1), y (iv) ha utilizado el concepto platónico más ortodoxo para referirse a la materia, ὕλη, en lugar de copiar el que aparece en Ario y que hace referencia más al sentido estoico del concepto, οὐσία. Giusta añade más argumentos a la relación y a la deuda de Alcínoo con los textos de Ario²³.

²¹ La influencia de la ciencia aristotélica en la obra de Alcínoo es fundamental. Schrenk (1993, p. 349) realizó un exhaustivo análisis de la relación de determinados pasajes de Alcínoo y su posible fuente en la obra de Aristóteles.

²² Invernizzi (1976, p. 215-233); Mazzarelli (1980, p. 114); Whittaker (1978, p. 148). Estos autores comparten la tesis de que este pasaje de Alcínoo está basado en la obra de Ario.

²³ Giusta (1964-1967). En su monumental obra sobre los doxógrafos griegos de ética en dos volúmenes, Giusta propone demostrar que el estoico Ario Didimo ha compuesto no solo la colección doxográfica de física, comúnmente denominada *Vetusta Placita*, sino también una colección análoga de argumentos morales y éticos. Por lo que se refiere a la moral platónica, Giusta encuentra relaciones claras entre los escritos de Ario y los capítulos 27-35 de Alcínoo y el punto 1. II de la obra de Apuleyo *De Platone*. Algunos de las influencias y paralelismos de estos fragmentos –especialmente los dedicados a la física– fueron analizados y catalogados con éxito por Runia (1996, p. 363-385).

Los fragmentos de Numenio de Apamea

De Numenio de Apamea es prácticamente imposible dar algún dato exacto sobre su vida. Sí que parece claro, por su obra y sus influencias, que debió nacer en el siglo II y, con más precisión, en la segunda mitad del siglo. Este dato está respaldado por el hecho de que sea Clemente de Alejandría el primer escritor que lo cita directamente, dato que fija su *floruit* sobre el 150 aproximadamente, habiendo nacido sobre el 110, como apunta Waszink (1962, p. 81). Además, pudiera haber sido contemporáneo de Ático siguiendo la hipótesis de Zeller (1923, p. 234), y sabemos con seguridad que vivió en los tiempos de Lucio Vero y Marco Aurelio. Su cultura típicamente helénica –unida al conocimiento de numerosas doctrinas teológicas orientales– pudo haberse formado a partir de un viaje a Atenas, reconstruido por Guthrie (1971, p. 34). En esta estancia pudo haber comprobado el estado de decadencia y de crisis en el que se encontraba la Academia platónica. A pesar de que estos datos estén a veces ensombrecidos por la duda, sí es evidente que Numenio fue considerado un filósofo de una gran altura intelectual, hasta el punto de que Orígenes lo consideró el mejor intérprete de Platón en la Antigüedad (*contra Celsum* I 15; fr. IXa, Thed.).

Numenio, que tuvo a Pitágoras como autoridad intelectual, se decantó por las doctrinas platónicas como base de su enseñanza y doctrina²⁴. Una enumeración de las obras de Numenio la podemos hacer a través de los fragmentos que nos han llegado de las fuentes, aunque en muchos casos tan solo conservamos el título de la obra en cuestión²⁵. Las dos obras de Numenio que tratan contenidos platónicos, y que pudieron tener relación con la obra de Alcínoo son: *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως*, relativa a la Academia de Platón, y *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων*, cuyo contenido estaba centrado en los misterios eleusinos y la conciliación de estos con la doctrina mística de Pitágoras y Platón. De la primera obra citada, los fragmentos están conservados en Eusebio (*Praep. Ev.* XIV), con su estilo “poético y colorista semejante en muchos aspectos al de Diógenes Laercio, además de constituir un rico muestrario de anécdotas, entre ironías y críticas abiertas, sobre los personajes más representativos del escepticismo y el estoicismo”, como lo describe García Bazán (1991, p. 202). En esta obra se traza una historia de la Academia de Platón, no tanto desde un punto de vista crítico sino con algún matiz polémico, desde Espeusipo hasta Antíoco de Ascalón. Ataca a la “Nueva Academia” más escéptica a la que reprocha el hecho de haber dejado en el olvido algunas de las doctrinas clásicas del pensamiento académico de Platón. Aunque más que suponer una enumeración de críticas y razonamientos filosóficos, la obra de Numenio está más dirigida a críticas personales basadas en anécdotas para deslegitimar la valía personal de algunos miembros de la “Nueva Academia”, lo cual inhabilita intelectualmente dicho trabajo.

De la segunda obra citada anteriormente, *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων*, no se conserva un solo fragmento en Eusebio, y es Macrobio el único que dedica unas pocas palabras al contenido de la misma (*Somnium Scipionis* I 219) sobre el interés de Numenio por los misterios y la filosofía. De los fragmentos conservados de estas obras se puede reconstruir de manera bastante fiable algunos de los

²⁴ Los fragmentos están reunidos en Mullach (1883), Thedinga (1875), Whittaker (1901), Leemans (1937) y Des Places (1973).

²⁵ Sabemos que escribió las siguientes obras, recogidas por Martano (1955): *Περὶ τἀγαθοῦ* (*Sobre el bien*), *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* (*Sobre el divorcio de los académicos de Platón*), *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς* (*Sobre la incorruptibilidad del alma*), *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων* (*Sobre las doctrinas secretas de Platón*), *Ἐπιση* (*La abubilla*), *Περὶ ἀριθμῶν* (*Sobre los números*), *Περὶ τόπου* (*Sobre el lugar*).

puntos fundamentales del pensamiento filosófico de Numenio, que lo relacionan directamente con la propuesta filosófica de Alcínoo, como la teoría de los principios primeros: Dios y la materia; su concepto del Universo y del hombre; y su concepción general de la filosofía, ya que a través de algunos de sus fragmentos es posible distinguir las razones que justifican su posición filosófica dentro de un platonismo cercano al pitagorismo.

El Comentario anónimo del Teeteto

Otra fuente cercana al *Didaskalikós* es el *Comentario anónimo del Teeteto*. La publicación de este comentario fue mérito de Diels (1905), poniendo al servicio de los especialistas un texto fundamental para el conocimiento de la filosofía antigua y del platonismo medio en particular²⁶. No se pudo encontrar una sola referencia sobre la autoría del autor en todo el papiro, dato que responde más al carácter de un filólogo que de un filósofo, ya que además no muestra interés alguno por la retórica. El propósito principal del comentarista anónimo es el de introducir a la silogística aristotélica, utilizando términos técnicos propios del estoicismo, de la misma manera que hace Alcínoo (caps. III-VII). Además, como Ario Didimo y Alcínoo, comparte varios argumentos de manera muy explícita: reconoce que el fin último del hombre es la asimilación de Dios, la conocida doctrina del ὁμοιωσις θεῶ; afirma que es digno de ser amado aquello que es amado por el hombre σπουδαῖος, “con esfuerzo”; la distinción estoica de las virtudes entre τέλειαι y ἀτελεῖς, y entre προκοπαί y εὐφύειαι (cap. XXX), en relación a las buenas disposiciones naturales del alma y a los progresos hacia la virtud perfecta.

La obra no es producto de la mentalidad filosófica de la Antigua Academia, sino que, como su propio autor confirma, debemos situarla cronológica y culturalmente en el momento de la actividad escolástica de lectura y comentario de las obras de Platón. La característica más destacada de este comentario es la convicción del carácter dogmático de la enseñanza platónica, por lo que asume uno de los principios fundamentales del resto de comentarios a la obra de Platón que hemos repasado hasta este punto. Su relación con el resto de manuales que venimos repasando es la presencia del fenómeno cultural-filosófico que se suele determinar con el nombre de *eclecticismo* –tan común en esta época–. Esto es, la certeza de que en la estructura interna y en la composición del comentario están representadas otras doctrinas más allá de la puramente platónica, en particular la Stoa y el Perípatos.

Las semejanzas y los puntos comunes entre este comentario y la obra de Alcínoo comienzan precisamente a partir del eclecticismo. Al igual que Alcínoo, este comentario expone una completa fusión entre la doctrina platónica y la lógica aristotélica, que se manifiesta en tres aspectos fundamentales, que se encuentran en los capítulos V-VI de la obra de Alcínoo: la teoría de la definición, el uso de las categorías y la utilización del silogismo, según la clasificación de Invernizzi (1976, p. 215-233). Estas herramientas aristotélicas eran útiles para explicar y definir los contenidos platónicos: mediante estas técnicas pedagógicas específicas se podía racionalizar de manera más asumible por los lectores los contenidos específicos. Un discurso análogo lo podemos encontrar también en aquello que se denomina como “las buenas disposiciones naturales”, εὐφύειαι. El comentarista del *Teeteto*

²⁶ El papiro publicado por Diels (1905), cuya parte conservada lo hace en un estado realmente legible, es un escrito que ocupa alrededor de setenta y cinco columnas de cuarenta y cinco o cincuenta líneas cada una de ellas. A estas columnas le sigue el diálogo platónico hasta la página 153d-e. Suponiendo que el autor hubiese continuado con el comentario al diálogo, parte que se ha perdido, el total de la obra tendría sobre las cuatrocientas columnas. Una obra, por lo tanto, de dimensiones considerables.

retoma en este punto también un argumento que está presente en Alcínoo (caps. XXIX-XXX). Para el autor anónimo del *Teeteto*, al igual que para Alcínoo, tales buenas disposiciones naturales no implican, por sí mismas, una adquisición de la virtud, siendo preferible para el hombre la posesión de la virtud perfecta que de las buenas disposiciones naturales.

El último punto sobre el que debemos poner la atención en el *Comentario* anónimo es cuando se trata el tema de la anamnesis. En primer lugar sería necesaria una precisión terminológica, ya que el autor del *Comentario* utiliza, de igual manera que muchos autores del platonismo medio, en lugar de la expresión εἶδος, la locución φυσικαὶ ἔννοιαι οἰκοιναὶ ἔννοιαι. Una locución idéntica podemos encontrar en Alcínoo (IV, 6), φυσικὴ ἔννοια, cuando está describiendo las cualidades de la intelección como principio de la razón científica, en un sentido plenamente platónico. Estos elementos son de clara raigambre estoica y, al igual que los anteriores autores del platonismo medio, el carácter ecléctico con una importante carga de estoicismo está presente en ambos autores²⁷. Como bien afirmó Praechter, después de analizar los elementos comunes entre la obra de Alcínoo y el *Comentario*, resulta evidente que esta última obra deriva de un ambiente filosófico muy cercano al mismo que tuvo que tener Alcínoo, quizás aquel que se formó en torno a la Escuela de Gayo²⁸.

Referencias

- ALSINA, J. 1989. *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos, 159 p.
- BRÉHIER, É. 1937. *Les études de philosophie Antique*. París, P.U.F. 53 p.
- BEAUJEU, J. 1973. *Apulée, Opusculs Philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et Fragments*. París, Les Belles Lettres, 350 p.
- CALVO MARTÍN, T. 2013. *La Ciudad de Dios; Vida de San Agustín*. Barcelona, BAC, 1120 p.
- COPELSTON, F. 1969. *Historia de la Filosofía: Vol. I: Grecia y Roma*. Barcelona, Ariel, 508 p.
- DE LACY, P. 1972. Galen's Platonism. *AJPh*, 93(1):27-39.
<http://dx.doi.org/10.2307/292898>
- DES PLACES, É. 1974. Études récentes (1953-1973) sur le platonisme moyen de II^e siècle après J.-C. *Bulletin de L'Association Guillaume Budé*, 33:347-358.
<http://dx.doi.org/10.3406/bude.1974.3286>
- DES PLACES, É. 1973. *Numenius. Fragments*. París, Les Belles Lettres, 220 p.
- DIELS, H. 1879. *Doxographi Graeci*. Berlin, Weidmann, 876 p.
- DIELS, H. 1905. *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts*. Berlín, Weidmann, 62 p.
- DILLON, J. 1996. *The Middle Platonists*. Nueva York, Cornell University Press, 430 p.
- DONINI, P. 1974. *Tre studi sull'aristotelismo nel secolo II d.C.* Turín, Paravia, 185 p.
- DÖRRIE, H. 1971. Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus. *In: Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9-13 juin 1969*, París, CNRS-Éditions, p. 17-33.
- FORTENBAUGH, W. 2002. *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*. Nueva Jersey, Rutgers University, 258 p.

²⁷ Pohlenz (1948-1955, p. 166-170) señala que, además de la presencia de la locución φυσικαὶ ἔννοιαι, la definición de la virtud como ὀρθὸς λόγος en Alcínoo (IV, 8) es señal inequívoca de estoicismo.

²⁸ A pesar de que, como hemos visto anteriormente, el círculo de Gayo es una realidad filosófica y cultura que todavía está por confirmar históricamente, y que la presencia e influencia que tuvo en la obra de Alcínoo también está por definir, sí parece que tanto Apuleyo como Alcínoo, Albino y el anónimo autor del *Comentario* compartieron una serie de conocimientos y de manera de interpretar el platonismo que ponía en primer lugar el aspecto metafísico de la filosofía de Platón. Para Praechter (1905), el uso que Apuleyo y el anónimo autor del *Comentario* hacen de la doctrina estoica de la οικειώσις, en cuanto a apropiación de sí mismo de la percepción, es un claro referente a la escuela de Gayo. Esta lectura de la doctrina platónica será claro antecedente de la posterior obra de Plotino, ver Moreschini (1964, p. 45).

- GARCÍA BAZÁN, F. 2000. Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo. *Anuario Filosófico*, **33**:111-149.
- GARCÍA BAZÁN, F. 1991. *Oráculos Caldeos: Numenio de Apamea: Fragmentos y testimonios*. Madrid, Gredos, 308 p.
- GIUSTA, M. 1986. Ario Didimo e la diairesis dell'etica di Eudoro di Alessandria, *AAT*, **120**:97-132.
- GIUSTA, M. 1961. Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός? *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, **95**:167-194.
- GIUSTA, M. 1964-1967. *I dossografi di ética*. 2 vols. Turín, Giappichelli, 434 p.
- GLUCKER, J. 1978. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 510 p.
- GÖRANSSON, T. 1995. *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Goteborg, Ekblad, 575 p.
- GUMMERE, R. 1917-1925. *Ad Lucilium Epistulae Morales, volume 1. Seneca*. Massachusetts, Harvard University Press, 490 p.
- GUTHRIE, K. 1971. *The Neoplatonic Writings of Numenius*. Kansas, Selene Books, 93 p.
- HAHM, D. 1990. The Ethical Doxography of Arius Didymus, *ANRW II*, **36**:2935-3055.
- HIJMANS, B. 1987. Apuleius, Philosophus Platonicus, *ANRW II*, **36**:395-475.
- INVERNIZZI, G. 1976. Un commentario medio platonico al Teeteto e il suo significato filosofico, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, **68**:215-233.
- JOHNSON, A. 2006. Eusebius' Praeparatio Evangelica as Literary Experiment. In: S.F. JOHNSON (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Londres, Ashgate Publishing, p. 67-91.
- KAHN, C. 1983. Arius as a Doxographer. In: W. FORTENBAUGH (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*. Londres, Transaction Books, p. 3-13.
- LEEMANS, A. 1937. *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apameam et Uitgaveder Fragmenten*. Bruselas, Academie Royale de Belgique, 234 p.
- LOENEN, J. 1957a. Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation. *Mnemosyne*, **10**(1):35-56. <http://dx.doi.org/10.1163/156852557X00051>
- LOENEN, J.H. 1957b. Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation: I. The Inner Consistency and the Original Character of Albinus' Interpretation of Plato. *Mnemosyne*, **9**(4):296-319.
- LÓPEZ MOREDA, S. 2009. *Noches áticas. Aulo Gelio*. Barcelona, Akal, 768 p.
- MACÍAS VILLALOBOS, C. 2011. *Apuleyo: Obra filosófica*. Madrid, Gredos, 286 p.
- MARTANO, G. 1955. *Numenio d'Apamea*. Nápoles, Libreria Scientifica Editrice, 507 p.
- MAZZARELLI, C. 1980. Bibliografia medioplatonica: Parte prima: Gaio, Albino e Anonimo commentatore del Teeteto. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, **72**:108-144.
- MORA, F. 2002. Evoluzione diacronica della religione greca. *Gerión*, **20**(1):153-195.
- MORESCHINI, C. 1964. La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, **33**:17-56.
- MORESCHINI, C. 1978. *Apuleio e il platonismo*. Florencia, Olschki, 267 p.
- MULLACH, F. 1883. *Fragmenta philosophorum Graecorum*. París, Didot, 266 p.
- MÜLLER, G. 2010. La doctrina de los tres dioses de Numenio. *Archai*, **5**:29-36. http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_5_2
- POHLENZ, M. 1948-1955. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2 vols.
- PRAECHTER, K. 1905. Zum Platoniker Gaios. *Hermes*, **51**(4):510-529.
- ROMANO, F. 1983. *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Nápoles, Guida Editori, 264 p.
- RUNIA, D. 1996. Additional Fragments of Arius Didymus on Physics. In: K. ALGRA; P. VAN DER HORST; D. RUNIA (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Leiden, Brill, p. 363-385.
- SAMARANCH, F. 1993. Creencia y filosofía, siglos I-III d.C. *Endoxa*, **1**:109-147. <http://dx.doi.org/10.5944/endoxa.1.1993.4772>
- SEDLEY, D. 1981. The End of the Academy. *Phronesis*, **26**:67-75. <http://dx.doi.org/10.1163/156852881X00141>
- SCHRENK, P. 1993. The Middle Platonic Reception of Aristotelian Science. *Rheinisches Museum für Philologie*, **136**:342-359.
- SINKO, T. 1905. *De Apulei et Albinii Doctrinae Platonicae Adumbratione*. Cracovia, Nabu Press, 58 p.
- THEDINGA, F. 1875. *De Numenio philosopho Platónico*. Bonn, Ritter, 122 p.
- TOD, M. 1957. Side Lights on Greek Philosophers. *JHS*, **77**:131-141. <http://dx.doi.org/10.2307/628646>
- TOMÁS GARCÍA, J. 2013. *Alcinoos y la tradición platónica en el s. II d.C.* Madrid, Signifer Libros, 181 p.

- VOGEL, C.J. 1973. *Greek Philosophy: A Collection of Texts. Volume III*. Leiden, Brill, 669 p.
- WASZINK, J. 1962. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londres, Warburg Institute, 115 p.
- WHITTAKER, J. 1978. Numenius and Alcinous on the First Principle. *Phoenix*, 32(2):144-154. <http://dx.doi.org/10.2307/1087471>
- WHITTAKER, T. 1901. *The Neo-Platonists*. Cambridge, Cambridge University Press, 318 p.
- WITT, R. 1971. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge, Cambridge Classical Studies, 160 p.
- ZELLER, E. 1923. *Philosophie der Griechen VI*. Leipzig, Reiland, 873 p.

Submitted on June 17, 2015
Accepted on November 9, 2015