

Revista Latinoamericana de Filosofía

Vol. XL - N° 1 (Otoño 2014)

SEPARATA

Gabriel Martino

Revista
R
L
F
Latinoamericana de
Filosofía

ALCINOO

**EXPOSICIÓN DIDÁCTICA DE LAS
DOCTRINAS DE PLATÓN**

*Introducción, traducción y notas
de una selección de capítulos*

GABRIEL MARTINO

CIF CENTRO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

Miñones 2073 (C1428ATE) - Buenos Aires - Argentina

Tel./Fax: (54-11) 4787-0533

E-mail: rlf@retina.ar

CIF CENTRO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

ALCINOO

EXPOSICIÓN DIDÁCTICA DE LAS DOCTRINAS DE PLATÓN*

Introducción, traducción y notas de una selección de capítulos¹

Gabriel Martino

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

La versión que aquí ofrecemos de una selección de capítulos del *Didaskalikós*, primera traducción que se publica en lengua castellana, y la introducción al texto, fueron hechas con la intención de fomentar el estudio del platonismo medio, corriente en la historia de la filosofía a la que pertenecen la obra y su autor, Alcinoos. Con este mismo objetivo, las notas de la *Introducción* remiten al lector a una bibliografía mínima y accesible sobre los puntos tratados. En cuanto a las notas a la traducción, su finalidad es discutir, aunque sea brevemente, los aspectos filosóficamente problemáticos del texto, examinar las interpretaciones que los especialistas han brindado sobre estas cuestiones y exponer las relaciones que nuestro

* La presente traducción fue realizada en el marco del proyecto PICT (FONCyT) 2008-1531 y con el apoyo financiero de una beca doctoral otorgada por el CONICET. Surgió, a su vez, durante la cursada de la materia *Problemas de la Filosofía Antigua* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en el año 2010, oportunidad en la que se dictó una clase sobre platonismo medio. Debo mi agradecimiento a María Isabel Santa Cruz por sus valiosas sugerencias en relación con la Introducción y con la traducción, y a Natalia Ruiz por su paciente colaboración con la revisión de la traducción. El autor del presente trabajo, no obstante, es el único responsable por los errores u omisiones que este pueda contener y por las interpretaciones aquí vertidas.

1. Capítulos I, II, III, algunos pasajes de IV y V, y capítulos VII, VIII, IX, X, XI.

texto presenta con los diálogos de Platón. Nuestro aporte, en fin, pretende brindar una orientación inicial a quien desee interiorizarse en el tratado de Alcinoos, texto característico del platonismo imperial y de capital importancia para los estudiosos del pensamiento de Platón y de sus influencias.

El Didaskalikós de Alcinoos

El *Didaskalikós* es un manual de platonismo que según los especialistas habría sido escrito en el siglo II d. C.² Sobre Alcinoos, su autor, sólo se han propuesto conjeturas con mayor o menor grado de probabilidad, pero no sabemos nada con certeza.³ La ausencia de referencias a nuestra obra y a su autor en las fuentes antiguas llevó a Freudenthal, estudioso alemán de fines del siglo XIX, a formular la hipótesis de que el verdadero escritor del manual habría sido Albino y que la confusión respecto del nombre se habría debido al error de un copista al transcribirlo.⁴ En las últimas décadas,

2. Cf., por ejemplo, Dillon (1993: v).

3. En las fuentes antiguas hay sólo dos referencias a 'Alcinoos' que podrían corresponder a nuestro autor. La primera se encuentra en Filóstrato, *Vida de los Sofistas*, p. 40.22-32 Kayser: en este caso se trata de un Alcinoos estoico. La segunda, en Focio, *Biblioteca*, cod. 48, afirma que habría sido platónico. En relación con el primer testimonio aludido, resulta llamativo que un estoico pudiera haber escrito el *Didaskalikós*, aunque Porfirio en su *Vida de Plotino*, 17.3, nos habla de Trifón que habría sido un filósofo 'estoico y también platónico'. Además, Ario Dídimo, filósofo estoico, es una de las fuentes inmediatas del *Didaskalikós* lo cual hace posible pensar, al menos, que nuestro autor podría haber sido, a su vez, un estoico. Aún así, es difícil pensar que un filósofo seguidor de las enseñanzas de Zenón pudiera haber sostenido tesis platónicas sin comprometer su estoicismo. En cuanto al Alcinoos referido por Focio, que habría sido platónico, tal vez sea más plausible identificarlo con el autor del *Didaskalikós*. No es prudente, de todos modos, afirmar la identidad de este filósofo con nuestro autor basados simplemente en la homonimia. Véase Whittaker (1990: vii-xiii).

4. Freudenthal (1879) propone y defiende esta teoría. Para una síntesis de sus argumentos véase Witt, R. E. (1971: 104-113) y Dillon, J. (1993: ix-xiii).

gracias al trabajo de Giusta⁵ y principalmente de Whittaker,⁶ la autoría del *Didaskalikós* ha sido restituida a Alcinoos y la hipótesis de Freudenthal ha sido descartada, incluso por autores que la defendieron en el pasado.⁷

Esta obra de Alcinoos, la única que conocemos, ha sido transmitida bajo dos títulos diferentes. *Didaskalikós tôn Plátonos dogmáton* es el título que figura tanto al comienzo del texto como en el *pínax* de uno de los manuscritos principales que nos han llegado. Pero *Epitomé tôn Plátonos dogmáton* aparece, a su vez, al final del texto. Podría pensarse que el primero de ellos remite a la primera línea del escrito (*Tôn kyriotáton Plátonos dogmáton ... didaskalía*) mientras que el segundo refiere, más bien, al carácter de la obra, en la medida en que entendamos por *epitomé* un resumen de la obra más extensa de Platón. El uso del término *didaskalikós*, sin embargo, era corriente en la época del medioplatonismo y designaba un género de discurso filosófico ya bien definido.⁸ A diferencia de los géneros *elenktikós* (refutativo) y *protreptikós* (exhortativo), el *didaskalikós lógos* es un 'discurso instructivo', 'manual de instrucción', 'lección' o 'exposición didáctica' –como nosotros traducimos la expresión griega– que perfectamente puede aplicarse como título a una obra como la nuestra, que presenta de un modo didáctico una serie de doctrinas platónicas. A partir de estos elementos, los especialistas se inclinan a pensar que el título original de la obra habría sido *Didaskalikós tôn Plátonos dogmáton*.⁹

Este 'manual' o 'exposición didáctica', por otra parte, parecería estar dirigido a alumnos que se inician en la filosofía de Platón. Algunos estudiosos, sin embargo, han señalado ciertas razones que

5. Giusta, M. (1960-61), "Albínou Epitomé o Alkinóou Didaskalikós?", en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, no. 95, pp. 167ss.

6. Whittaker (1974b: 450-456) y (1990: vi-xxxi). Véase también Dillon (1993: x-xi).

7. Tal es el caso de Dillon, que anteriormente (1977) defendía la autoría de Albino pero actualmente (1993) acepta los argumentos de Whittaker. Nótese que Reedy (1991), no obstante, todavía atribuye el tratado a Albino.

8. Whittaker (1990: xiv-xv) cita varios ejemplos de diferentes autores que utilizan el término.

9. Whittaker (1990: xiii ss.) y Dillon (1993: xiii).

podrían implicar lo contrario. Alcino, en efecto, presupone en sus lectores no sólo un sólido conocimiento de la terminología técnica de la lógica, la ética y la física sino, también, una gran familiaridad con los diálogos platónicos. Desde nuestro punto de vista, no se trata ni de un manual destinado a debutantes en filosofía ni de una iniciación a la lectura de Platón¹⁰ sino de una presentación concisa y sistemática de una determinada corriente interpretativa de la filosofía platónica. Consideramos, a su vez, que para comprender la naturaleza del escrito a la luz de su título debemos hacer hincapié en el término ‘doctrinas’, más que en la expresión ‘exposición didáctica’. Si el segundo de los términos mencionados nos indica, posiblemente, el público al cual la obra está destinada –profesores o alumnos de filosofía platónica–, el primero nos remite a un modo específico de leer la literatura compuesta por el filósofo ateniense. El *Didaskalikós* sería, en este sentido, un exponente y, a la vez, un promotor de un acercamiento hermenéutico específico a los escritos de Platón y se alinearía, asimismo, con una corriente ya establecida y asentada en la época de Alcino. Esta corriente suele identificarse con el nombre de ‘platonismo medio’ o ‘platonismo imperial’ dentro de la cual es posible identificar, a su vez, una vertiente ‘aristotelizante’ a la que pertenecería nuestro autor. Su enrolamiento a tal grupo se evidencia en la influencia que la filosofía de Aristóteles ejerce de modo manifiesto sobre algunos puntos de su interpretación de Platón.¹¹

10. Whittaker (1990: xvii). Véase también Dillon (1993: xiv). Tarrant (2007: 461), por el contrario, sostiene que los lectores de este manual habrían sido quienes iban a comprometerse con el platonismo y no aquellos que tuvieran una extensa experiencia con él.

11. Entre los filósofos medioplatónicos es posible reconocer, de hecho, un grupo de pensadores que sostiene que la filosofía de Aristóteles es una continuación y explicitación del pensamiento de Platón. Esta concepción va de la mano de una lectura de Aristóteles con la finalidad de esclarecer los textos del filósofo ateniense y de reconstruir las doctrinas subyacentes a los diálogos. Así, pues, algunos intérpretes platónicos del Imperio suelen considerar que es legítimo atribuirle a Platón nociones y doctrinas que se encuentran desarrolladas en los tratados aristotélicos pero sólo en germen en los diálogos. Cf. Karamanolis (2006: 1-43) quien realiza un valioso análisis del estudio de Aristóteles por parte de los platónicos de la Antigüedad

Creemos, por lo tanto, que el escrito de Alcino constituye un manual de interpretación, una herramienta para el descubrimiento de doctrinas, cuya finalidad no es solamente exponer los dogmas platónicos sino, sobre todo, poner de manifiesto una metodología exegética, con sus fuentes y procedimientos propios, que faculte a sus lectores a estudiar y descubrir las restantes doctrinas del filósofo ateniense.¹² A raíz de esto, podemos pensar que el carácter didáctico de la obra corresponde no sólo a la exposición de las doctrinas sino también a la presentación del método interpretativo aplicado para traerlas a la superficie desde las profundidades del conjunto de los escritos de Platón.

En cuanto a su estructura, el *Didaskalikós* se encuentra dividido en treinta y seis capítulos temáticos que evidencian con claridad la sistematización que Alcino lleva a cabo de la filosofía platónica siguiendo una clasificación ya establecida. En los diferentes capítulos se tratan los siguientes temas:

1. Definición, división y vidas propias de la filosofía. (Cap. 1 a 3).
2. Lógica (Cap. 4 a 6).
3. Ciencia Teorética: Matemáticas, principios y doctrinas de la Teología y sobre la incorporeidad de las cualidades. (Cap. 7 a 11).
4. Física: incluye Cosmología, Antropología y Psicología (Cap. 12 a 26).
5. Ética (27 a 34).

tardía. Hay, por otro lado, otro grupo de filósofos crítico del pensamiento aristotélico y crítico, incluso, de aquellos platónicos que pretenden interpretar a Platón a partir de Aristóteles. Ático es un representante cabal de esta segunda tendencia. Cf. Moerschini (1987: 477-491). Podríamos incluir en ella también a Lucio y a Nicóstrato. Cf. Gioè, A. (2002: 35-39). Para un análisis de los caracteres propios del platonismo medio cf. Chiaradonna, R. (2012: 30-37).

12. Cf. *Did.* 189, 32. Comprender de este modo la obra nos lleva a pensar que la pretensión de imponer una visión dogmática y aristotelizante de Platón no sólo pone en juego una serie de doctrinas cuya ortodoxia se defiende adjudicando su autoría a Platón sino, también, una metodología hermenéutica –y junto a esta un oficio y una tradición– que busca imponerse como legítimo acercamiento a la literatura filosófica del ateniense.

6. Sobre los sofistas (Cap. 35).
7. Conclusión (Cap. 36).

No describimos en esta introducción los caracteres propios de las doctrinas presentadas en cada capítulo. Las indicamos y discutimos, por el contrario, en las notas a nuestra traducción. Sin embargo, al tratarse de una traducción parcial del texto quedan muchos puntos sin tratar por lo cual remitimos al lector a la bibliografía secundaria de modo que pueda subsanar esta falta.¹³

Por nuestra parte, hemos elegido traducir los tres primeros capítulos de la obra, en los que Alcinoos define la filosofía, caracteriza las partes en las que se divide esta disciplina y describe las vidas teórica y práctica. Incluimos, asimismo, una traducción de los pasajes que consideramos más relevantes de los capítulos IV y V dedicados a la teoría epistemológica y a la dialéctica respectivamente. Ofrecemos, luego, una versión de los capítulos centrales de la obra relativos a la ciencia teórica en los que el autor expone su concepción sobre los primeros principios –Dios, las Formas y la materia–, aborda las matemáticas y discute la naturaleza propia de las cualidades. Como puede advertirse, dejamos fuera de la selección los capítulos relativos a la antropología, la psicología y la ética y gran parte de los pasajes dedicados a la lógica, entre otros tópicos. Aunque son más los temas dejados de lado que los incluidos, esperamos que la traducción que ofrecemos permita a los lectores

13. Considérese la siguiente bibliografía sobre los temas indicados, además de la restante citada en la *Bibliografía*. Teología (y Ontología): Wolfson (1952: 115-130), Loenen (1956: 296-319), Invernizzi (1976a: 31-109), Whittaker (1978: 144-154), Abbate (2002: 55-75), Martino (2010). Física: Invernizzi (1976a: 111-127) y Martino (2013). Ética: Invernizzi (1976: 129-137), Mansfeld (1999: 139-150), Tarrant (2007: 419-429). Epistemología: Witt (1937: 47-60), Invernizzi (1976: 17-30), Shrenk (1991: 347-363), Boys-Stones (2005: 201-234). Véase también la Introducción a la traducción de Dillon, donde el autor dedica un apartado a las diferentes áreas temáticas que aborda el *Didaskalikós*. Téngase en cuenta que en los trabajos que aquí citamos publicados con anterioridad al artículo de Whittaker de 1974 se identifica a Alcinoos con Albino y, en más de un caso, se interpreta el *Didaskalikós* a la luz de los testimonios o de la única obra completa que conservamos de este autor.

conformarse una idea general de la visión que el platonismo medio –del cual la obra de Alcinoos es un exponente sustancial– tenía de algunos aspectos importantes de la filosofía de Platón.

Para nuestra traducción hemos seguido el texto griego establecido por J. Whittaker y citado en la *Bibliografía*. Hemos intentado traducir sin apartarnos de la literalidad a los efectos de reflejar con fidelidad el estilo propio del autor, aunque en algunos pasajes de rasgos elípticos y comprimidos hemos tenido que suplir algunas palabras o alterar la estructura de oraciones para facilitar su comprensión. Tuvimos la oportunidad de contar con las traducciones de P. Louis, de J. Dillon, de G. Invernizzi¹⁴ y de J. Reedy que nos han permitido contrastar nuestra interpretación de algunos pasajes intrincados.¹⁵ Desafortunadamente, no hemos podido acceder a la traducción inédita de Witt.¹⁶

Por otra parte, los comentarios de J. Dillon y las notas de J. Whittaker, presentes en sus respectivos libros sobre el *Didaskalikós*, y el *Ensayo Introductorio* de Invernizzi, han enriquecido enormemente nuestra comprensión del texto y nos aportaron el material principal para nuestras notas y comentarios. Nos hemos servido, también, de una bibliografía tanto ya clásica como reciente para nuestro análisis de modo de brindar una discusión actualizada sobre los puntos comentados y para contrastar las diferentes interpretaciones que los estudiosos han propuesto sobre estos a lo largo de las décadas.

14. Agradecemos a G. Invernizzi quien nos envió un ejemplar de su traducción y del ensayo introductorio.

15. Para el capítulo X contamos, también, con la traducción francesa de Festugière (1954: 95-102) y con la traducción castellana de García Bazán del pasaje X, 3-4 (164,31-165,16) en G. Bazán (2011: 423-425).

16. En 1934 Witt presentó en Cambridge una traducción del *Didaskalikós* (que no llegó a la imprenta) junto con su tesis doctoral que sí fue publicada unos años más tarde (ver *Bibliografía*).

ALCINOO

EXPOSICIÓN DIDÁCTICA DE LAS DOCTRINAS DE PLATÓN

Capítulo I – Caracterización de la filosofía y del filósofo

Tal sería la enseñanza de las principales doctrinas de Platón:

Filosofía es deseo¹⁷ de sabiduría, o liberación y un volverse del alma desde el cuerpo,¹⁸ en la medida en que nos volvemos hacia los inteligibles y hacia los seres verdaderos:¹⁹ sabiduría es, pues, ciencia de los asuntos divinos y humanos.

Mas filósofo es quien toma su nombre por paronimia de ‘filosofía’, como el músico de ‘música’.²⁰ Mas es necesario, primero, que este sea por naturaleza inclinado hacia cuantas disciplinas puedan familiarizarlo y conducirlo hacia el conocimiento de la realidad inteligible²¹ que no está sujeta ni a la variación ni a la fluctuación. Luego, que esté enamorado de la verdad y que de ningún modo

17. La expresión griega es “*órexis sophías*”. El término *órexis* no es utilizado por Platón, si bien Aristóteles lo utiliza frecuentemente para señalar una clase de deseo racional opuesto a *epithymía*. El término tiene, además, una fuerte impronta estoica. Cf. *SVF* 3.422.

18. En estas breves líneas, Alcinoo sintetiza el pasaje de *Fedón* 67d4-5, en el que Platón habla de la liberación que el alma alcanza respecto del cuerpo tras la muerte, con *Rep.* 521c6, en el cual se comenta que para volver hacia la luz es preciso el volverse de toda el alma desde un día nocturno hacia otro verdadero. El primer pasaje habla sobre la muerte, mientras que el segundo se enmarca en la alegoría de la caverna. Alcinoo sintetiza, pues, estos pasajes resignificándolos.

19. Nótese que en su caracterización de la filosofía Alcinoo provee una definición de corte intelectual (‘deseo de la sabiduría’) y otra más bien psicológica (‘liberación y un volverse del alma...’), si bien es posible afirmar que la definición psicológica viene a ser una explicación de la intelectual.

20. Arist. *Cat.* 1, 1, a 12-15.

21. La expresión *noetè ousía* no se encuentra en Platón pero es propia del platonismo imperial y es utilizada por numerosos autores de esta época. Cf. Whittaker (1990: 74).

admira lo falso. Además de estas cosas, que sea incluso de algún modo prudente por naturaleza y naturalmente contenido en relación con el aspecto pasional del alma.²² Pues quien se dedica a las disciplinas que versan sobre los seres y vuelve su propio deseo hacia estos no podría admirar los placeres.²³ Mas también es preciso que quien se disponga a filosofar sea libre en su inteligencia, pues la estrechez intelectual es el mayor obstáculo para el alma que se dispone a contemplar los asuntos divinos y humanos. Además, es necesario que este sea por naturaleza inclinado hacia la justicia, si es que lo está también hacia la verdad y hacia la libertad y hacia la prudencia, y que él tenga tanto facilidad para aprender como memoria:²⁴ estas características, pues, configuran al filósofo. Mas estas buenas disposiciones naturales, si dan con una educación correcta y una crianza adecuada, hacen que <aquel> sea perfecto en relación con la virtud; mas si se las descuida devienen causas de los mayores males. A aquellas, en efecto, Platón está acostumbrado a llamarlas de modo homónimo con las virtudes templanza, valentía y justicia.

Capítulo II – La vida práctica y la teórica

Hay dos clases de vida, la teórica y la práctica.²⁵ El objetivo principal de la vida teórica yace en el conocimiento de la verdad, mientras que el de la práctica, en hacer lo aconsejado por la razón. La vida teórica es, ciertamente, digna de estima, mientras que la

22. En este pasaje Alcinoo habla de *tò pathetikón* y no especifica si se refiere a una ‘parte’ del alma. En el capítulo XXIV, sin embargo, afirma que el alma es tripartita (*trimerés*), y que una de sus partes (*mére*) es *tò pathetikón*.

23. Para la caracterización platónica del filósofo véase *Rep.* 485b-487a.

24. *Rep.* 490 c. El binomio platónico “*eumátheian kai mnémen*” es moneda corriente entre los filósofos posteriores a Platón. Cf. Cicerón, *Acad.* I. 5. 20 y Ario Dídimos, citado por Estobeo en *Ant.* II, 137, 20-21.

25. La distinción entre una vida teórica y otra práctica es aristotélica, al menos en su forma explícita. Cf. *Ética Nicomaquea* X 7 y *Metafísica* VI 1.

práctica es secundaria y necesaria:²⁶ que esto es así, podría tornarse evidente a partir de esto <que sigue>.

La contemplación, pues, es la actividad del intelecto que inteligie los inteligibles, mas la praxis es la actividad del alma racional que ocurre mediante el cuerpo. Ciertamente, del alma que contempla lo divino, esto es, las intelecciones de lo divino,²⁷ se dice que se encuentra bien y este estado suyo se llama sabiduría, respecto del cual nadie diría que es algo diferente de asemejarse a lo divino.²⁸ Por esta razón, tal estado sería de primera importancia y digno de estima y el más deseable y el que más nos pertenece y el menos entorpecido y el que yace a nuestro alcance y es causa del fin que yace ante nosotros.²⁹ La praxis, por otra parte, y la <vida> práctica, al ser llevada a cabo mediante el cuerpo, puede ser entorpecida, y se ejercería, si las circunstancias lo demandan, al poner en práctica en las costumbres de los hombres aquello que se vislumbra mediante la vida teórica.

El virtuoso, pues, se aproximará a los asuntos comunes tan pron-

26. Platón parecería prefigurar la concepción de dos géneros de vida, práctico y teórico, en diversos diálogos. Entre ellos *República* 521b, *Gorgias* 500c1-d4, *Teeteto* 172c3-176a2, *Político* 258e4-5. Para la influencia de este tema en el platonismo medio véase Witt (1971: 43-44).

27. Este pasaje de 153 4-5 (*tò theïon kai tàs noëseis tou theïou*) ha sido traducido, en general, como una conjunción de los términos 'lo divino' y 'las intelecciones del dios'. Sin embargo, al traducirlo de este modo parecería que el alma puede contemplar, por un lado, lo divino y, por otro, sus intelecciones, sin especificar, por otra parte, qué se entiende por 'lo divino'. ¿Nos llevaría esto a pensar en una doble potencia contemplativa del alma, tal como Plotino propone en VI 7, 35, 20-27? Nosotros preferimos traducir el *kai* como epexegetico, de modo que la cláusula 'las intelecciones del dios' aclare en qué consiste 'lo divino' en este caso. Whittaker (1990: 77, nota 21), en su nota a este pasaje, sostiene que *tò theïon* y *tàs noëseis tou theïou* son, en último análisis, idénticas. Creemos, por otra parte, que *tàs noëseis tou theïou* se refiere claramente a las Ideas, tal como Alcinoos las concibe.

28. La referencia a *phrónesis* en este contexto nos remite, sin duda, a *Teeteto* 176 b. Alcinoos, sin embargo, combina aquí la definición de *phrónesis* del *Fedón* con la doctrina de *Teeteto* y con el mito de *Fedro*. Compárese con *Enéadas* I 2, 3, 19-22.

29. En este pasaje Alcinoos recurre a concepciones y terminología estoica. Cf. Whittaker (1990: 77).

to como los vea mal administrados por algunos. Pues considera así de circunstancial actuar como estratega, formar parte de un tribunal y de una embajada; mas <considera> más bello en la acción e importante en este respecto la institución de la legislación y de la forma de gobierno y la educación de los jóvenes.³⁰ Luego, a partir de las cosas dichas, de ningún modo conviene al filósofo dejar de lado la contemplación sino siempre alimentarla e incrementarla³¹ e, incluso, transitar la vida práctica como algo secundario.

Capítulo III – Las partes de la filosofía

Mas el esfuerzo del filósofo, según Platón,³² parece estar en tres ámbitos: tanto en la contemplación y el conocimiento de los seres, como en la práctica de bellas acciones y en el estudio mismo de la razón. Mas el de los seres se llama conocimiento teórico mientras que el que versa sobre lo que debe hacerse, práctico, y el que versa sobre la razón, dialéctico.³³

30. Compárese con la concepción plotiniana del *spoudaios* en *Enéadas* I 4, 14-16.

31. Dupla de términos platónicos. Cf. *Fedro* 246e2.

32. Cf. *República* 525a, 582c, *Fedro* 259c-d, *Sofista* 253d. Estos pasajes platónicos ofrecen, aunque no de un modo estricto, los caracteres de las partes de la filosofía descritos por Alcinoos.

33. Para la división de la filosofía en Alcinoos véase Invernizzi (1976a: 9-16) y Hadot, I. (1984: 73-80). Posidonio (Fr. 88 E.-K.) le atribuye una división tripartita a Jenócrates e incluso a Platón. Alcinoos evita, sin embargo, la terminología introducida por Jenócrates (*physikón, ethikón, logikón mēros*) y prefiere términos con mayor resonancia platónica, aunque sean, de hecho, aristotélicos. Con su elección, por otra parte, Alcinoos intenta superar la reducción de la metafísica a la cosmología que habría comenzado ya con Jenócrates. La física, de hecho, es solo una de las partes de la filosofía teórica. Es relevante, asimismo, el lugar privilegiado que el autor otorga a la teología, hecho que está en perfecta sintonía con la religiosidad dominante de la época. Cf. Invernizzi (1976a:10ss.). Cabe señalar que no hay otros ejemplos en la tradición del empleo de la terminología específica del *Didaskalikós* para referirse a las partes de la filosofía; Cf. Dillon (1993: 58). Nótese, asimismo, que Alcinoos presenta aquí su clasificación de las partes de la filosofía en el siguiente orden: teórico, práctico y dialéctico, enumerándolos

Mas esta última, a su vez, se divide en las partes relativas a la división, a la definición, <al análisis>,³⁴ a la inducción y al silogismo. Este último, asimismo, <se divide> en demostrativo, que versa sobre el silogismo necesario, y en tentativo, que estudia el silogismo que versa sobre opiniones comúnmente admitidas y, en tercer lugar, en retórico, que versa sobre el entimema, que también se llama silogismo incompleto. Además, están incluso los sofismas. Esto no sería principal para el filósofo, mas sí necesario.³⁵

Del conocimiento práctico, una parte estudia acerca del cuidado de los hábitos, otra acerca de la administración del hogar, otra acerca de la ciudad y su preservación. De estas, la primera se llama ética, la segunda economía y la restante política.³⁶

Del teórico, la <parte> que versa sobre los seres inmóviles y las primeras causas y cuantas cosas son divinas se llama teológica; la <parte> que versa sobre la traslación de los astros, sus órbitas, sus retornos periódicos y la estructuración de este cosmos <se llama> física; la <parte> estudiada mediante la geometría y las restantes disciplinas <se llama> matemática.³⁷

Siendo tal la división y la partición de las especies de la filosofía, debe hablarse, en primer lugar, de lo enseñado por Platón acerca de la teoría dialéctica y, primero de todo, acerca de la facultad del juicio.

las de acuerdo con su dignidad. En los capítulos subsiguientes, sin embargo, explicará en qué consiste cada una de ellas siguiendo un orden semejante al seguido por los peripatéticos y estoicos (lógica, física y ética en el caso de estos filósofos). Cf. el esquema de la obra en nuestra *Introducción*.

34. En una lista paralela sobre las partes de la dialéctica que Alcinoos ofrece en 156, 31-33 (Cap. V), incluye *tò analytikón*, por lo cual la conjetura de agregarla aquí parece aceptable. Cf. Dillon (1993: 58-59).

35. Nótese la referencia a la 'necesidad' relacionada, al igual que al final del capítulo II, con actividades 'inferiores' como la política práctica o la retórica forense, en las que el filósofo podría incurrir para subsistir. Cf. Dillon (1993: 59).

36. Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia* 1218b8 ss. y *Ética Nicomáquea* 1141b23 ss.

37. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1026a6.

Capítulo IV – La teoría del conocimiento³⁸

Debido a que existe algo que juzga, y a que existe también lo juzgado, existiría también algún resultado de estos que uno podría llamar juicio. Uno podría denominar al juicio, en un sentido principal, acción de juzgar, pero también en un sentido más común, aquello que juzga.³⁹ Y esto <último> puede ser entendido de dos modos: en un primer sentido, como *aquel por quien* lo que es juzgado es juzgado; en un segundo sentido, como *aquello por medio de lo que* <es juzgado>. De estos, el primero sería nuestro intelecto; el segundo, *aquello por medio de lo que* <juzgamos>, <sería> el instrumento natural que juzga principalmente las cosas verdaderas, pero, consecuentemente, también las cosas falsas. Y este no es otro que la razón natural.⁴⁰ [...]

38. Del presente capítulo ofrecemos una traducción de los siguientes pasajes: 154, 10-18 y 21-29; 155, 20-36 y 39-42; 156, 5-8.

39. La discusión epistemológica expuesta en el *Didaskalikós* comienza con el análisis de una cuestión ya antigua en la época de nuestro autor: acerca del criterio con el que puede juzgarse la verdad y la falsedad, de modo de poder afirmar la posibilidad del conocimiento y, en consecuencia, de un dogmatismo. El juicio (*krísis*) es el resultado del asentimiento de la mente frente a una impresión. De acuerdo con la epistemología platónica de la época, tal asentimiento transforma la impresión en una *kataleptikè phantasia* o impresión cognitiva. Cf. *Comentario Anónimo al Teeteto* (61, 19) y Dillon (1977: 273). Alcinoos, por su parte, no utiliza esta última noción. El planteo de nuestro autor, asimismo, es reflejo del trasfondo helenístico del tratado además de su herencia platónica, y pone de manifiesto una de las dificultades con las que el platonismo de entonces debía lidiar frente al escepticismo (anti-dogmático) y también frente al estoicismo (que rechaza la esfera inteligible).

40. 154, 10-18. La razón natural puede ser entendida como la mente actuando, ocupada recibiendo impresiones. Ahora bien, estas impresiones no son solo sensibles porque Alcinoos acepta la existencia de una fuente superior de conocimiento tal como se afirma en los párrafos siguientes. El autor, por otra parte, utiliza cuatro adjetivos diferentes junto con *lógos* en el presente capítulo: *epistemonikòs lógos*, *doxastikòs lógos*, *physikòs lógos* y *orthòs lógos*. Los especialistas, no obstante, coinciden en su interpretación de que la clasificación del *lógos* para Alcinoos es doble, en: *epistemonikòs lógos* y *doxastikòs lógos*. Estas dos facultades o, más bien, aplicaciones diferentes de

Mas la razón es doble. La primera es tanto completamente incomprensible como infalible, la segunda <se encuentra> libre de error en cuanto al conocimiento de las realidades.⁴¹ De aquellas, la primera es posible para el dios pero imposible para el hombre, mas la segunda también es posible para el hombre. Y la del hombre, a su vez, es doble: la primera, se ocupa de los inteligibles, la segunda, de los sensibles. De ellas, la que se ocupa de los inteligibles es tanto ciencia como razón científica, mas la que se ocupa de los sensibles es tanto opinativa como opinión.⁴² [...]

E intelección es la actividad del intelecto que contempla los primeros inteligibles. Esta, <a su vez>, parece ser doble: la primera es anterior a que el alma esté en este cuerpo –cuando ella contempla los inteligibles–; la segunda es posterior a que <el alma> se ha introducido en este cuerpo. Mas de estas, la que es anterior a que el alma esté en el cuerpo se llama intelección propiamente; mas una vez que esta está en el cuerpo, la que entonces era llamada intelección ahora se llama ‘noción innata’ que es una cierta intelección almacenada en el alma. [...] Mas la noción innata es llamada por él⁴³ tanto ciencia simple, como ala del alma⁴⁴ y, otras veces, recuer-

la razón, corresponden a los procesos que producen conocimiento mediante la intelección y mediante la sensación respectivamente. Cf. Schrenk (1991: 347-363) y Boys-Stones (2005: 207-212). Véase, asimismo, Whittaker (1990: 82, nota 42) quien remite a otra bibliografía y señala algunas fuentes antiguas que pueden esclarecer este pasaje.

41. El modo en que se entienda *tôn pragmatón*, que nosotros traducimos como ‘las realidades’, esclarecerá o complicará la distinción entre las dos clases de razones mencionadas. Cf. Witt (1937: 49).

42. 154, 21-29. Podemos afirmar que esta clasificación es legítimamente platónica ya que en *República* 476c ss. Platón diferencia con claridad entre conocimiento y opinión. La aplicación de esta distinción a una clasificación de la razón en *epistemonikós* y *doxastikós*, sin embargo, es un desarrollo escolástico posterior. Cf. Dillon (1977: 274).

43. Por Platón.

44. Nótese la interpretación alegórica del elemento presente en el mito del carro alado del *Fedro* Platónico. El ‘ala del alma’ es entendida por Alcinoos como la noción innata presente en el alma producida por la contemplación de las Ideas previa a la encarnación. Tal ‘recuerdo’ parecería ser la intelección más elevada posible para el hombre encarnado.

do.⁴⁵ A partir de estas realidades (*ousías*) simples de conocimiento se compone la razón natural y científica que existe <en nosotros> por naturaleza.⁴⁶ [...]

Y debido a que entre los inteligibles existen los primeros, como las Ideas, y los segundos, como las formas relacionadas con la materia que son inseparables de la materia,⁴⁷ también la intelección será doble: una, de los primeros, la otra, de los segundos.⁴⁸ [...]

45. Sobre el término *mnéme* con este sentido Cf. Merlan (1963: 73-74).

46. 155, 20-36. El hecho de que la razón se ocupe de las *physikè énnnoia* es lo que induce a Schrenk (1991: 351-352) a considerar que *lógos physikós* no es una clase del *logos* sino una denominación general de la razón, de la cual *epistemonikós lógos* y *doxastikós lógos* serían sus clases, como ya mencionamos en nuestra nota 40.

47. Para la distinción entre *idéa* y *eídos*, Cf. la bibliografía citada en Whittaker (1990: 85, nota 63). La afirmación de la existencia de formas relacionadas con la materia parecería volver innecesaria la existencia de las Ideas para el conocimiento (de lo sensible). Entendemos que las formas relacionadas con la materia son, de todos modos, entes inteligibles (de segundo orden), por lo que diferimos en cierto grado con Invernizzi (1976a:22) en su énfasis del carácter dualístico de la teoría del conocimiento del *Didaskalikós*. El ‘conocimiento’ sensible, por otra parte, no se adquiere mediante las formas relacionadas con la materia que, al ser segundos inteligibles, se captan con la razón (no sin intelección). Tal ‘conocimiento’ se alcanza mediante los sensibles primeros (las cualidades), los accidentes, que serían los sensible segundos, y los compuestos, todos los cuales son juzgados mediante la percepción sensible (no sin razón). Pero tal ‘conocimiento’ no es ya *epistéme* sino *dóxa* u opinión. Cf. *Did.* 154, 41-21, que no incluimos en nuestra traducción.

48. En este párrafo Alcinoos clasifica los inteligibles en dos: Ideas (trascendentes) y formas relacionadas con la materia, mientras que en el párrafo anterior, el autor también divide la actividad intelectual en dos pero recurriendo a un criterio diferente. Señala, pues, la intelección previa a la bajada del alma al cuerpo y la intelección del alma que se encuentra en el cuerpo. La relación entre ambas clasificaciones –de la intelección, en pre-encarnada y encarnada y, por otra parte, de los inteligibles, en Ideas y formas inmanentes–, sin embargo, no es del todo clara y explícita en el *Didaskalikós*. Pensamos que si Alcinoos admitiera la posibilidad de una intelección encarnada de las Ideas, como sostiene Witt (1937: 58), se perdería la simetría, virtud de alto valor escolástico, entre las dos clasificaciones puesto que las Ideas podrían ser inteligidas en ambos estados del alma

Luego, la intelección juzga los primeros inteligibles no sin la razón científica, por medio de una comprensión no discursiva; la razón científica <juzga> los segundos no sin intelección.⁴⁹ [...]

Capítulo V – La dialéctica⁵⁰

Mas <Platón> considera que lo más fundamental de la dialéctica es, primero, examinar la *ousía* de todas las cosas cuales fueran,⁵¹

mientras que las formas inmanentes no. Estas últimas, sin lugar a dudas, sólo pueden ser inteligidas encontrándose el alma encarnada en un cuerpo. La contemplación encarnada de las Ideas, además, tornaría innecesaria la doctrina de la anamnesis a la que Alcinoos alude en varios pasajes de la obra. Cf. 177. 45-178.12, por ejemplo. Podríamos interpretar, por el contrario, que las Ideas sólo pueden ser inteligidas por el alma desencarnada mientras que las formas ‘inmanentes’ sólo pueden ser inteligidas por el alma encarnada, tal como Schrenk (1991: 358) entiende la cuestión. Comprender de este modo la relación entre las clasificaciones no sólo mantiene la simetría entre las divisiones sino que, además, otorga un papel a la teoría de la anamnesis consistente con el resto de la doctrina. La cuestión a resolver radicaría, en este caso, en la relación entre las formas inmanentes y las ‘naciones innatas’, las dos intelecciones que Alcinoos le atribuiría al alma encarnada. Si tenemos en cuenta que, en el párrafo anterior, las nociones innatas se incluyen dentro del segundo sentido de intelección de los ‘primeros inteligibles’, mientras que en este párrafo Alcinoos se refiere a las Ideas como ‘primeros inteligibles’, podríamos pensar que el autor también está incluyendo entre estos a las ‘naciones innatas’ que son, a fin de cuentas, un ‘recuerdo’ presente en el alma de las Ideas mismas. Abona esta interpretación el hecho de que en el segundo párrafo Alcinoos califica a la intelección de los inteligibles que es posible para el hombre como ‘ciencia’ y a que en el tercero, la ‘noción innata’ también es llamada ciencia (simple).
49. 155, 39-156, 8.

50. Del presente capítulo ofrecemos una traducción de los siguientes pasajes: 156, 24-33 y 157, 1-10.

51. Alcinoos afirma que la tarea de la dialéctica es, según Platón, ‘examinar la *ousía* de todas las cosas cuales fueran’ y examinar ‘qué es cada cosa’. Cf. *Rep.* 533b2. Tal caracterización encuentra su correlato en la descripción de la dialéctica presente en el libro VII de *República*. En 534b3-4, por ejemplo, Sócrates afirma: “¿y llamas dialéctico al que alcanza el *logos* de la *ousía* de cada cosa?” Esta pregunta se halla al finalizar la sección en que se menciona

luego, acerca de los accidentes.⁵² Mas indaga qué es cada cosa, o bien desde arriba por la división y la definición, o bien desde abajo por medio del análisis. Mas en cuanto a lo accidental y que se da en las *ousías*,⁵³ <indaga> o bien a partir de los particulares por medio de la inducción, o bien a partir de los universales, por medio del silogismo.⁵⁴ En cuanto a la división, la definición, el análisis y, además, la inducción y el silogismo, <Platón considera que> son propios de la dialéctica entendida lógicamente.⁵⁵ [...]

la relación entre la intelección y la *ousía* por un lado, y la opinión y el devenir, por otro. Es evidente que *ousía*, en este contexto de *República* hace referencia a la Idea, lo que queda confirmado en las líneas siguientes en las que Platón habla de la necesidad de distinguir la Idea de Bien con la razón. Cf. *Rep.* 534b9-c1. En las líneas citadas del *Didaskalikós*, por otra parte, la *ousía* de algo se determinaría por medio de la división y del análisis. Este método nos remite a su vez, a *Fedro* 265d3 ss. donde Platón caracteriza la dialéctica como un procedimiento de reunión sinóptica y de división bien articulada.

52. Para los antecedentes de esta distinción Cf. Whittaker (1990: 87, nota 70).

53. La distinción entre *ousía* y accidente nos remite a la *Metafísica* aristotélica. En los libros VI y VII de este tratado, Aristóteles analiza la noción de accidente como uno de los sentidos secundarios en que se dice ‘lo que es’ y contrapone el ser accidental al ser propio de la *ousía*. En ese contexto, *ousía* es la respuesta al ‘qué es’ de una cosa, pero también es algo determinado y aquello sin lo cual los accidentes no pueden existir y aquello en lo que inhieren. Cf. *Met.* VII, 1. Esta última noción es la retomada por Alcinoos cuando afirma que el accidente es aquello ‘que se da en las *ousías*’. Ahora bien, ¿es posible afirmar que Alcinoos utiliza *ousía* con el mismo sentido las dos veces que aparece en el presente párrafo? En un primer momento se habla de la ‘*ousía* de algo’ y parece remitirnos a la Idea por la resonancia platónica del pasaje (ver nuestra nota 51). En un segundo momento, sin embargo, Alcinoos se expresa en términos de accidentes que se ‘dan en las *ousías*’. Aquí parecería referirse a la entidad particular. Aparentemente, ambos usos no pueden ser identificados.

54. Por los términos *tò periékthon* y *tà periekhómēna*, Cf. Aristóteles *Anal. Pr.* I. 27, 43b22-30 y *Metaph.* V 26, 1023b26-32.

55. 156, 24-33. Este pasaje nos provee elementos para entrever la razón por la cual Alcinoos elige llamar ‘dialéctica’ a la tercera parte de la filosofía. Puede decirse que el término es analizado bajo dos perspectivas: la primera, es aquella ‘más fundamental’, mientras que la segunda es la relacionada con la lógica. El término, de hecho, posee resonancias de ambas pers-

Para discernir qué es cada cosa en sí misma de acuerdo con su *ousía* es preciso valerse primero de la partición del género en espe-

pectivas, en la medida en que la concepción platónica tiene importantes implicancias ontológicas mientras que la aristotélica se encuentra más bien orientada a fundamentar procedimientos correctos de argumentación. Cf. *Tópicos* 100a18 y Guthrie (1993: 163 ss.). La elección de este término, pues, habilita a Alcinoos a incluir en él no sólo la investigación lógica y abstracta sino también el estudio de la *ousía* (de las cosas). Ahora bien, ni en el pasaje citado ni en el capítulo se hace mención alguna a Aristóteles sino que toda la exposición se presenta como genuinamente platónica y Alcinoos en ningún momento duda en atribuirle a Platón los descubrimientos lógicos aristotélicos (¡o incluso estoicos!). Cf. Dillon (1993: 72). Dillon (1977: 276-278) sostiene, por otra parte, que la presencia en el *Didaskalikós* de elementos de extracciones filosóficas diferentes (aristotelismo y estoicismo) no debe entenderse como un ‘eclecticismo’. Considera, asimismo, que Alcinoos no es ‘consciente’ de su incorporación de influencias ajenas a la filosofía platónica (*‘alien influences’*) a la presentación que ofrece de las doctrinas del ateniense. Afirma, incluso, que el autor tampoco es consciente de la mezcla de terminología platónica, aristotélica y estoica en su tratado. Estamos de acuerdo con el estudioso, por una parte, en su rechazo del calificativo ‘eclecticismo’ en relación con el pensamiento vertido en la obra. Pero consideramos, por otra, que la tesis de la ‘inconsciencia’ de Alcinoos presenta severas dificultades. En primer lugar, implica que Alcinoos no tiene acceso a las fuentes platónicas, aristotélicas y estoicas o que, si tiene acceso a ellas, es incapaz de reparar en las diferencias del vocabulario y de los conceptos propios de cada una de las concepciones filosóficas expuestas en estas obras. En segundo lugar, implica que Alcinoos no tiene conocimiento de las diferentes tendencias interpretativas existentes entre los mismos filósofos platónicos de su época. Tales son, por ejemplo, las corrientes filoaristotélicas y las antiaristotélicas. Implica, por tanto, que Alcinoos no es consciente, ni siquiera, de la vertiente exegética a la que adhiere y a la que se opone. Nosotros creemos, por el contrario, que la exposición de Alcinoos presenta una fuerte apuesta exegética llevada a cabo conscientemente y, muy posiblemente, en adherencia a una línea interpretativa o, incluso, a una Escuela bien establecida en su tiempo. Tal exégesis tendría como supuesto, por otra parte, la creencia en la ‘derivabilidad’ de las filosofías aristotélicas y estoicas de la platónica, tesis que admitiría en cierta medida la aplicación de las nociones de estos sistemas al platónico, en la medida en que aquellas son desarrollos más o menos correctos que surgen a partir de él. Para un desarrollo con cierto detalle de la tesis de la ‘derivabilidad’ véase Karamanolis (2006: 15 ss.)

cies. Mas esto no podría ocurrir sin la definición. Mas la definición ocurre a partir de la división de este modo: es preciso tomar el género del asunto que va a ser definido –como ‘animal’ de hombre–, luego cortar esto de acuerdo con las diferencias específicas descendiendo hasta las especies –por ejemplo hasta ‘racional’ e ‘irracional’ y ‘mortal’ e ‘inmortal’–, de modo que si se combinan las diferencias específicas con el género, se obtiene la definición de hombre.⁵⁶ [...]

Capítulo VII – Las matemáticas

En cuanto a la parte dialéctica, baste con lo dicho. Hablemos, a continuación, acerca de la parte teórica. De esta, ciertamente, diremos que por un lado está la parte teológica, por otro, la parte física y, por otro, la matemática.⁵⁷ También dijimos que la finalidad de la parte teológica es el conocimiento que versa sobre las primeras causas, tanto supremas como principiales. La finalidad de la parte física es aprender cuál es la naturaleza del todo, qué clase de ser vivo es el hombre y cuál es su lugar en el mundo. También, si Dios ejerce su providencia sobre la totalidad y si otros dioses le están subordinados⁵⁸ y cuál es la posición de los hombres frente a los dioses. Y el fin de la parte matemática es examinar tanto la naturaleza plana como la tridimensional y acerca de cómo ocurre tanto el movimiento como la traslación.

Expóngase, a continuación, la teoría de la matemática de modo

56. 157, 1-10. Si bien puede considerarse que este método se encuentra ya prefigurado en Platón, Cf. *Político* 262a-c, su formulación explícita se debe a Aristóteles. En el libro VII de su *Metafísica*, 1037b8 ss., por ejemplo, encontramos una caracterización de la definición muy próxima a la de Alcinoos. Allí, Aristóteles sostiene –como Alcinoos– que las definiciones son enunciados de la *ousía*, y en su desarrollo del libro concluye que la *ousía* debe ser identificada con la forma sustancial que es, a su vez, correlato de la definición. Cf. Vigo (2007: 163-164). El antecedente aristotélico del pasaje del *Didaskalikós* nos permitiría pensar que *ousía* en este nuevo texto se referiría a la forma inmanente.

57. Cap. III.

58. Cf. *Fedro* 247a3.

resumido.⁵⁹ Esta fue adoptada por Platón con vistas al aguzamiento de la facultad discursiva, agudizando el alma⁶⁰ y proporcionando exactitud para el examen de las cosas que son.⁶¹ La parte de la matemática que versa sobre los números no nos familiariza en modo alguno con el ascenso⁶² hacia lo que es sino que, en cierta medida, nos aparta del error relacionado con las cosas sensibles y de la ignorancia contribuyendo para el conocimiento de la *ousía*. También es apta para la guerra en virtud del estudio de las tácticas. La parte relacionada con la geometría es ella misma la más adecuada para el conocimiento del Bien, al menos en el caso de que uno aborde la geometría no con vistas al lucro sino valiéndose de ella para elevarse hacia lo que es siempre y no para perder el tiempo en torno de lo que deviene y se destruye.⁶³ Y ciertamente la estereometría⁶⁴ es la más útil, pues después de la segunda dimensión sigue el estudio de esta, cuyo objeto es la tercera dimensión. Y también es útil como una cuarta disciplina la astronomía, mediante la que contemplaremos en el cielo tanto los movimientos de los astros y del cielo, como al demiurgo de la noche y del día⁶⁵ y de los meses

59. La descripción de la matemática que Alcinoos brinda en este capítulo sigue de cerca a *Rep.* 524d-533d.

60. Cf. *Rep.* 525d, *Cármides* 160a y *Def. Pl.* 412e.

61. El valor propedéutico de las matemáticas es un lugar común en el platonismo imperial; Cf. Whittaker (1990: 93). Véase también Plotino, *Enéadas* I 3, 3, 5-9.

62. Cf. *República* 521c.

63. Véase el capítulo X, párrafo [5].

64. El término “estereometría” es una conjetura de Marcilio Ficino. El original habría dicho “geometría”.

65. Platón utiliza la frase “demiurgo de la noche y del día” (*Timeo* 37e1) para caracterizar a la tierra, mientras que Alcinoos, según Whittaker (1990: 94, nota 124) que sigue, a su vez, a Festugière, la aplicaría al sol. Donini (2011 [1988]: 434-436), por el contrario, sostiene que “demiurgo de la noche y del día” hace referencia al intelecto cósmico, mientras que el demiurgo mencionado en la oración siguiente sería el primer Dios o primer Intelecto. El autor argumenta que el sol no puede considerarse como el demiurgo de los meses y afirma que pensar que Alcinoos podría haber sostenido una opinión semejante es atribuirle una estupidez excepcional. La propuesta de Donini, de ser acertada, tiene la importante consecuencia de que el sistema teológico de Alcinoos que involucra un dios primero y otro secundario no

y de los años. A partir de estas, mediante algún camino apropiado, buscaremos incluso al demiurgo de todas las cosas, partiendo de estas disciplinas como de algún peldaño o de elementos.

Y de la música también nos ocuparemos, elevando nuestro oído hacia esos mismos objetos. Pues así como los ojos están constituidos para la astronomía, de igual modo, el oído para la armonía. Y tal como aplicando el intelecto a la astronomía nos conducimos a partir de las cosas visibles hacia la *ousía* invisible e inteligible, así también, oyendo claramente el sonido armónico, avanzamos a partir de las cosas audibles hacia las contempladas en sí mismas por el intelecto mismo. Porque si no abordáramos estas disciplinas de este modo, la investigación acerca de estas cosas sería para nosotros imperfecta e infructuosa y, en modo alguno, digna de consideración. Es preciso, pues, avanzar rápidamente a partir de las cosas visibles y audibles hacia aquellas que son para ver sólo con el razonamiento del alma. Pues el examen de las disciplinas es como un preludio para la contemplación de las cosas que son, pues deseosas de captar lo que es, tanto la geometría como la aritmética y aquellas que les siguen, sueñan acerca de lo que es pero son incapaces de ver en vigilia,⁶⁶ ignorando tanto los principios como lo que está compuesto a partir de los principios. Sin embargo, son precisamente las más útiles, de acuerdo con lo que se ha dicho. Por esto, Platón no llamó a estas disciplinas ciencias. El método dialéctico, por otro lado, es por naturaleza adecuado para ascender a partir de las hipótesis geométricas hacia los <seres> primeros, tanto principales como no hipotéticos. Por esto, a la dialéctica la llamó ‘ciencia’ mientras que a las disciplinas <matemáticas> no las llamó ‘opinión’, por ser más claras que los entes sensibles, ni tampoco ‘ciencia’, por ser más oscuras que los primeros inteligibles. Pero dice que la opinión es de los cuerpos, mientras que la ciencia es de los primeros entes y

sería algo que sólo aparece en el cap. X sino una concepción que subyace a toda la obra; Cf. Dillon (1993: 88). Véase, también, el cap. X y, en especial, nuestra nota 106.

66. Alcinoos cita casi textualmente el pasaje de *República* 533c1 ss., introduciendo algunas ligeras modificaciones, tal como suele hacer en sus múltiples citas de Platón.

la *diánoia* es de los entes matemáticos.⁶⁷ Postula también la convicción y la conjetura; de estas, dice que la convicción es de los entes sensibles, mientras que la conjetura, de las copias e imágenes.⁶⁸ Debido a que la dialéctica es más poderosa que los entes matemáticos porque versa sobre las cosas divinas y firmes, se la clasifica, por esto, como superior a los entes matemáticos, siendo como una piedra angular o una guardiana de las restantes <disciplinas>.⁶⁹

Capítulo VIII – La materia

Hablemos, a continuación, acerca de las teorías tanto teológicas como de los principios, comenzando desde arriba a partir de los primeros <seres> y descendiendo a partir de ellos y examinando la generación del cosmos, finalizando con la generación y la naturaleza de los hombres.⁷⁰

67. Alcinoos utiliza en todo este pasaje el término *tò máthema* de modo ambiguo significando unas veces disciplina (matemática) y otras ente matemático. Resulta difícil, por tanto, determinar qué sentido aplicarle al término en cada caso respetando un mismo criterio. En nuestra traducción de este pasaje, cuando *tò máthema* aparece en genitivo plural elegimos la acepción de entes matemáticos ya que todos los genitivos plurales que son o bien segundos términos de comparación o bien genitivos de tema que tienen o suponen un verbo copulativo hacen referencia a entes. Por ejemplo, *tôn aisthetôn, tôn próton noetôn, tôn somáton, tôn próton, tôn eikónon, eidólón*. Ahora bien, al seguir este criterio nos encontramos con la dificultad de que Alcinoos compara saberes con seres. Por ejemplo: disciplinas matemáticas con entes sensibles o inteligibles y luego dialéctica con entes matemáticos. Podemos pensar, sin embargo, que Alcinoos considera que la claridad, oscuridad o poder de una disciplina depende de la claridad u oscuridad de los entes sobre los que versa. El texto, no obstante, no provee mayores elementos que nos permitan dilucidar el motivo por el cual compara saberes con entes.

68. Cf. *Sofista* 241e3, 260c8, 264c12.

69. Cf. *República* 534e2 y 560b.

70. En estas líneas Alcinoos da cuenta del esquema que sigue la exposición del *Didaskalikós* en los capítulos subsiguientes. Ver apartado sobre el *Didaskalikós* en nuestra *Introducción*.

Y, en primer lugar, hablemos acerca de la materia.⁷¹ La denomina⁷² matriz y omni-receptiva y nodriza y madre y espacio y sustrato y aprehensible sin intervención de los sentidos y captable por un razonamiento bastardo. También afirma que tiene una particularidad tal que cobija toda la generación, ejerciendo el rol de una nodriza porque la sustenta. Y que si bien ella adopta todas las formas, es en sí misma sin configuración, sin cualidad y sin forma,⁷³ recibiendo, no obstante, la impresión de tales cosas y siendo modelada como una matriz, y configurada por estas, aunque careciendo de figura propia y de cualidad. Pues no sería algo bien predispuesto para las impresiones multicolores y configuraciones, si esto no fuera sin cualidad y no partícipe de aquellas formas que es preciso que reciba.

Vemos, incluso, que los que elaboran ungüentos aromáticos a partir de aceite se sirven para esto del más inodoro y que los que quieren producir configuraciones a partir de la cera o de la arcilla la alisan y la dejan sin figura tanto como sea posible.

Le conviene, asimismo, a la materia omni-receptiva, si está por admitir las formas de un modo integral, no tener ninguna naturaleza de estas, sino ser tanto sin cualidad como sin forma, para ser receptáculo de las formas. Y siendo tal, no sería ni cuerpo ni incorpórea,⁷⁴ sino cuerpo en potencia, tal como concedemos que el cobre es estatua en potencia a causa de que, tras recibir la forma, será una estatua.⁷⁵

71. Los filósofos medioplatónicos emplean con frecuencia el término aristotélico *hýle* (al igual que *hypokeímenon*) aunque reconocen que Platón no lo utiliza en este sentido. Para una enumeración de algunos ejemplos véase Whittaker (1990: 95 nota 134).

72. Platón.

73. Encontramos una expresión paralela en el *Comentario al Timeo* de Calidio, p. 310. 12-13 W.

74. La concepción de la materia como ni corpórea ni incorpórea no es propiamente platónica sino de extracción aristotélica. La encontramos también en Apuleyo, *De Plat.*, I 5, 192; en Calidio y en Ario Dídimo. Cf. Whittaker (1990: 97, nota 147).

75. Ejemplo utilizado por Aristóteles (Cf. *Phys.*, I 7, 190a25 ss.) y retomado por Plotino (Cf. *Enn.*, II 5, 1, 12-13). Nótese que en la exposición de Alcinoos acerca de la materia no se encuentra ninguna referencia a la diáda,

Capítulo IX – Las Ideas

Si bien la materia ejerce un rol principal, propone⁷⁶ incluso otros principios, tanto el paradigmático, es decir, el de las Ideas, como el de Dios, padre y causa de todas las cosas.⁷⁷ Mas la Idea es considerada, en relación con Dios, como su intelección,⁷⁸ en relación con nosotros, como primer inteligible, en relación con la materia, como medida, en relación con el cosmos sensible, como paradigma, y en relación con ella misma, como *ousía*.⁷⁹ Pues en general, todo lo que ocurre de acuerdo con la inteligencia debe ocurrir en relación con algo, por lo cual es preciso presuponer el paradigma tal como si algo pudiera ocurrir a partir de otra cosa, como mi imagen a partir de mí. E incluso si el paradigma no fuera externo, de todos modos, cada uno de los artesanos, reteniendo la totalidad del paradigma en sí mismo, le impone a la materia la configuración relativa a este <paradigma>.

Mas definen⁸⁰ la Idea como paradigma eterno de las cosas que

tal como igualmente sucede en otros pensadores medioplatónicos que no incluyen en sus exposiciones a lo Uno y a la diáda de la teoría académica de los principios. Cf. Invernizzi (1976a: 111-116).

76. Platón.

77. La concepción metafísica ternaria (Dios-Formas-Materia) es común en los pensadores medioplatónicos. También se encuentra en Apuleyo, *De Plat.*, I 5, 190. Véase Armstrong (1960: 393-425), también Whittaker (1969a: 91-104) y Martino (2013b).

78. Alcinoo parece ofrecer una concepción de las Ideas en la cual se privilegia su carácter de actividad por sobre el de entidad. Aquí, de hecho, caracteriza a la Idea como *nóesis* (actividad intelectual) del Dios, aunque como *noetón* en relación con el hombre. En el capítulo X (164, 30-31) Alcinoo define la Idea explícitamente como la actividad noética del Dios. Véase Martino (2010). Esto reforzaría, a nuestro entender, la interpretación que encuentra en Alcinoo la doctrina de las Ideas como contenidos de la intelección del Dios o, deberíamos decir, como las intelecciones mismas del Dios.

79. Alcinoo brinda un listado de tipo escolástico de los puntos de vista según los cuales puede considerarse a las Ideas. Calcidio brinda la misma caracterización en su *Comentario al Timeo* p. 332. 5-10 W, lo que nos hace pensar en una fuente común para su obra y la de Alcinoo.

80. Entiéndase, ‘los platónicos’. En otros capítulos Alcinoo remite a Platón las doctrinas que expone. Pero a lo largo de este capítulo que versa sobre las Ideas, doctrina característica del platonismo (dogmático, al

son conforme a la naturaleza.⁸¹ Pues a la mayoría de los que siguen a Platón no satisface la opinión de que hay Ideas de artefactos, como de escudo o de lira, ni de las cosas que son contrarias a la naturaleza, como <idea> de fiebre y de cólera, ni de los individuos, como de Sócrates y de Platón. Pero tampoco de alguna de las cosas sin valor, como de suciedad y de paja, ni de los relativos, como de mayor o superior. Pues <creen que> las ideas son las intelecciones de Dios, eternas y perfectas en sí mismas.⁸²

Y de este modo justifican que las ideas existen:⁸³ Ya sea que el dios es intelecto ya sea que es de naturaleza intelectual, tiene un pensamiento; y este es tanto eterno como inmutable. Y si esto es así, las Ideas existen.⁸⁴ Pues también si la materia, de acuerdo con

menos), Alcinoo utiliza verbos en tercera persona del plural (*horizontai, paramythoúntai*) que remiten a los filósofos que siguen al ateniense (*tois pleístois tón apò Plátonos*). Esto nos induce a pensar, por otra parte, que nuestro autor no se incluiría a sí mismo entre ellos. ¿Habría sido Alcinoo, efectivamente, un estoico? Véase la nota 119 a la presente traducción.

81. Séneca ya menciona esta definición como perteneciente a Platón en su epístola 58, 19. Proclo *In Parm.*, 888, 18-19, le atribuye la definición a Jenócrates. Alcinoo toma la definición y le agrega el carácter de eterno a la Idea, que bien puede deducirse de la definición de Jenócrates. Le sigue a la definición una enumeración acerca de qué cosas no habría Ideas para los platónicos. Para un comentario de este pasaje véase Dillon (1993: 96-98).

82. Alcinoo reporta que los platónicos niegan la existencia de artefactos, de cosas que son contra la naturaleza, de los individuos, de las cosas sin valor y de los relativos. Tal posición parece estar estrechamente ligada a la Antigua Academia aunque diferiría, en algunos puntos, de lo expuesto en los diálogos. Cf. Invernizzi (1976a: 97-100).

83. A continuación, Alcinoo brinda cuatro argumentos a favor de la existencia de las Ideas. Nótese que en sus argumentos toma las perspectivas según las cuales caracterizó a las Ideas al comienzo del capítulo (Dios-nosotros-la materia-el universo-ella misma), aunque ahora lo hace en diferente orden (Dios-la materia-el universo-nosotros), dejando de lado la relación de la Idea con ella misma, puesto que lo que trata de demostrar es, justamente, su existencia.

84. La doctrina platónica de Dios como un Intelecto habría que remontarla a Jenócrates. La noción de que cada una de las Ideas es un *nóema* eterno e inmutable se encuentra atestiguada ya en Alcinoo (Diog. Laert. 3, 13), escritor del siglo IV a. de C., quien posiblemente la haya tomado de Jenócrates, pero sin indicar que se trata del pensamiento de Dios. Ahora bien,

su propia definición, es sin medida, debe obtener las medidas de algo distinto, mejor e inmaterial. Y si el antecedente es cierto, el consecuente también lo es. Y si esto es así, las Ideas existen como una cierta medida inmaterial.⁸⁵ Ciertamente, además, si el cosmos no es tal como es espontáneamente, no sólo es generado a partir de algo sino también por alguno, y no sólo esto sino, también, en relación con algo.⁸⁶ ¿Y qué otra cosa, más que Idea, sería aquello en relación con lo cual el cosmos es generado? De modo que las Ideas existirían. Pero, ciertamente, si el intelecto difiere de la opinión verdadera, también el objeto de intelección es diferente del objeto de opinión. Y si esto es así, los inteligibles son distintos de los opinables. De modo que existirían incluso los primeros inteligibles, como también los primeros sensibles. Y si esto es así, las Ideas existen. Pero, ciertamente, intelecto difiere de opinión verdadera, de modo que las Ideas existirían.⁸⁷

Capítulo X – Dios

Debe hacerse, a continuación, el discurso acerca del tercer principio⁸⁸

dadas estas características de las Ideas –eternas e inmutables–, difícilmente Alcino podría haberse referido más que a los *noémata* e Dios.

85. Cf. *Timeo* 53a-54d.

86. Las expresiones utilizadas por Alcino (*ék tinós, hypó tinos, prós ti*) nos remiten a la distinción aristotélica (*Met.* 1032a12-16) acerca de las cosas generadas. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que la generación del universo de la que habla Alcino no es un evento temporal. Sobre este último punto véase Martino (2013a).

87. Cf. *Timeo* 51d-52a.

88. El discurso presenta la siguiente estructura que indicamos en nuestra traducción con los números entre corchetes. Nuestra numeración no se corresponde con la numeración de los párrafos que J. Dillon establece en su traducción.

[1] Primera prueba sobre la existencia de Dios: inducción a partir de lo sensible.

[2] Segunda prueba sobre la existencia de Dios: argumento *per eminentiam*. Incluye enumeración de los grados de la realidad y descripción de la relación del primer Intelecto con el universo.

[3] Atributos positivos del primer principio.

al que Platón considera como inefable⁸⁹ o poco menos.

[1] Mas podríamos persuadirnos inductivamente acerca de este principio del siguiente modo. Si existen inteligibles y estos no son sensibles ni participantes de los sensibles, sino de algunos de los primeros inteligibles, existen los primeros inteligibles simples, como también los primeros sensibles.⁹⁰ Y si el antecedente es cierto, el consecuente también lo es. Los hombres, por una parte, por estar colmados de la afección de lo sensible de modo que, incluso cuando preferirían inteligir lo inteligible conservan imaginado lo sensible al punto de asociarle con frecuencia tamaño, figura y color,⁹¹ no inteligen los inteligibles de un modo puro.⁹² Los dioses, por otra parte, estando libres de los sensibles, <inteligien> de un modo puro y sin mezcla.

[2] Debido a que intelecto es mejor que alma y debido a que mejor que intelecto en potencia es el que intelige en acto todas las cosas al mismo tiempo y siempre,⁹³ y debido a que más bella que este es su causa, y lo que pudiera existir aún por encima de ellos,

[4] Caracterización negativa del primer principio.

[5] 3 Intelecciones que pueden tenerse del primer principio.

[6] Argumentos que intentan demostrar que Dios es inmóvil, sin partes e incorpóreo.

89. Para un análisis del sentido en que se habla de inefabilidad del tercer (primer) principio véase Abbate (2002: 62-70). El autor sostiene (p. 70) que el término debe ser entendido como “indefinible e inexpresable, entendiéndose por estos atributos la no-definibilidad del Principio según criterios categoriales (en sentido aristotélico) de definición”.

90. En el capítulo IV (155, 39-156, 3) Alcino explica que los primeros inteligibles son las Ideas, mientras que los segundos inteligibles son las formas que se dan en la materia y que son inseparables de la materia. También afirma que hay dos clases de sensibles: los primeros (cualidades como el color blanco), los accidentales (como el blanco particular de un objeto coloreado) y también los entes particulares compuestos (como el fuego o la miel).

91. Cf. Platón, *Fedro* 247c; Celso, *Alethès lógos* 6, 64, 3;

92. Las ideas expresadas en este pasaje constituyen un lugar común en la literatura teológica de la época. Véase Whittaker (1990: 100).

93. Para esta distinción véase Aristóteles, *De An.*, III 4-5 y, sobre todo, Alejandro de Afrodiasias, *De Anima libri Mantissa*, 112, 18-113, 2B. Véase también Armstrong (1957: 393-425).

este sería el primer dios,⁹⁴ causa de la actividad eterna del intelecto de la totalidad del universo.⁹⁵ Y Él,⁹⁶ siendo inmóvil, ejerce su actividad sobre este,⁹⁷ como también el sol ejerce su actividad sobre la visión, en caso de que mire por él, y como lo deseable permaneciendo inmóvil moviliza el deseo. Así, ciertamente, también este intelecto moverá al intelecto de todo el universo.⁹⁸

[3] Y debido a que el primer intelecto es el más bello, es preciso que su inteligible también sea el más bello, mas nada es más bello que él: por consiguiente, siempre se inteligiría a sí mismo, es decir, a sus propios pensamientos,⁹⁹ y esta actividad suya es

94. El término *ho prôtos theós* aparece ya en Jenócrates, Filón de Alejandría, Plutarco, Numenio y Apuleyo. Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo también lo utilizan. Véase Whittaker (1990: 202).

95. ¿A cuántas entidades se está refiriendo Alcinoos aquí? Los traductores han encontrado este pasaje muy ambiguo, hasta el punto de sostener que Alcinoos podría estar implicando la existencia de una entidad superior al primer intelecto a raíz de la frase *kai hôper ân êti anotéro toúton hyphés-teken*. Aparte del universo menciona al alma, al intelecto en potencia, al intelecto en acto, a la causa del intelecto en acto y a la que pudiera existir aun por encima de ellos. Nosotros entendemos que el alma sería la del cosmos y el intelecto en potencia-intelecto en acto serían dos fases de la misma entidad (¿o función?): el intelecto (del alma) del cosmos (véase nuestra nota 98). En cuanto a la frase “y lo que pudiera existir aun por encima de ellos”, si bien afirma la posibilidad de que el primer dios sea algo superior al primer intelecto, téngase en cuenta que su carácter es meramente hipotético. Cf. Invernizzi (1976a: 62-63 y 193, notas 25 y 26).

96. El Primer Dios.

97. El intelecto de la totalidad del universo.

98. Alcinoos afirma aquí con claridad la existencia de dos intelectos. El primer intelecto es identificado con el primer Dios en [3]. El segundo intelecto es el del universo, del cual Loenen (1956: 304-307) afirma que sólo puede existir como una función del alma cósmica y no como una entidad separada. El argumento de Alcinoos, por otra parte, presenta dos analogías mediante las que intenta dar a entender la actividad causal del intelecto sobre el universo. La primera es con el sol y la visión y la segunda con el objeto de deseo y el deseo.

99. *Heautôn ân oûn kai tâ heautoû noémata aei nooie*. Los intérpretes suelen entender este *kai* como explicativo, aunque tanto Louis como Dillon lo traducen como una conjunción. Este pasaje, por otra parte, constituye la primera evidencia de un platónico que sostiene de un modo explícito la doc-

Idea.¹⁰⁰ Y en verdad, el primer Dios es eterno,¹⁰¹ inefable, perfecto en sí mismo, es decir, libre de necesidades y siempre-perfecto, es decir, eternamente perfecto y omniperfecto, es decir, enteramente perfecto. Divino, esencial,¹⁰² verdad, simetría, bien. Mas digo estas cosas no para distinguirlas, sino para que mediante todas ellas se

trina de las Ideas entendidas como los pensamientos de Dios; Cf. Loenen (1957: 46). Armstrong (1957: 404) afirma que Alcinoos combina, por un lado, la tesis aristotélica de la identidad del pensamiento con su objeto en el caso de los entes inmateriales (*Met.* 1074b38-075a5) y, por otro, la doctrina de las ideas como pensamientos de Dios. Esta combinación resulta en la doctrina que afirma que el pensamiento de sí de Dios es el pensamiento de las Ideas como objeto. La reinterpretación que Alcinoos hace del *noûs* aristotélico se encuentra asociada, a su vez, con la negación de su carácter de motor, que lo diferencia del primer motor inmóvil de Aristóteles, junto con su trascendencia respecto del mundo; Cf. Dillon (1992: 108). Merlan (1963: 64), por su parte, cree que podríamos asumir que el intelecto cósmico de Alcinoos debe igualarse al motor inmóvil de Aristóteles. Esto, a su vez, nos llevaría a aceptar que el *Didaskalikós* postula la existencia de otro Dios por sobre el Dios aristotélico. Ahora bien –señala Merlan–, Alcinoos finalmente identifica al primer Dios, nuevamente, con un intelecto.

100. Para la combinación *idéa-énérgεια*, véase Atenágoras, *Leg.* 10, 1-3, aunque con resonancias bastante diferentes (*estîn ho huiôs toû theoû lôgos toû patrôs en idéai kai energeiai*).

101. La lista de atributos que sigue a continuación ha suscitado cierta controversia entre los intérpretes. Wolfson (1952: 125), seguido por Invernizzi, sostiene que los predicados enumerados por Albino pueden clasificarse en negativos y en activos, entendiendo por ‘activo’ la relación causal que Dios posee con el mundo. Los predicados que se mencionan en este párrafo, por lo tanto, tendrían un sentido causal, a excepción de inefable (por ser un término negativo) y de perfecto en sí mismo (ya que se explica como ‘libre de necesidades’). Donini (2011 [1988]: 427 ss.), por el contrario, sostiene que sólo tres de los atributos enumerados tendrían un sentido causal (bien, verdad y padre) y cuestiona la pretendida función causal de Dios sobre el universo. A su entender, el primer Dios ejerce una causalidad en un sentido abstracto y de un modo indirecto, valiéndose del intelecto cósmico que sería, en sentido estricto, el demiurgo que actúa como causa sobre el universo. Este cuestionamiento del modo de entender los atributos lo lleva a revisar, a su vez, la teología del *Didaskalikós*.

102. *Ousiôtes*. Alcinoos parece ser el testimonio más antiguo de la utilización de este término; Whittaker (1990: 103, nota 87).

conciba una unidad. Y, por una parte, es bueno, porque beneficia todas las cosas según sus capacidades, siendo causa de todo bien. Es, por otra parte, bello, porque él es por su propia naturaleza algo perfecto y simétrico. Y verdad, porque es principio de toda verdad, como el sol es principio de toda luz. Y es padre¹⁰³ por ser causa de todas las cosas y ordenar el intelecto celeste y el alma del cosmos de acuerdo con él mismo y con sus intelecciones. Pues de acuerdo con su propia voluntad ha llenado todas las cosas con él mismo, tras despertar al alma del cosmos y volverla hacia sí mismo, siendo causa del intelecto de esta,¹⁰⁴ el que tras haber sido ordenado por el padre provee orden a toda la naturaleza en este cosmos.¹⁰⁵

103. Para las interpretaciones medioplatónicas del término *patér*, véase Plutarco, *Quest. Plat.*, II 1000e-1001c y Whittaker (1981: 50-63).

104. Este pasaje sustentaría la interpretación de Loenen citada en la nota 98, según la cual el intelecto del cosmos es una función del alma cósmica y no una entidad separada. Podemos pensar, asimismo, que el intelecto en potencia y el intelecto en acto mencionados en [2] podrían identificarse con las fases del proceso aludido aquí con las expresiones ‘ordenar el intelecto del cielo’ y ‘despertar al alma del cosmos [...] siendo causa de su intelecto’.

105. Estas tres últimas oraciones constituyen una explicación del sentido en que debe entenderse el atributo ‘padre’ respecto del primer Dios. Donini (2011 [1988]: 428) las considera fundamentales para la interpretación según la cual no sería el primer Dios el que actúa como un demiurgo sino el intelecto cósmico o segundo dios. La influencia del primer Intelecto se limitaría al intelecto del cielo y al alma del cosmos, pero el papel de ordenador de toda la naturaleza de este universo le correspondería al intelecto cósmico que actúa, de este modo, como el demiurgo. El conocimiento de este demiurgo es el que nos proveería la astronomía, tal como Alcinoos afirma en su cap. VII.

A esta altura del capítulo, por otra parte, Alcinoos ha establecido, aunque con cierta ambigüedad, la existencia de tres entidades metafísicas: el primer Dios o primer intelecto, el intelecto cósmico y el alma cósmica. (Téngase en cuenta, sin embargo, la interpretación ya citada de Loenen). Merlan (1963: 64), por otra parte, sostiene que este pasaje nos revela que el *Didaskalikós* presenta una contaminación de dos sistemas de principios diferentes: por un lado, la tríada Dios – Ideas – materia; por otro, Dios – inteligencia – alma. Aunque la primera tríada –agrega– bien puede ser considerada una díada, en la medida en que las Ideas son los actos de pensamiento de Dios mismo. Ahora bien, la segunda tríada también podría pensarse como una díada, si se acepta la interpretación de Loenen.

[4] Y es inefable y captable con el intelecto solo, como se dijo, debido a que no es ni género ni especie ni diferencia específica, pero tampoco algo le ha sucedido de modo accidental; ni es algo malo (pues no es correcto decir esto), ni algo bueno (pues será así por participación en algo que sea bondad en grado sumo), ni algo indiferente (pues esto no se corresponde con la noción que tenemos de él), ni algo cualificado (pues no está provisto de una cualidad ni es así de perfecto a causa de la cualidad), ni algo sin cualidad (pues no está privado de alguna cualidad que se le pudiera aplicar). Ni es parte de algo, ni como un todo con alguna parte, de modo que ni es idéntico a alguna cosa ni diferente. Pues nada le ha sucedido de modo accidental en virtud de lo cual pueda ser separado de las otras cosas. Tampoco mueve ni es movido.¹⁰⁶

[5]¹⁰⁷ Ciertamente, habrá una primera intelección¹⁰⁸ de él mediante la remoción de estas cosas,¹⁰⁹ del mismo modo en que tam-

106. En [2], sin embargo, Alcinoos afirma que ‘este intelecto (el primero) moverá al intelecto de todo el universo’. Cabe aclarar que el movimiento que Dios produce en el intelecto cósmico es descrito como un ‘despertar’ que ‘como lo deseable permaneciendo inmóvil moviliza el deseo’.

107. En este párrafo, Alcinoos nos presenta una exposición sistemática sobre las tres vías que conducen al conocimiento o bien a obtener alguna clase de concepción acerca de Dios (*via negationis*, *via analogiae*, *via eminentiae*). Compárese con Celso, *Alethès lógos* VII 42, 7-12.

108. En su análisis de las tres vías que Alcinoos describe a continuación, Wolfson (1952: 119-124) sostiene que ellas no sólo explican cómo podemos concebir a Dios sino, también, cómo podemos describirlo. Whittaker (1969b: 122) considera que el análisis de Alcinoos se limita al problema de obtener una concepción acerca de Dios y que la cuestión de cómo describirlo, si bien es un corolario posible, no se encuentra explicitada por Alcinoos.

109. *Éstai dè próte mèn autoû nóesis he katà aphaíresin touton*. Wolfson (1952: 119-121) sostiene que la noción de *aphaíresis*, si bien remite a algún comentario sobre la definición de ‘punto’ que Euclides provee en *Elementos* I 1, debe entenderse como equivalente al término aristotélico *apóphasis*, utilizado por el estagirita con el sentido lógico de negación en una proposición negativa. El autor afirma que frases de Alcinoos como “no es algo malo... ni algo bueno... ni tampoco algo indiferente” son suficiente demostración de su interpretación. Whittaker (1969b: 109-125) propone una interpretación diferente tanto respecto de la fuente de inspiración de Alcinoos como de su utilización del término *aphaíresis*. Según este autor, si bien los pensadores

bién inteligimos punto a partir de lo sensible mediante remoción, al inteligir superficie, luego línea y, finalmente, el punto. Una segunda intelección de él es mediante la analogía, tal como la siguiente: el primer intelecto guarda respecto de la intelección que se da en el alma y de las cosas inteligidas la misma relación que el sol guarda respecto de la visión y de las cosas vistas (no siendo él mismo visión y procurando a la primera el ver y a las segundas el ser vistas). Pues no siendo precisamente intelección, <el primer intelecto> le proporciona al alma el inteligir y a los inteligibles el ser inteligidos, haciendo brillar la verdad alrededor de ellos.¹¹⁰ Mas la tercera

medioplatónicos tendrían conciencia del potencial teológico de los *Elementos* de Euclides, la ilustración matemática (geométrica) de la *via negationis* estaría inspirada en una adaptación neopitagórica de una concepción pitagórica y propia de la Académica antigua. Nótese, no obstante, que en su analogía geométrica de Dios entendido como un punto Alcinoos no lo identifica ni con la mónada ni con lo Uno, a diferencia de los neopitagóricos y académicos. Por otra parte, en cuanto al término *aphaíresis*, Whittaker sostiene que la conclusión de Wolfson es errónea y que Alcinoos no utiliza el término como un equivalente de ‘negación’ (en cualquiera de sus acepciones) sino que se trata de actos mentales (de remoción de atributos) cuya finalidad es obtener una concepción de Dios. Dillon (1993: 107), por su parte, parece concordar con Wolfson puesto que afirma que se llega a esta primera intelección mediante la ‘negación’ de una serie de cualidades o de pares de cualidades respecto de Dios. Abbate (2002: 72-73), en una línea consecuente con la interpretación de Whittaker, considera que el procedimiento aferético de remoción de atributos representa, para Alcinoos, el pasaje de la complejidad a la pura simplicidad y le permite captar tanto la trascendencia del principio respecto de todo lo que de él depende como su carácter de origen. Sostiene, asimismo, que la vía aferética y la infabilidad tienen una relación biunívoca, en la medida en que la imposibilidad de hablar sobre el primer principio se manifiesta al aplicar la técnica de remoción de atributos.

110. Alcinoos ilustra este segundo método con el símil del sol de *República* 508b-509b. Merlan (1963: 66 ss.) muestra que los términos de la analogía platónica *hélíos : horómena = agathón : noetá* han sido transformados por Alcinoos en *hélíos : horómena = prôtos noûs : noûs psykhês*. Alcinoos, no obstante, afirma que los inteligibles también reciben del primer intelecto la facultad de ser concebidos. Cf., también, Invernizzi (1976a: 187, nota 32). Resulta un tanto desconcertante, por otra parte, que Alcinoos afirme que el primer intelecto no sea intelección. Posiblemente Alcinoos se refiera a que el primer intelecto no se identifica con la intelección que posee el intelecto del alma.

intelección sería algo así: contemplando alguno lo bello en los cuerpos, prosigue después de esto hacia la belleza en el alma; luego, la que se encuentra en las costumbres y en las leyes; luego, en el gran océano de belleza, después de lo cual intelige al Bien mismo y al primer amado¹¹¹ y deseado, como una luz que brilla y que, por así decirlo, relampaguea en el alma que asciende de este modo.¹¹² Junto a esto uno también concibe a Dios, en virtud de la superioridad de su nobleza.

[6]¹¹³ Y es sin partes, por no haber algo anterior a él. Pues la parte y lo que constituye a una cosa, es anterior a aquello de lo que es una parte. Pues también la superficie es anterior al cuerpo y la línea es anterior a la superficie.¹¹⁴ Ciertamente, no teniendo partes sería inmóvil, tanto en relación con el lugar como con la alteración cualitativa. Pues si fuera a padecer alteración, lo haría a causa de sí mismo o a causa de otro. Si lo hiciera a causa de otro, aquel será más fuerte que él; pero si lo hiciera a causa de sí mismo, se alteraría hacia lo peor o hacia lo mejor.¹¹⁵ Mas ambas opciones son absurdas. A partir de todo esto es manifiesto que él es incorpóreo.¹¹⁶ Lo que precisamente también podrá ser demostrado a partir de esto: si, pues, el Dios es cuerpo, estaría constituido por materia y forma,

111. Véase Whittaker (1978: 147ss.).

112. Para el tercer método recurre a la descripción que Diotima da en *Banquete* 210 a ss. sobre el ascenso hacia lo Bello en sí, añadiéndole la contemplación del Bien mismo al final del ascenso (no presente en la descripción de *Banquete*) y este es calificado, a su vez, como objeto de deseo, tal como el primer motor inmóvil aristotélico (*Metafísica* 1072a26). Esta contemplación es interpretada, finalmente, en términos del pasaje de la *Carta VII* 341c-d, en el que Platón describe cómo surge espontáneamente la verdad en el alma. Este pasaje es un excelente ejemplo de exégesis medioplatónica en la que se toman diferentes elementos aislados provenientes de distintas fuentes (no sólo platónicas) y se los sintetiza constituyendo con ellos una idea que se presenta como una doctrina platónica. Para mayores referencias véase Whittaker (1990: 107-108).

113. A continuación, Alcinoos provee una serie de pruebas escolásticas sobre el carácter incorpóreo, sin-partes e inmóvil de Dios.

114. Cf. *Parménides* 137c5 ss. y *Sofista* 245a1 ss.

115. Cf. *Parménides* 138b7-139b3 y *República* 380d8 ss.

116. Cf. *Comm. In Tim.* p. 314. 19-315, 2 W, donde Calcidio recurre a un argumento similar para probar la incorporeidad de la materia.

porque todo cuerpo es un compuesto binario¹¹⁷ constituido por materia y por forma junto con ella, por lo que se asemeja a las Ideas y participa de ellas de algún modo difícil de explicar. Mas es absurdo que el Dios esté constituido por materia y forma. Pues <en ese caso> no será simple ni principal. De modo que el Dios sería incorpóreo. Y, nuevamente, si es cuerpo, estaría constituido por materia: sería fuego o agua o tierra o aire o algo constituido por estos. Pero cada uno de estos, ciertamente, no es principal. Y además, será posterior a la materia si estuviera constituido por materia. A partir de esto, como es absurdo, debe asumirse que él es incorpóreo. Pues si es cuerpo, será tanto corruptible como generado y cambiante. Mas cada una de estas cosas es absurda en relación con él.

Capítulo XI – Las cualidades¹¹⁸

Y de este modo podría demostrarse que también las cualidades son incorpóreas.

117. El término *syndýasma*, utilizado por Alcinoos para referirse al compuesto de materia y forma, no se encuentra en ningún otro autor de la literatura griega y no es consignado por el *LSJ*; Cf. Dillon (1993: 111). Para más detalles véase también Whittaker (1990: 25, nota 209).

118. Este breve capítulo concluye la sección dedicada a la Teología (cap. VIII, IX, X) y sirve a modo de nexo entre esta sección y la siguiente (cap. XII a XXVI), destinada a la exposición de la doctrina Física. Los argumentos expuestos en este capítulo estarían dirigidos contra los estoicos, para quienes las cualidades son corpóreas. Se notará que el lenguaje utilizado aquí para referir los argumentos es impersonal, a diferencia del lenguaje usado en el capítulo IX donde se adscriben los argumentos a los platónicos mediante verbos en tercera persona del plural. Si el distanciamiento con el que Alcinoos explicó la doctrina platónica por excelencia nos inclinó a pensar en su posible filiación con el estoicismo, resulta desconcertante que los argumentos antiestoicos sean expuestos con tanta naturalidad. Podría pensarse que este cambio en el lenguaje, más que poner de manifiesto la preferencia doctrinal de Alcinoos, evidencia el carácter compilatorio de la obra que se habría basado, por momentos reproduciéndolas literalmente, en exposiciones ya existentes de la “doctrina” platónica escritas por autores de diversa extracción filosófica. Sobre el carácter compilatorio del *Didaskalikós* véase Whittaker (1986: 102-110).

Todo cuerpo es sustrato, mas la cualidad no es sustrato sino accidente. Por lo tanto, la cualidad no es cuerpo. Toda cualidad está en un sustrato, mas ningún cuerpo está en un sustrato. Por lo tanto, la cualidad no es cuerpo. Aún más, la cualidad es contraria a la cualidad pero el cuerpo no es contrario al cuerpo, y el cuerpo en nada difiere del cuerpo en cuanto cuerpo: difiere, más bien, por la cualidad y no, por Zeus, por el cuerpo.¹¹⁹ Por lo tanto, las cualidades no son cuerpos. Y es razonable que, como la materia es incualificada, la cualidad sea inmaterial. Mas si la cualidad es inmaterial, la cualidad sería incorpórea. Y, por el contrario, si las cualidades son cuerpos, dos e incluso tres cuerpos estarán en el mismo lugar, siendo esto sumamente absurdo.¹²⁰ Mas si las cualidades son incorpóreas, también lo que las produce es incorpóreo. Aún más, las causas eficientes no podrían ser más que incorpóreas. Pues los cuerpos están sujetos a la afección y son fluctuantes y no siempre idénticos a sí mismos e invariables, y ni permanentes ni estables, e incluso lo que parece que en ellos actúa de algún modo pronto se descubre que padece. En efecto, así como hay algo puramente pasivo, del mismo modo es necesario que haya algo exclusivamente activo. Mas descubriríamos que esto no es sino incorpóreo.

Tal sería el discurso acerca de los principios llamado teológico. A continuación, es preciso encaminarnos hacia el tópico denominado físico, que ahora comenzamos a partir de aquí.

119. Alcinoos basa sus tres primeros argumentos en conceptos y distinciones expresados por Aristóteles en *Categorías* I y X.

120. Los argumentos hasta aquí expuestos presentan un estrecho paralelismo con la sección del *Mantissa* de Alejandro dedicada a demostrar que las cualidades no son cuerpos (*De anima libri mantissa*, 122, 16-126, 24). Dillon (1993: 114) sugiere que Alcinoos podría haber tomado como fuente un texto peripatético como el de Alejandro recién mencionado para incluirlo en su obra tras otorgarle un tinte platónico.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

Ediciones y traducciones del texto griego del *Didaskalikós*

- COMBES-DOUNOUS, J. J. (1800), *Introduction à la Philosophie de Platon. Alcinoos (Platonicus)*. Paris, Didot. Reimpresión: Breinigsville, 2012.
- DILLON, J. (1993), *Alcinous, the Handbook of Platonism*, Oxford, Clarendon Press.
- INVERNIZZI, G. (1976b), *Il Didaskalikós di Albino e il Medioplatonismo. Volume secondo. Traduzione e commento del Didaskalikós*. Roma, Edizioni Abete.
- REEDY, J. (1991), *The Platonic Doctrines of Albinus*, Michigan, Phanes Press.
- WHITTAKER, J. (1990), *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, París, Les Belles Lettres.

Bibliografía secundaria

- ABBATE, M. (2002), "Non-dicibilità del Primo Dio e via remotionis nol cap. X del *Didaskalikós*" en Calabi, F. (ed.), *Arretos Theos. L'ineffabilità del primo principio del medio platonismo*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 55-75.
- ARMSTRONG, A. H. (1957), "The background of the doctrine 'that the intelligible are not outside the intellect'", en *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome V*. Genève, Vandoeuvres, pp. 393-425.
- ARMSTRONG, A. H. (ed.) (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- APULÉE. *Opusculs philosophiques [...] et fragments*, Texte établi, traduit et commentée par J. BEAUJEU, Les Belles Lettres, Paris 1973.
- BABUT, D. (2007), "L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel" en Bonazzi, M., Levy, C. y Steel, C., -ed-, *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Brepols.
- BONAZZI, M. y CELLUPRICA, V. (ed.) (2005), *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 115-160.
- BONAZZI, M. (2003), *Accademici e Platonici: Il Dibattito Antico Sullo Scetticismo Di Platone*, Milano, LED.
- BONAZZI, M. (2005), "Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale", en Bonazzi M. e Celluprica V. (ed.), *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 115-160.
- BONAZZI, M. (2007), "Eudorus of Alexandria and early imperial Platonism", en Sharples, W. and Sorabji, R., (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 BC*, London, University of London Press, pp. 365-377.
- BONAZZI, M. (2009), "Antiochus' ethics and the subordination of Soticism" en Bonazzi, M. y Opsomer, J. (ed.), *The Origins of the Platonic System*.

- Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*. Namur, Ed. Peeters.
- BONAZZI, M. y OPSOMER, J. (ed.) (2009), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*. Namur, Ed. Peeters.
- BONAZZI, M., LEVY, C. y STEEL, C., (ed.) (2007), *A Platonic Pythagoras. Platonism And Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Brepols.
- BOYS-STONES, G. (2001), *Post-Hellenistic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- BOYS-STONES, G. (2005), "Alcinous, *Didaskalikós* 4: in defence of dogmatism", en Bonazzi M. e Celluprica V. (ed.), *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 201-234.
- CHIARADONNA, R. (ed.) (2012), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma, Carocci.
- CHIESARA, M. L. (2007), *Historia del Escepticismo Griego*, Madrid, Ciruela.
- DEITZ, L. (1987), "Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926-1986", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter, pp. 124-182.
- DILLON, J. (1973), "The concept of two Intellects: A footnote to the History of Platonism", en *Phronesis*, vol. xviii, no. 2, pp. 176-185.
- DILLON, J. (1977), *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York, Cornell University Press.
- DILLON, J. (2010), "Les origines du dogmatisme platonicien", en *Aglaia. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut, Textes réunis par Aldo Brancacci, Dimitri El Murr et Daniela Patrizia Taormina*, Paris, Vrin, pp. 433-445.
- DILLON, J. (2011), "The Ideas as thoughts of God", en *Les Formes Platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres.
- DONINI, P. (1988), "La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos", reimp. en Bonazzi, M. (ed.) (2011), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter.
- DONINI, P. (1990), "Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi", reimp. en Bonazzi, M. (ed.) (2011), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter.
- DONINI, P. (1994), "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e I metodi della filosofia in età postellenistica", reimp. en Bonazzi, M. (ed.) (2011), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter.
- DONINI, P. (2011), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Bonazzi, M. (ed.), Berlin, De Gruyter.

- EDWARDS, M. J. (1991), "Middle Platonism on the Beautiful and the Good", en *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 44, Fasc. 1/2, pp. 161-167.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1954), *La révélation d'Hermès Trimégiste*, Tomo 4: *Le Dieu Inconnu et la Gnose*. Paris, Librairie Lacombe.
- GARCÍA BAZÁN, F. (2011), *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- GERSON, L. (2010), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.
- GIOÈ, A. (2002), *Filosofi Medieplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocraxione*. Edizione, traduzione e commento de-. Naples, Bibliopolis.
- GLUCKER, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- HAASE, W. und TEMPORINI, H. (ed.) (1986), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter.
- HADOT, I. (2005), *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- HADOT, P. (1979), "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité" en *Museum Helveticum*, vol. 36, fasc. 4, pp. 202-223.
- HIJMANS JR., B. L. (1986), "Apuleius, Philosophus Platonicus", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter, pp. 395-475
- IERODIAKONU, K. (1993), "The stoic division of Philosophy", en *Phronesis*, vol 38, no. 1, pp. 57-74.
- INVERNIZZI, G. (1976a), *Il Didaskalikós di Albino e il Medieplatonismo. Volume primo. Saggio Introduttivo*. Roma, Edizioni Abete.
- JOYAL, M. (1997), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Hampshire, Ashgate Publishing Ltd, pp. 245-260.
- LÉVY, C. (1993), "La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?", en *Contre Platon*, Tome I: *Le Platonisme dévoilé*. Textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, p. 139-156.
- LOENEN, J. H. (1956), "Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation: I. The Inner Consistency and the Original Character of Albinus' Interpretation of Plato". En *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 9, Fasc. 4, pp. 296-319.
- LOENEN, J. H. (1957), "Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation". En *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 10, Fasc. 1, pp. 35-56.
- MANSFELD, J. (1999), "Alcinous on Fate and Providence", en CLEARY, J. (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited, pp. 139-150.
- MARTINO, G. (2010), "Contemplación y vida contemplativa en el *Didaskalikós* de Alcinoos" en *Actas del XX Simposio de Estudios Clásicos*, Santa Fe, Editorial de la UNL.

- MARTINO, G. (2013a), "La concepción de la Física en el *Didaskalikós* de Alcinoos y su clasificación dentro de los saberes propios de la Filosofía" en *Actas de las II Jornadas de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de San Martín*, Buenos Aires, UNSAM Edita.
- MARTINO, G. (2013b), "Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIX, n° 1, pp. 99-131.
- MERLAN, Ph. (1960), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- MERLAN, Ph. (1963), *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousness*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- MORESCHINI, C. (1987), "Attico: una figura singolare del medieplatonismo", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter, pp. 477-491.
- MORTLEY, R. (1986), *From Word to Silence II. The way of negation, Christian and Greek*, Bonn, Peter Hanstein Verlag.
- OPSOMER, J. (1998), *In search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.
- PRADEAU, J. F. (2003), *L'imitation du principe. Plotin et la participation*. Paris, Vrin.
- REIS, B. (1976), "The Circle simile in the platonic curriculum of Albinus", en Baine Harris, R. (ed.), *The significance of Neoplatonism*, New York, State University of New York Press, pp. 237-266.
- RIST, J. (1964), *Eros and Psyche*, Canada, University of Toronto Press.
- RUNIA, D. T. (1999), "A Brief History of the term 'Kósmos Noétos' from Plato to Plotinus", en Cleary, J. (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited.
- SANTA CRUZ, M. I. (1997), "Plotino y el Neoplatonismo", en García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp. 339-361.
- SEADLEY, D. (1981), "The end of the Academy", en *Phronesis*, vol. 26, no. 1, pp. 67-75.
- SHARPLES, W. and SORABJI, R., (eds.) (2007), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 BC*, London, University of London Press.
- SHOREY, P. (1908), "Notes on the Text of Alcinous' *Eisagōgē*", en *Classical Philology*, Vol. 3, No. 1, p. 97.
- SHRENK, L. (1991), "Faculties of judgement in the *Didaskalikós*", en *Mnemosyne*, vol. 44, fasc. 3/4, pp. 347-363.
- TARRANT, H. (1983), "The date of anon. In *Theaetetus*" en *Classical Quarterly*, n° 33, pp. 161-187.
- TARRANT, H. (2007a), "Platonists educators in a growing market: Gaius; Albinus; Taurus; Alcinous" en Sharples, W. and Sorabji, R., (eds.), *Greek*

- and *Roman Philosophy. 100 BC-200 BC*, London, University of London Press, pp. 449-465.
- TARRANT, H. (2007b), "Antiochus: a new beginning?" en Sharples, W. and Sorabji, R., (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 BC*, London, University of London Press, pp. 317-332.
- TARRANT, H. (2010), "Platonism before Plotinus", en Gerson, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press.
- TARRANT, H. (2000), *Plato's First Interpreters*, New York, Cornell University Press.
- TRABATTONI, F. (2002), *La Filosofia Antica. Profilo critico-storico*. Roma, Carocci editore.
- TRABATTONI, F. (2005) "Arcesilao Platónico?", en Bonazzi M. e Celluprica V. (ed.), *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 13-50.
- TRAPP, M. (2007a), *Neopythagoreans*, en Sharples, W. and Sorabji, R., (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 BC*, London, University of London Press, pp. 347-363.
- TRAPP, M. (2007b), *Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre*, en Sharples, W. and Sorabji, R., (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC-200 BC*, London, University of London Press, pp. 467-482.
- WALLIS, R. T. (2002), *Neoplatonism*, London, Bristol Classical Press.
- WHITTAKER, J. (1969a), "Epékeina noû kai ousías", en *Vigiliae Christianae*, Vol. 23, No. 2, pp. 91-104.
- WHITTAKER, J. (1969b), "Neopythagoreanism and negative theology", en *Symbolae Osloenses*, Vol. 4, No. 1, pp. 109-125.
- WHITTAKER, J. (1974a), "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus", en *Phoenix*, Vol. 28, No. 3 (Autumn), pp. 320-354.
- WHITTAKER, J. (1974b), "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus: Part 2", en *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, pp. 450-456.
- WHITTAKER, J. (1978), "Numenius and Alcinous on the First Principle", en *Phoenix*, Vol. 32, No. 2, pp. 144-154.
- WHITTAKER, J. (1987), "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter, pp. 81-123.
- WITT, R. E. (1971), *Albinus*, Amsterdam, A. M. Hakkert Publisher.
- WOLFSON, H. A. (1952), "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", en *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, pp. 115-130.