

La noción de *ousía* en el *didaskalikós* de Alcinoos

Gabriel Martino

Universidad de Buenos Aires (UBA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Argentina
gabriel.filosofia@hotmail.com

Cita sugerida: Martino, G. (2014). La noción de *ousía* en el *didaskalikós* de Alcinoos. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (45). Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFYTPn45a02>

Resumen

El *Didaskalikós* de Alcinoos es una exposición didáctica de las principales doctrinas de Platón escrita en el siglo II d.C. La interpretación del pensamiento platónico que expone el ‘manual’, sin embargo, contiene una amalgama de elementos de los diálogos del ateniense junto con otros de procedencia aristotélica e incluso estoica. En nuestro escrito analizamos, pues, la concepción de *ousía* propia del tratado y examinamos la transformación que el autor produce de nociones platónicas y de Aristóteles para arribar a una exégesis de Platón medianamente sistemática e innovadora para su tiempo.

Palabras clave: Platonismo Medio, Ontología, Exégesis.

The notion of *ousía* in the *didaskalikós* of Alcinous

Abstracts

The *Didaskalikós* is an instructive exposition of Plato’s main doctrines and was written by Alcinous in the second century AD. The explanation of the Athenian philosopher’s thought offered in the ‘handbook’, however, contains a combination of Aristotelian and even Stoic elements with others of Platonic provenance. In our paper, hence, we analyze the notion of *ousía* expounded in the treatise and the transformation of the Platonic and Aristotelian ideas Alcinous produces achieving a fairly systematic and innovative exegesis of Plato.

Key Words: Middle Platonism, Ontology, Exegesis.

I - Introducción

El *Didaskalikòs tòn Plátonos dogmáton* es un texto de incomparable valor que nos brinda un vívido retrato de una de las corrientes intelectuales más influyentes del helenismo imperial. Su presentación didáctica y sistemática de las “doctrinas más importantes de Platón”,¹ de hecho, nos revela los caracteres principales de una época en la que los nuevos filósofos prefieren dejar que los antiguos hablen por sí mismos antes que forjar doctrinas originales y novedosas. Tal preferencia, sin embargo, no implica una actitud pasiva y repetitiva. Estos pensadores, por el contrario, toman una posición marcadamente hermenéutica frente a los textos de sus antecesores adoptando una serie de supuestos y metodologías que los caracterizan.

El platonismo medio, corriente a la que pertenecen Alcinoo y su obra, es un movimiento intelectual que surge como respuesta al escepticismo de la Academia de Arceilaos y Carnéades. Suele considerarse a Antíoco de Ascalona, discípulo del último escolarca de tendencias escépticas, como quien instala nuevamente entre los seguidores de Platón una visión dogmática de la filosofía del maestro fundador.² Tras esta restauración, la aludida tendencia permanece con aquellos hasta el fin de la Antigüedad. Sostener una concepción dogmática del pensamiento del ateniense, sin embargo, implica oponerse al carácter dialógico y –en apariencia, al menos- no sistemático de su obra. Tal empresa había sido ya iniciada por los sucesores inmediatos de Platón y es retomada, luego del período no dogmático, por los filósofos medio-platónicos.³

Ahora bien, la lectura de estos filósofos tiene un supuesto fácilmente identificable: *Pláton dogmatizei*.⁴ Pero para poder sostener tal supuesto aplican sobre los diálogos platónicos un procedimiento exegético que toma forma a lo largo de los siglos y que para el momento en que Alcinoo escribe su tratado se encuentra altamente desarrollado.⁵ Por esta razón, el *Didaskalikós* es un documento de suma importancia en la medida en que constituye un ejemplo acabado del procedimiento exegético medioplatónico en su estado consumado. Este modo de comprender la filosofía de Platón, por otra parte, es lo que lleva a Alcinoo a afirmar al final de su obra que su exposición permite al lector volverse un ‘descubridor’ de las restantes doctrinas de Platón.⁶

Es preciso señalar que, a pesar de contar con una metodología hermenéutica común, la corriente medioplatónica está lejos de ser unificada y homogénea. Uno de los desacuerdos

principales entre los autores platónicos de la época radica en la valoración de la filosofía de Aristóteles y de su relación con la filosofía de Platón. Encontramos, de hecho, un grupo que valora negativamente la obra de Aristóteles (Eudoro, Lucio, Nicóstrato y Ático) y otro que la valora positivamente. En este último grupo encontramos a nuestro autor Alcinoo junto con Antíoco, Gayo, Apuleyo, Ammonio Saccas y, más tarde, Porfirio.⁷ Vale la pena señalar que la existencia de una corriente platónica antiaristotélica es evidencia, por un lado, del disenso que había entre los representantes de concepciones filosóficas diferentes –la de Platón y la de Aristóteles-. Pero es testimonio, a su vez, del desacuerdo entre los mismos platónicos respecto de la relación que la filosofía del estagirita tenía con la de Platón. Si Lucio y Nicóstrato son representantes de una corriente crítica del pensamiento aristotélico, Ático es portavoz de una tendencia crítica de la concepción filoaristotélica de sus colegas platónicos.⁸ Este último autor, en efecto, parece reaccionar contra la tendencia creciente de sus contemporáneos –entre los cuales encontramos a Alcinoo, como veremos- de interpretar a Platón sirviéndose de Aristóteles.⁹ Cabe mencionar que estas tensiones internas del platonismo dominante de la época se habrían originado en la búsqueda de la ‘verdadera naturaleza’ del platonismo y en los intentos de sus exponentes por lograr que una interpretación prevaleciera frente a las otras.¹⁰

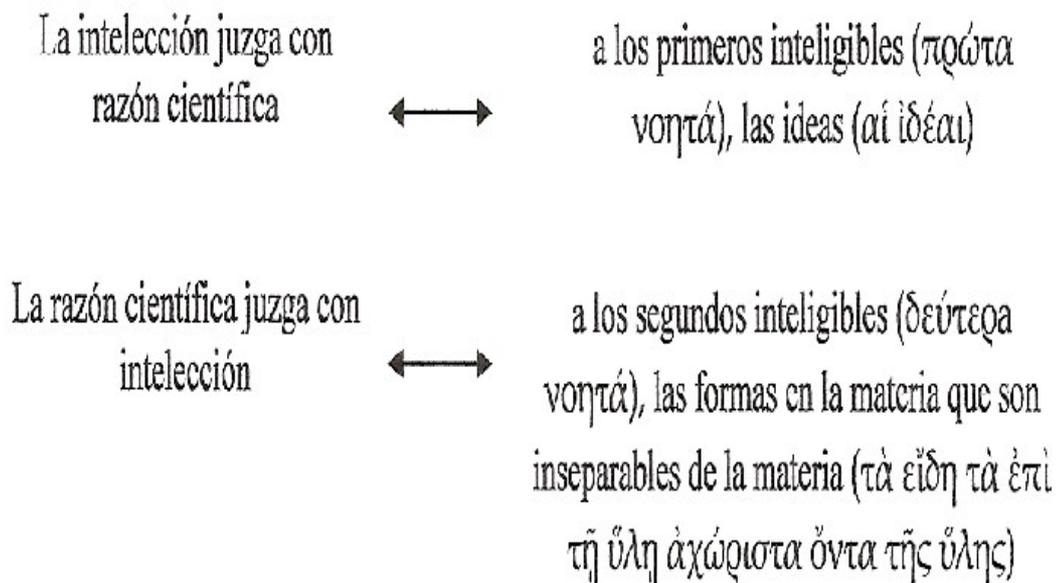
La coexistencia de ingredientes aristotélicos y platónicos en una combinación coherente y estructurada, por tanto, es algo que hallamos en toda una serie de pensadores medioplatónicos en la cual Alcinoo se inscribe. En el *Didaskalikós*, de hecho, encontramos elementos lógicos, otros relativos a la dialéctica e incluso nociones físicas y teológicas de origen aristotélico indudable. Pero lo característicamente “medioplatónico” de la presencia de estos elementos es que se le atribuyen sin reservas a Platón y que se proveen ejemplos de los diálogos con la finalidad de sostener tal atribución.¹¹

En el presente trabajo, pues, nos proponemos brindar una caracterización de la concepción de *ousía* presente en el *Didaskalikós*. Para ello tomamos como punto de partida el examen de algunas de las apariciones del término y analizamos también las implicancias que algunos aspectos de las teorías epistemológicas y metafísicas vertidas en la obra tienen sobre esta concepción. Distinguimos, asimismo, los constituyentes de origen platónico y aristotélico que encontramos en nuestro análisis y procuramos dar cuenta, en alguna medida, del procedimiento exegético mediante el cual Alcinoo combina y transforma en sus planteos los elementos de procedencias diversas.

II - La noción de *ousía* en el *Didaskalikós*

Antes de presentar nuestro análisis de la concepción de *ousía* subyacente en el texto, refirámonos a la división de las partes de la Filosofía allí expuesta que servirá de marco para nuestra exposición.

En los dos primeros capítulos, Alcinoo define “filosofía” y “filósofo”, y caracteriza las vidas teórica y práctica. A continuación, en su tercer capítulo, el autor clasifica las partes de la filosofía. Presentemos esta clasificación en forma de cuadro.



Se cree que la tripartición de la Filosofía se remonta a la Academia antigua. En el Fragmento 88 de Posidonio, en efecto, leemos que Platón sería su originador “en potencia” y que corresponde a los contemporáneos de Jenócrates haberla establecido explícitamente.¹² Pero la terminología utilizada para nombrar las tres partes es diferente de la de Alcinoo. Tal como el mismo fragmento de Posidonio comenta, estas reciben el nombre de “Física”, “Ética” y “Lógica”. Incluso en autores cercanos en el tiempo a Alcinoo encontramos la misma terminología antigua. Tal es el caso de Ático,¹³ por ejemplo, y de Apuleyo,¹⁴ ambos, pensadores de la segunda mitad del segundo siglo después de Cristo y contemporáneos de Alcinoo, según se cree.¹⁵ En cuanto a la tripartición que presenta Alcinoo, no se encuentra en la tradición otro ejemplo del uso de esta terminología en su conjunto.¹⁶

Ahora bien, dentro de la economía de la obra, tal utilización es perfectamente justificable. En el capítulo segundo, Alcinoos establece las diferencias entre la vida contemplativa y la práctica, y determina la superioridad de la primera respecto de la segunda. En el tercero, hace corresponder a cada uno de los géneros de vida una parte de la filosofía y agrega, luego, una parte dialéctica que cumple el rol de instrumento para el resto de la Filosofía. La utilización del término “dialéctica” en lugar de “lógica” para nombrar la tercera parte, sin embargo, no es casual y responde a razones de carácter programático que intentamos poner de manifiesto a continuación en nuestro análisis.

A. **Dialéctica y *ousía***

Luego de presentar la clasificación de las partes de la filosofía en el capítulo tres, Alcinoos dedica el cuarto capítulo a la exposición de la teoría epistemológica, algunos de cuyos aspectos analizamos más adelante. Mas interioricémonos, por el momento, en la descripción de la dialéctica que ofrece al comienzo del capítulo quinto.

1 - Mas [Platón] considera que lo más fundamental de la dialéctica es, primero, examinar cuál es la *ousía* de todas las cosas cuales fueran, luego, acerca de los accidentes. E indaga lo primero, qué es cada cosa, o bien desde arriba por medio de la división y la definición, o bien desde abajo por medio del análisis. Mas en cuanto a lo accidental, es decir, [lo] que se da en las *ousíai*, [indaga] o bien a partir de los particulares por medio de la inducción, o bien a partir de los universales por medio del silogismo. 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.¹⁷

Podemos afirmar, en primer lugar, que 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 desde 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 perspectivas, 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.¹⁸ La elección de este término, pues, habilita a Alcinoos a incluir en esta disciplina 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 de Aristóteles. Por el contrario, toda la exposición se

presenta como genuinamente platónica y en ningún momento Alcinoos duda en atribuirle a Platón los descubrimientos lógicos aristotélicos (¡o incluso estoicos!).¹⁹

Detengámonos ahora en analizar la caracterización de la primera perspectiva para intentar determinar el significado del término *ousía* que aparece en el pasaje. Alcinoos afirma que la tarea de la dialéctica es, según Platón, examinar “la *ousía* de todas las cosas” y “qué es cada cosa”.²⁰ Tal caracterización encuentra su correlato en la descripción de la dialéctica presente en el libro VII de *República*. En 534b, por ejemplo, Sócrates afirma: “¿y llamas dialéctico al que alcanza el *lógos* de la *ousía* de cada cosa?”²¹. Tal pregunta se halla al finalizar la sección en la que se menciona 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 con la razón la Idea de Bien.²² 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*,²³ donde Platón caracteriza la dialéctica como un procedimiento de reunión sinóptica y división bien articulada.²⁴ Ahora bien, ¿tiene el término *ousía* en el pasaje del *Didaskalikós* el sentido platónico de “Idea”? Continuemos nuestro análisis del pasaje antes de intentar dar una respuesta.

La primera perspectiva desde la cual se considera la dialéctica en nuestro texto incluye, además, el examen de los accidentes. Esta distinción entre *ousía* y accidente nos remite, por otra parte, a la *Metafísica*. 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 este 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 inhiere.²⁵ 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 el término *ousía* con el mismo sentido las dos veces que aparece en el pasaje citado? En un primer momento se habla de la “*ousía* de todas las cosas” y parece remitirnos a la Idea por la resonancia platónica del pasaje pero, en un segundo momento, Alcinoos se expresa en términos de accidentes que se “dan en las *ousías*”. Parecería que ambos usos no pueden ser identificados. Citemos otro pasaje del mismo capítulo de nuestra obra.

2 - Para discernir qué es cada cosa en sí misma de acuerdo con su *ousía* es preciso valerse primero de la partición del género en especies. Mas esto no podría ocurrir sin la

definición. Y la definición ocurre a partir de la división de este modo: debe tomarse el género de lo que va a ser definido -como “animal” de hombre-, luego cortar esto de acuerdo con las diferencias específicas próximas hasta llegar a las especies –por ejemplo hasta “racional” e “irracional” y “mortal” e “inmortal”-, de modo que si se combinan las diferencias específicas con el género del que aquellas surgen se obtiene la definición de “hombre”.[26](#)

En este nuevo pasaje Alcinoos desarrolla uno de los modos de indagar acerca de la “*ousía*” mencionado en el primer pasaje citado. Este modo de indagación es la definición que, tal como se afirma en el primer texto, comienza “desde arriba” junto con la división. Si bien puede considerarse que este método se encuentra prefigurado en Platón,[27](#) su formulación explícita se debe a Aristóteles. En el libro VII de su *Metafísica*, por ejemplo, encontramos una caracterización de la definición muy próxima a la de Alcinoos.[28](#) Allí, Aristóteles sostiene -como Alcinoos- que las definiciones son enunciados de la *ousía*,[29](#) 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.[30](#) Este antecedente aristotélico del pasaje del *Didaskalikós* nos permitiría pensar que *ousía*, en este nuevo texto, podría referirse a la forma inmanente tal como la concibe Aristóteles.

Si recapitulamos, entonces, las tres apariciones del término *ousía* en el capítulo del *Didaskalikós* dedicado a la dialéctica, podemos ver que Alcinoos las utiliza del modo siguiente:

1. La “*ousía* de todas las cosas”. El contexto con fuertes resonancias platónicas nos remite a las Ideas.
2. Los accidentes que se dan “en las *ousías*”. El pasaje nos remite a la noción de inherencia y, por lo tanto, a la *ousía* entendida como el compuesto determinado.
3. La definición nos muestra qué es cada cosa “de acuerdo con su *ousía*”. En este caso podemos entender que se trata de la Idea platónica o, si nos atenemos a las resonancias aristotélicas del pasaje, podemos pensar que se trata de la forma sustancial inmanente.

Nuestro análisis de los pasajes citados pone de manifiesto un uso bastante desconcertante del término “*ousía*” en su relación con la dialéctica. Creemos, sin embargo, que frente a tal desconcierto podemos tomar diferentes caminos interpretativos. Podríamos pensar, por una

parte, que Alcinoos realiza un conglomerado descuidado de nociones sin gran elaboración previa y sin pretensiones de organicidad y coherencia. Podríamos estar de acuerdo con esta posición si adhiriéramos a la visión tradicional que entiende al platonismo medio como un momento en el cual la concepción de la filosofía como sistema acabado se encuentra en gestación y alcanza su madurez recién con Plotino.³¹ Pero es posible juzgar, por otra parte, que bajo la presentación escueta y un tanto elíptica de Alcinoos subyace una concepción medianamente acabada que nuestro autor no termina de explicitar. El hecho de que Alcinoos escriba en un momento en el que el procedimiento hermenéutico escolástico de sistematización de la filosofía platónica se encuentra altamente desarrollado favorecería tal modo de interpretar el texto.³² Para poder fundamentar en cierta medida la presencia de una concepción sistemática subyacente, sin embargo, deberíamos contar con otros elementos presentes en la obra que nos dieran indicios de su existencia y nos permitieran ponerla de manifiesto. Intentemos, pues, interpretar el texto del segundo modo aludido. Para ello interioricémonos, a continuación, de la doctrina epistemológica expuesta en el tratado.

B. Epistemología y *ousía*.

Tal como comentamos al comienzo de la segunda parte del trabajo, Alcinoos dedica el cuarto capítulo de su obra a la exposición de la teoría epistemológica que, de acuerdo con su particular interpretación, es uno de los aspectos de la dialéctica.³³ Esta doctrina nos brindará, según creemos, mayores elementos para poder comprender la concepción de *ousía* del autor. Analicemos, pues, algunos pasajes en los que se describe esta doctrina.³⁴

3 - Alguien podría llamar al juicio, en un sentido principal, “acción de juzgar” pero, en un sentido más común, “aquello que juzga”. Y esto [último] puede ser entendido de dos modos: en un primer sentido, como *aquel por quien*³⁵ lo que es juzgado es juzgado, en un segundo sentido, como *aquello por medio de lo que*³⁶ [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 la verdad, pero secundariamente también lo falso. Y este no es sino la razón natural.³⁷

La discusión epistemológica expuesta en el *Didaskalikós* comienza con el análisis de una cuestión que en la época de nuestro autor es ya antigua: la pregunta por el criterio con el que puede juzgarse la validez o no de un saber, de modo que pueda considerarse verdadero conocimiento.³⁸ Tal planteo es reflejo del trasfondo helenístico del tratado más que de su

herencia platónica, pero pone de manifiesto, a su vez, una de las dificultades que debía revolver el platonismo de entonces frente al escepticismo, así como frente al estoicismo. Ahora bien, en su análisis de la facultad que juzga (*tòkrínon*), Alcinoos señala que esta puede entenderse en dos sentidos diferentes: por un lado, como *aquello a causa de lo cual* se juzga y, por otro, como el instrumento *por medio de lo que* se juzga. Al primero lo identifica con el intelecto mientras que al segundo con la razón natural (*lógos physikós*).³⁹ La razón natural puede ser entendida como la mente en su función de recibir impresiones. Ahora bien, tengamos en cuenta que estas impresiones no son sensibles porque Alcinoos acepta la existencia de una fuente superior de conocimiento,⁴⁰ como veremos más adelante. A continuación prosigue con su clasificación:

4 - Mas la razón es doble. La primera es tanto completamente incomprensible como certera, mas la segunda [se encuentra] libre de error en relación con el conocimiento de las realidades.⁴¹ De estas, la primera es posible para el dios pero imposible para el hombre, mas la segunda es posible para el hombre. Y la del hombre, a su vez, es doble: la primera, se ocupa de los inteligibles, mas 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

En este nuevo pasaje, Alcinoos distingue primero la razón del dios de la del hombre. La de la divinidad sería certera e incomprensible para el ser humano. La del hombre, por otra parte, no incurre en falsedad (sólo) cuando se involucra con el conocimiento de las “realidades” (*tàprágmata*). El significado del término *prágmata*, no obstante, utilizado en relación con la razón humana, no es del todo claro. Nuestro análisis de otros pasajes ([5] y [6]) nos permitirá dilucidar cuál es el objeto o los objetos a los que la razón del hombre puede aplicarse. Seguidamente, Alcinoos clasifica en dos esta facultad humana y otorga a sus variantes los nombres de ‘razón científica’ la primera y ‘razón opinativa’ la segunda. Podemos afirmar, ciertamente, que esta distinción es de origen platónico, ya que en *República* 476c ss. Platón distingue 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.⁴³ Ahora bien, de ambos aspectos de la razón, el más relevante para nuestro análisis es el científico, en la medida en que se encuentra ligado a los inteligibles. Examinemos, pues, otra clasificación establecida por Alcinoos pero con relación a los inteligibles. En un pasaje que se encuentra en la segunda mitad de este mismo capítulo afirma:

5 - 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, también la intelección será doble: una, de los primeros, la otra, de los segundos. 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.[44](#)

Este pasaje nos permite comprender de un modo más completo la función de la razón del hombre descrita en los pasajes citados anteriormente ([3] y [4]). La razón científica del hombre se relaciona, como vimos en [4], con los inteligibles. Estos, a su vez, son de dos clases: los primeros son los inteligibles trascendentes –las Ideas- y los segundos son los inteligibles “inmanentes” –las formas sustanciales inseparables de la materia- ([5]).[45](#) La afirmación de la existencia de formas inseparables de la materia es de suma relevancia para nuestro estudio acerca de la *ousía*. Pero terminemos nuestro análisis de la epistemología para luego volver a nuestro examen de la noción de *ousía* en la obra.

El pasaje [5] nos permite afirmar con certeza, en primer lugar, que la “razón opinativa” no se ocupa de las formas en la materia, debido a que estas son inteligibles y a que aquella se ocupa de los sensibles. Debemos determinar, sin embargo, si la razón científica, en tanto trata con los inteligibles, se ocupa o bien de las Ideas o bien de las formas “inmanentes” o bien de ambas. Citemos un último pasaje del capítulo IV para dilucidar cuáles son los objetos de los que se ocupa la razón científica.

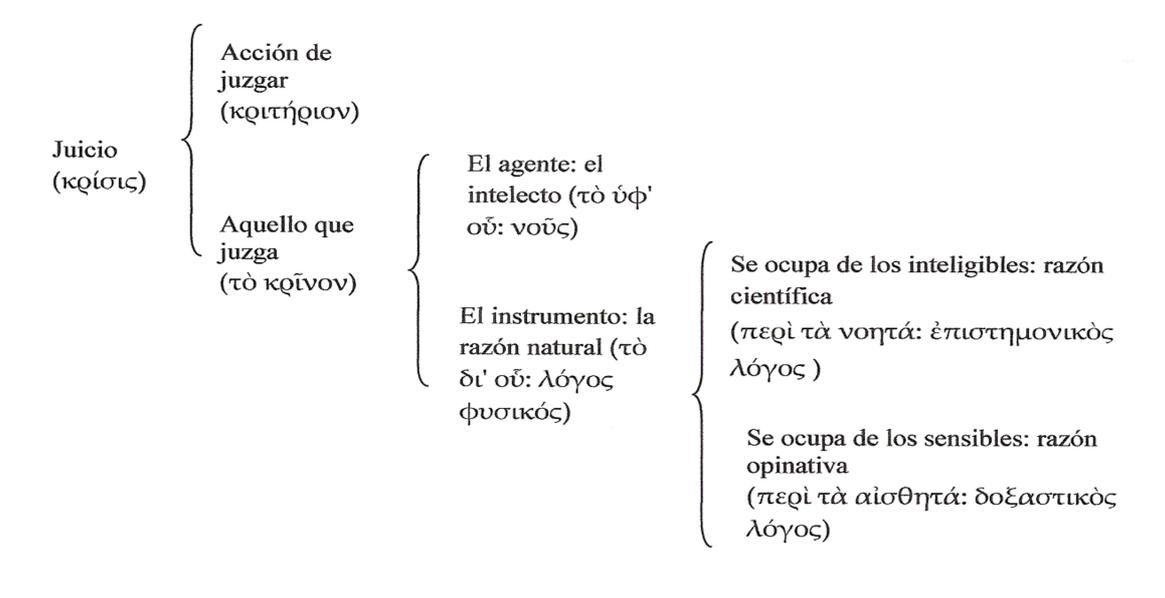
6 - Mas intelección es la actividad del intelecto que contempla los primeros inteligibles. Esta parece ser de dos clases: la primera es anterior a que el alma esté en este cuerpo – cuando ella contempla los inteligibles-; la segunda es posterior a que [el alma] se halle acoplada a este cuerpo. De estas, la que es anterior a que el alma esté en el cuerpo se llama intelección propiamente, mas, una vez en el cuerpo, la que antes era llamada intelección ahora se llama “noción innata”, que es una cierta intelección almacenada en el alma. [...] Mas la noción innata es llamada por él[46](#) ciencia simple, y ala del alma y, otras veces, recuerdo. La razón natural y científica se compone a partir de estas realidades (*ousías*) simples de conocimiento inmanentes por naturaleza.[47](#)

En el pasaje [5], vimos que Alcinoo clasifica los inteligibles en dos: Ideas (trascendentes) y formas relacionadas con la materia. En este pasaje [6], a su vez, el autor divide la actividad intelectual nuevamente en dos: en la intelección previa a la bajada del alma al cuerpo y en la

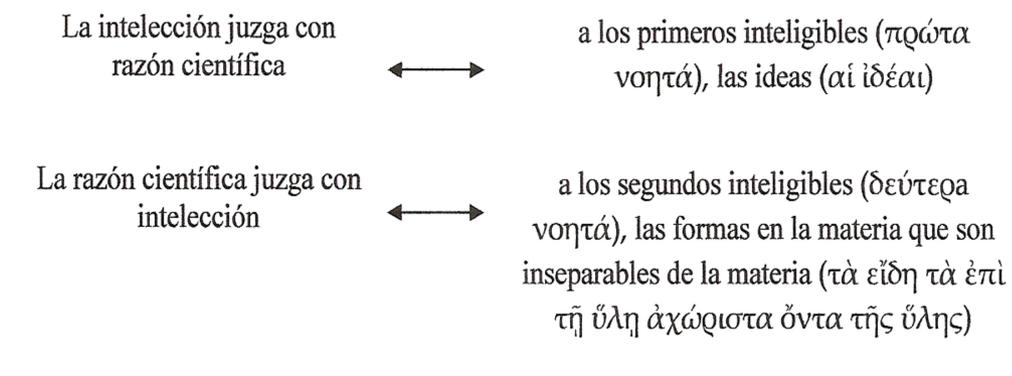
intelección del alma que se encuentra en el cuerpo. El pasaje anterior [5], por otra parte, nos había presentado el dilema de si la razón científica, al ocuparse de inteligibles, se ocupa de las Ideas trascendentes, de las formas “inmanentes” o de ambas. Creemos, no obstante, que la clasificación introducida en este último pasaje [6] podría proveernos elementos para resolver este dilema. En estas líneas, Alcinoos afirma que la contemplación de las Ideas que se da con anterioridad al descenso del alma al cuerpo es la intelección en sentido estricto. Pero sostiene, a su vez, que una vez que el alma está en el cuerpo tiene, en lugar de aquella, otra intelección –aunque emparentada con la primera- a la que llama “noción natural”.⁴⁸ Ahora bien, la relación entre ambas clasificaciones -de la intelección, en preencarnada y encarnada ([6]) y, por otra parte, de los inteligibles, en Ideas y formas inmanentes ([5])- no es del todo clara y explícita en el *Didaskalikós*. Es preciso, pues, analizarla en detalle.

Si Alcinoos admitiera, por una parte, la posibilidad de una intelección encarnada de las Ideas ⁴⁹ 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 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, por otra parte, tornaría innecesaria la doctrina de la anámnesis a la que Alcinoos alude en varios pasajes de la obra.⁵⁰ 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.⁵¹ Entender 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 reminiscencia consistente con el resto de la doctrina. Llegados a este punto, presentemos en forma de cuadro las clasificaciones descritas hasta el momento. Distinguiremos dos tipos entre las clasificaciones de Alcinoos. Las primeras serán las relativas al asentimiento, mientras que las segundas serán las relativas a lo que llamamos “incorporación de los datos” respecto de los cuales se asiente.

Clasificaciones relativas al asentimiento o juicio



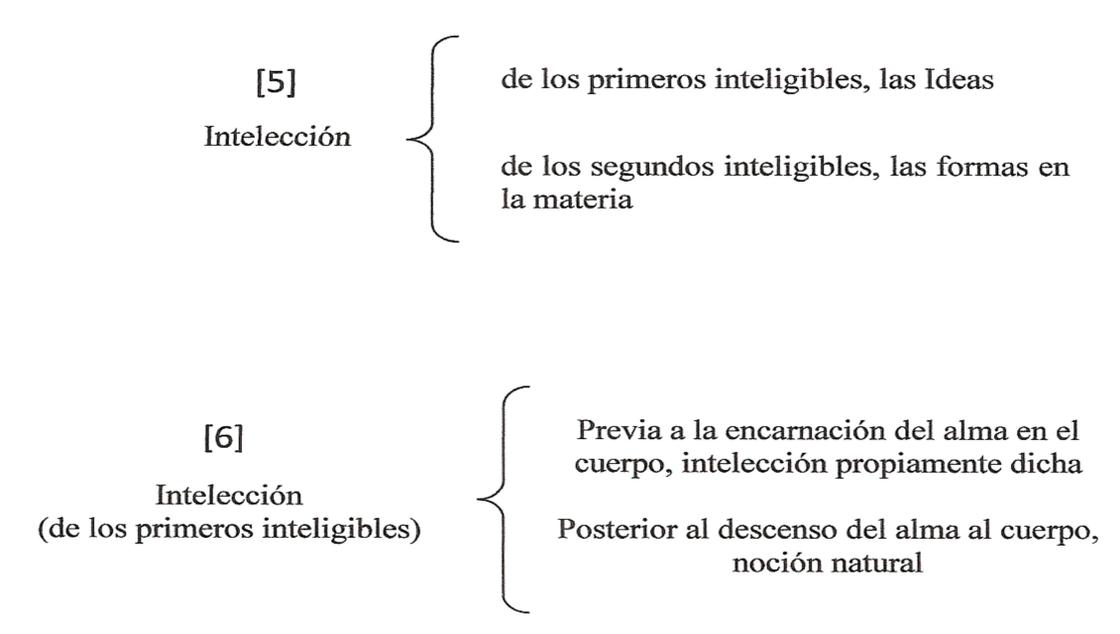
En este cuadro vertimos la clasificación que Alcinoos hace respecto del juicio (*krísis*). Podemos decir que con esta división intenta determinar cuál es la facultad que otorga al “dato” el asentimiento de que este es un objeto legítimo de conocimiento. La clasificación nos muestra que frente al dato inteligible el asentimiento o juicio es otorgado por la razón científica. En cuanto al asentimiento, Alcinoos explicita otra clasificación.



En esta nueva clasificación, Alcinoos afirma que el asentimiento relativo a las Ideas lo otorga la intelección (con el aporte de la razón científica) mientras que el asentimiento de las formas “inmanentes” lo aporta la razón científica (con el aporte de la intelección). Podría parecer extraño que Alcinoos afirmase que la intelección provee el asentimiento respecto de las Ideas cuando en realidad la intelección provee los datos sobre los cuales se asiente. En efecto,

la definición que el autor nos da de *nóesis*, tal como vimos en [6], es “actividad del intelecto que contempla los primeros inteligibles”. La intelección, por tanto, contempla. Sin embargo, debemos tener presente que la intelección posee un asentimiento inmediato o, mejor dicho, inherente, ya que es algo característico de la intelección la captación inmediata de la validez de su contenido. Incorporación y verificación del dato, pues, son simultáneas en la intelección. Antes de analizar el segundo elemento de esta última clasificación brindemos las divisiones relativas a lo que llamamos la “incorporación de los datos”.

Clasificaciones relativas a la “incorporación de los datos inteligibles”



Estas dos clasificaciones que Alcinoos brinda en los pasajes citados, [5] y [6] respectivamente, nos brindan las divisiones de la intelección, entendida como una “incorporación de datos inteligibles”, desde dos perspectivas diferentes. La primera, en función de su contenido (Ideas – formas “inmanentes”); la segunda, en función de la condición del alma en la que se da la intelección de los primeros inteligibles (encarnada – desencarnada). Ahora bien, esta segunda división debe ser entendida como una subdivisión incluida en la primera puesto que se afirma que los primeros inteligibles son las Ideas mismas cuando el alma no está encarnada pero, al encarnar, son las nociones innatas o *physikai énoiai*. Comprender de este modo las clasificaciones arroja luz sobre nuestra duda antes planteada respecto de la intelección que le es posible al alma encarnada.

Dijimos antes que el alma desencarnada contempla los primeros inteligibles –las Ideas- mientras que el alma encarnada contempla los segundos inteligibles -las formas

“inmanentes”- y no las Ideas. Consideramos que esto es correcto pero, a partir de las clasificaciones que vertimos en cuadros podemos ver con claridad que el alma encarnada puede acceder, asimismo, a las nociones naturales, a las que toma como primeros inteligibles. Creemos que esta doble capacidad del alma encarnada, si bien parecería atentar contra la simetría antes aludida, constituye un rasgo característico de la epistemología del *Didaskalikós*. Esta concepción permite al hombre, de hecho, acceder al mundo inteligible desde dos perspectivas diferentes. El alma, por una parte, es capaz de conocer (el aspecto inteligible de) las realidades del mundo físico mediante la captación de las formas en la materia pero puede, por otra, acceder al mundo inteligible mediante la captación de sus propias nociones innatas, frutos de su contemplación desencarnada de las Ideas. El mundo natural adquiere, de esta manera, un aspecto inteligible que lo vuelve cognoscible.

El desarrollo que hemos ofrecido de la epistemología propia del *Didaskalikós* nos ha permitido determinar qué realidades puede conocer el hombre de acuerdo con Alcinoos. De modo resumido, podemos decir que los datos de su conocimiento científico son provistos, por un lado, por las formas en la materia y, por otro, por sus nociones innatas –correlatos psicológicos de las ideas. El juicio de la validez de estos datos, a su vez, es provisto por la razón científica en el caso de las formas en la materia, y por la intelección misma en el caso de las nociones innatas. Este examen detallado de la epistemología expuesta en la obra, por otra parte, nos permite comprender mejor cómo concibe Alcinoos la noción de *ousía*. Recapitulemos lo expuesto sobre la *ousía* para luego aportar algunas conclusiones a partir del estudio epistemológico.

Hemos visto que la dialéctica, según Alcinoos, consiste en el estudio de la *ousía* de cada cosa y de los accidentes que se dan en las *ousías* [1]. Esta caracterización de la dialéctica nos produjo desconcierto respecto del sentido con el cual nuestro autor podría estar utilizando el término *ousía*. Las opciones, como vimos, son tres: 1) las ideas, 2) los compuestos, 3) las formas en la materia.

Creemos que nuestro análisis de la doctrina epistemológica nos permite arribar a las siguientes conclusiones acerca de la concepción de *ousía* en el *Didaskalikós*. En primer lugar, considerando que este texto brinda una exposición de las doctrinas de Platón, podemos decir que *ousía* es la Idea. Sin embargo, Alcinoos afirma que el alma encarnada no puede acceder a contemplarla. El alma logra acceder, por el contrario, a una noción natural. Ahora bien, si consideramos que la noción natural es el correlato psicológico de la Idea, debemos pensar que

pierde su valor ontológico, aunque conserva su valor epistemológico.⁵² En relación con esto último, recordemos que Alcinoos la considera un “primer inteligible”. La *ousía* entendida como noción natural, pues, tiene un carácter derivado o secundario ya que no es la Idea en sí misma sino un recuerdo de la idea almacenado en el alma. En segundo lugar, podemos afirmar que la existencia de las formas relacionadas con la materia otorga cierta sustancialidad al mundo sensible, por lo cual estas formas también podrían considerarse *ousía*, aunque no en un sentido primario. Estas observaciones nos permiten afirmar que la dialéctica sería entonces un método para lograr alcanzar la forma inmanente en la materia y, posiblemente, para agitar el recuerdo que la contemplación de las Ideas dejó en el alma del hombre en forma de nociones naturales. Hasta el momento, sin embargo, no hemos examinado textos que nos permitan dilucidar el grado de sustancialidad de las formas “inmanentes” ni la relación que estas poseen con las Ideas. Recurramos, pues, a la teoría metafísica expuesta en el tratado con la finalidad de brindar una explicación plausible acerca de estas cuestiones. Esto nos ayudará, asimismo, a adentrarnos en una segunda concepción acerca de la *ousía*.

C. *Ousía* primaria y *ousía* secundaria

Si nos remitimos a nuestro cuadro de la clasificación de las áreas de la filosofía podemos apreciar que una de las ramas principales es la teórica, que se divide, a su vez, en teología, física y matemática. En su exposición de la teología, desarrollada en los capítulos VIII a XI, Alcinoos describe los primeros principios propios de esta doctrina. Estos son Dios, las Ideas y la materia.⁵³ En el capítulo IX expone su interpretación de las Ideas platónicas y comienza del siguiente modo:

7 - Si bien la materia ejerce un rol principal, [Platón] adopta incluso otros principios, tanto el paradigmático, es decir, el de las Ideas, como el de Dios, padre y causa de todas las cosas. Mas la Idea es considerada, en relación con Dios, como su intelección,⁵⁴ 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*.⁵⁵

En estas líneas Alcinoos brinda un listado de tipo escolástico sobre los puntos de vista según los cuales pueden considerarse las Ideas. El más relevante para nosotros es aquel punto de vista que considera las Ideas en relación con ellas mismas: esta perspectiva las considera como *ousía*. Es importante señalar que, entendidas de este modo, las Ideas no son *ousía de*

algo sino, más bien, *ousía* en sentido absoluto o, en todo caso, *ousía* en sentido relativo a ellas mismas. En un sentido relativo, en cambio, son paradigma (respecto del mundo) y medida (respecto de la materia). Esta clasificación, pues, nos permitiría corroborar que el sentido de *ousía* utilizado en las primeras líneas del capítulo IV (pasaje [1]) no remite a las Ideas.

Ahora bien, detengámonos a analizar el carácter de medida que las Ideas tienen en relación con la materia. Citemos, para ello, un pasaje del capítulo X.

8 - [Dios] es padre⁵⁶ por ser causa responsable de todas las cosas y ordenar el intelecto celeste y el alma del cosmos de acuerdo consigo 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,⁵⁷ el que tras haber sido ordenado por el padre provee orden a toda la naturaleza en este cosmos.⁵⁸

En estas líneas, Alcinoo establece la existencia de una serie de entidades en la que se encuentra en primer lugar Dios y luego el intelecto y el alma del cosmos.⁵⁹ Téngase en cuenta, sin embargo, que el intelecto y el alma del cosmos no deben entenderse como entidades independientes sino que el intelecto cósmico debe considerarse, más bien, como la función intelectual del alma cósmica.⁶⁰ Aparte de estas entidades, también se menciona en último lugar al cosmos. El pasaje describe, a su vez, las siguientes relaciones entre estas entidades:

1. Dios despierta el alma cósmica y es causa del intelecto de este alma.
2. Dios ordena el intelecto cósmico y el alma del cosmos de acuerdo con sus intelecciones.
3. El intelecto cósmico, tras ser ordenado por Dios, provee orden, a su vez, a toda la naturaleza del cosmos.⁶¹

Las relaciones aludidas entre las entidades metafísicas nos permiten dilucidar el rol que las Ideas juegan en la constitución del cosmos. Podemos apreciar que ellas son paradigmas, como vimos en [7], en la medida en que el intelecto cósmico las recibe del Dios y conforma al cosmos a imagen de ellas. Ahora bien, en un capítulo posterior de la obra dedicado al alma del cosmos, nuestro autor aclara que Dios despierta al alma cósmica y a su intelecto, de modo que estos contemplen las Ideas inmanentes en Dios (*tà noetà autoû*) y reciban las formas (*tà eíde*) con las cuales luego proveerán orden al mundo.⁶² Estos elementos en su conjunto nos

permiten afirmar que Alcinoos establece una derivación de inteligibles según la cual a partir de las Ideas que existen en el interior de Dios⁶³ se derivan las formas que existen en el interior del (intelecto del) alma cósmica. Ahora bien, ¿qué relación establece nuestro autor entre estas formas y las formas ‘inmanentes’? Citemos un último pasaje que nos ayude a comprender la relación de las formas presentes en el alma cósmica con la materia.

9 - También [Platón] afirma que [la materia] 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,⁶⁴ y recibe la impresión de tales cosas y es modelada como una matriz, y es configurada por estas, no teniendo figura propia ni tampoco cualidad. [...] 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.⁶⁵

En este pasaje, Alcinoos sintetiza nociones tomadas de los diálogos platónicos, principalmente de *Timeo*,⁶⁶ con nociones aristotélicas.⁶⁷ La doctrina aquí presentada sostiene que la materia carece de toda determinación y que su carácter propio es la receptividad que le permite adoptar, a su vez, todas las formas (*tà eíde*). Ahora bien, estas formas no pueden ser otras que el contenido del alma cósmica adquirido mediante la contemplación de las Ideas. El alma cósmica se encuentra en contacto directo con el mundo sin que medie otra entidad entre ellos y es quien le imprime orden y estructura mediante sus formas. El cuerpo del cosmos es, pues, el resultado de la combinación de las formas del alma cósmica con la materia. Estas formas están íntimamente asociadas con la materia y no pueden existir separadas de ella, puesto que conforman al Universo, cuya existencia es eterna. La materia, sin embargo, no tiene en sí misma ninguna de estas formas. Podemos afirmar, por tanto, que las formas que antes llamábamos “inmanentes”, aquellos segundos inteligibles que el alma conoce estando encarnada, son el contenido del alma cósmica que provee orden y estructura, a su vez, al cosmos.

Recapitemos, por último, las conclusiones obtenidas en esta sección del trabajo. Nuestro análisis de los pasajes relativos a los principios teológicos y al alma cósmica nos permitió poner de manifiesto que Alcinoos concibe una *ousía* que podríamos llamar “primaria” o “absoluta” dado que se determina en relación con ella misma. La *ousía* primaria es, pues, la Idea. Estos primeros inteligibles, a su vez, son contemplados por el alma del cosmos que gesta

en su interior las formas que utiliza para ordenar la materia carente de forma y orden, y generar, de este modo, el cosmos. Estas formas son las relacionadas íntimamente con la materia, a las que Alcinoos llama segundos inteligibles. Finalmente, podríamos afirmar que estas formas componen una *ousía* “secundaria” o “relativa”. Tal carácter de *ousía* secundaria puede ser explicado por las siguientes razones. Por una parte, son *ousía* porque constituyen el soporte ontológico sobre el cual el cosmos se estructura y porque le otorgan cierta estabilidad y forma. Conservan su entidad ontológica, asimismo, por ser “copias” de las Ideas pero con una existencia estable y eterna en el interior del alma cósmica. En cuanto a su carácter secundario o derivado, este se debe a que las formas son producto de la contemplación de las Ideas por parte del alma cósmica y son, pues, el efecto de esta contemplación y no las Ideas mismas.

III - Conclusiones

En el presente trabajo nos propusimos examinar la concepción de *ousía* propia del *Didaskalikós*. Para ello recurrimos al análisis de algunas apariciones del término y, para contribuir a la comprensión de estos usos, también expusimos las implicancias que algunos aspectos de la epistemología y de la metafísica de la obra tienen sobre la concepción de *ousía*.

En la primera sección, pues, luego de haber expuesto las diferentes partes de la filosofía, analizamos un pasaje en el que Alcinoos caracteriza la dialéctica. Vimos que el autor la describe principalmente como examen de la *ousía* de todas las cosas y, secundariamente, como examen de los accidentes que se dan en las *ousíai*. Este uso nos resultó un tanto desconcertante ya que podíamos entender que la dialéctica tiene como objeto de estudio tanto la Idea platónica como la forma inmanente aristotélica y como los compuestos sensibles. Frente a esta dificultad nos propusimos encontrar una concepción medianamente sistemática acerca de la *ousía*, considerando que podía encontrarse implícita en la exposición un tanto resumida de la doctrina ontológica de Alcinoos.

Nuestro examen de la doctrina epistemológica, por una parte, nos permitió arribar a las siguientes conclusiones. En primer lugar, notamos que si bien Alcinoos se propone exponer las doctrinas de Platón -por lo cual podríamos suponer que la concepción central de *ousía* es la de Idea trascendente-, nuestro autor afirma que el alma encarnada no puede acceder a contemplarlas. Encontramos, por el contrario, la tesis de que el alma encarnada accede a la intelección de sus “nociones innatas”, término tomado del estoicismo con el que alude a un

recuerdo almacenado en el alma producto de la contemplación de las Ideas que obtuvo antes de encarnar. Esto nos indujo a pensar que el concepto de noción innata, al ser un correlato psicológico de la Idea, pierde el valor sustancial propio de la *ousía*, aunque Alcinoos recurra a este término para nombrarlas. Consideramos, no obstante, que las “nociones innatas” conservan su valor epistemológico pero observamos que, al no tratarse de las Ideas mismas, deben ser entendidas como una derivación de estas y como secundarias. En segundo lugar, señalamos que la doctrina de las formas relacionadas con la materia otorga cierta sustancialidad al mundo sensible, por lo cual estas formas también pueden ser consideradas como *ousíai*. Estas formas, asimismo, poseen un valor epistemológico y son llamadas “inteligibles segundos” por Alcinoos. Para determinar el valor ontológico de las formas “inmanentes”, sin embargo, fue necesario recurrir al análisis de otros pasajes.

Examinamos, pues, algunos elementos de las teorías metafísica y física con la finalidad de brindar un cuadro más completo de la concepción acerca de la *ousía* presente en la obra. Nuestro análisis de los pasajes relativos a los principios teológicos y al alma cósmica nos permitió poner de manifiesto que Alcinoos concibe una *ousía* que podríamos llamar “primaria” o “absoluta”. Esta sería la Idea, y afirmamos que es *ousía* en un sentido absoluto porque tal carácter se determina en relación con ella misma. Luego, expusimos algunos detalles de la doctrina acerca del alma del cosmos. Esto nos permitió apreciar que el alma cósmica contempla las Ideas y obtiene como resultado de esta contemplación las formas que aplicará sobre la materia para dar forma y orden al cosmos. A raíz de ello concluimos que las formas que se dan en el interior del alma del mundo son las mismas formas “inmanentes” antes mencionadas y esto nos permitió corroborar el carácter sustancial de estas formas, aunque tal carácter sería secundario y derivado en comparación con la sustancialidad propia de las Ideas.

El examen expuesto en el presente trabajo, pues, nos permitió apreciar la doble concepción de *ousía* presente en el *Didaskalikós*. Según esta concepción, habría un primer ámbito al que le corresponde una *ousía* en sentido primario, tanto en su carácter ontológico como epistemológico: tal ámbito es el mundo inteligible. Pero habría, asimismo, otro ámbito al que le corresponde una *ousía* en sentido secundario, también en sus caracteres epistemológicos y ontológicos. Tal ámbito es el aspecto inteligible del mundo sensible o, más bien, el elemento inteligible del alma. Este constituye, asimismo, aquella *ousía* de todas las cosas cuyo estudio corresponde a la dialéctica y a la que Alcinoos alude en el pasaje [1].

Considérese, además, que tanto el alma cósmica como el alma humana poseen formas que surgen de la contemplación que cada una de ellas ejerce de las Ideas trascendentes siendo, para el alma cósmica, las formas en la materia y, para el alma humana, las “nociones naturales”. La doble función ontológica (como *ousía* secundaria) y epistemológica (en tanto que son inteligibles secundarios) de las formas en la materia y la función epistemológica de las formas del alma o nociones naturales están en consonancia con la concepción que Alcinoos ofrece de la dialéctica como disciplina que se ocupa, por utilizar nuestros términos, de cuestiones lógicas pero también epistemológicas y ontológicas.

Finalmente, debemos afirmar que si consideramos que lo expuesto en el *Didaskalikós* pretende ser un discurso acerca de las doctrinas de Platón, tal discurso presenta un fuerte componente exegético, a la vez que sistematizador, de la filosofía platónica. La postulación de un ámbito intermedio entre el inteligible y el sensible (el aspecto inteligible del mundo sensible o elemento inteligible del alma cósmica, al que llamamos *ousía* derivada) responde más a un programa de resolución de problemas planteados por los escritos platónicos mediante la incorporación de elementos ontológicos y epistemológicos aristotélicos (también resignificados) que a un intento de lectura crítica de los diálogos. Tal programa, sin embargo, está en consonancia con la concepción derivativa de la filosofía aristotélica que entiende que la doctrina del estagirita es un desarrollo ulterior de las ideas platónicas. Cabe señalar, por último, que la concepción derivativa estaría fundada en el supuesto de que Platón es un pensador dogmático cuyos escritos, sin embargo, presentan una obscuridad y renuencia a ser leídos dogmáticamente. Esta concepción de la filosofía platónica, por una parte, vuelve necesaria la posesión de las claves hermenéuticas que permiten al intérprete descubrir en los diálogos las doctrinas más importantes de Platón. El escrito de Alcinoos, por otra, promete brindarnos estas herramientas.

Notas

¹ *Did.* 151, 1.

² Witt (1941: 21-113). Eudoro de Alejandría ha sido señalado por los estudiosos como otro posible ‘padre’ de esta corriente. Cfr. Deitz (1987: 126), Dillon (1977: 115-134) y Bonazzi (2005: 117-160), (2007: 365-377).

³ Dillon (2010: 432-445). Véase también Dillon (1993: xxvii ss.). Muchos de los títulos de las obras perdidas de Jenócrates, por ejemplo, parecen ya indicar una tendencia a sistematizar el pensamiento de Platón. Considérense, por ejemplo: *Sobre la Naturaleza*, *Sobre la Sabiduría*, *Sobre el Ser*, *Sobre las Ideas*, *Sobre el Bien*, *Sobre los Dioses*, etc. Se cree, incluso, que fue Jenócrates quien realizó,

posiblemente, una primera edición de las obras de Platón y organizó, en sus múltiples tratados, los dominios de la filosofía en tres ramas: Física, Ética y Lógica.

[4](#) Diog. Laert. *Vida*, 3, 52.

[5](#) Se ha señalado que la naturaleza de la filosofía había cambiado considerablemente respecto de la Antigüedad y que el mercado de educandos en filosofía no buscaba tanto un genio en su maestro como el genio de las obras de los autores clásicos. Esto habría impulsado a los nuevos filósofos a construir su reputación solamente interpretando a los antiguos. La tarea y el desafío de los maestros en filosofía de entonces, pues, consiste en descubrir un sistema doctrinal único subyacente a los diálogos de Platón, para lo cual desarrollan un modo hermenéutico coherente de acercarse a los textos. Cfr. Tarrant (2007: 449-450). Este consiste básicamente en apartar ciertos pasajes de un diálogo y reunirlos con otros de otros diálogos que tratan el mismo tema, de modo de proveer una construcción congruente. También tienden a incorporar una frase de un diálogo en pasajes provenientes de otros diálogos para enriquecer o fortalecer una interpretación en particular de este pasaje. Suelen, asimismo, alterar el vocabulario de un texto platónico o bien por motivos estilísticos o bien para introducir una terminología más moderna (peripatética o estoica). Esta práctica de lectura y exégesis produce con el tiempo una destilación de ciertos *dógmata* de los diálogos de Platón que para el II d.C ya se encuentra completa. Este hecho, a su vez, permite dar cuenta de aquellos pasajes de nuestro texto en los que la exposición de Alcinoos no se funda directamente en los escritos platónicos sino en una sistematización del pensamiento del ateniense ya disponible en su tiempo. Cfr. Dillon (1993: xxix y ss.) y Whittaker (1990: xvii-xxx).

[6](#) *Did.* 188,28.

[7](#) Des Places (2002:18).

[8](#) Karamanolis (2006: 152).

[9](#) Moreschini (1987: 481-482).

[10](#) Tarrant (2011: 70). Trabattoni (2002: 287-290) caracteriza con cierto detalle estas dos tendencias.

[11](#) Dillon (1993: xvi).

[12](#) Fr. 88 E.-K. = TLG 252b.1.

[13](#) Fr.1, 2 1-3.

[14](#) *De plat.*I. 3. Los términos utilizados por Apuleyo son *naturalis*, *rationalis* y *moralis*, en ese orden.

[15](#) Cfr., por ejemplo, Dillon (1993: v), quien sostiene que el *Didaskalikós* es un exponente de una de las corrientes de platonismo del segundo siglo d.C.

[16](#) Dillon (2002: 58).

[17](#) *Did.* 156, 24 – 156,33. La traducción es nuestra.

[18](#) Cfr. *Tópicos* 100 a 18 y Guthrie (1993: 163, ss.).

[19](#) 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*) en su presentación 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 término “eclecticismo” en relación con el pensamiento vertido en la obra. Pero consideramos, por otra parte, 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 de vocabulario y de los conceptos propios de cada una de estas concepciones filosóficas. 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 –mencionadas en nuestra Introducción-. 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 adhesión 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 tanto que aquellas son desarrollos más o menos correctos que surgen a partir de él. Para un desarrollo con cierto detalle de la tesis de “derivabilidad” véase Karamanolis (2006: 15ss.).

[20](#) Cfr. *Rep.* 533b2.

[21](#) *Rep.* 534b 3-4.

[22](#) *Rep.* 534b9-c1.

[23](#) *Fedro* 265d3 ss.

[24](#) La terminología platónica, sin embargo, es diferente. En lugar de “*analysis*” Platón utiliza “*synagoge*”. Esta conjunción que Alcinoos hace de ambas fuentes evidentemente identifica el procedimiento aludido en *República* con el descripto en *Fedro*.

[25](#) *Met.* VII, 1.

[26](#) *Did.* 157, 1 – 157,10. La traducción es nuestra.

[27](#) Cfr. *Político* 262a-c.

[28](#) 1037b8ss.

[29](#) 1037b25-26, por ejemplo.

[30](#) Vigo (2007: 163-164).

[31](#) Cfr. Witt (1937: 114-144). El autor afirma, por ejemplo, que “El carácter ecléctico del platonismo medio persiste, aunque ciertamente hay una carencia general en cuanto a la sistematización” (p. 114).

[32](#) Cfr. Whittaker (1987: 81-123).

[33](#) Para una explicación de por qué Alcinoos incluye la epistemología en su rama dialéctica, véase Dillon (1993: 61 ss.).

[34](#) Witt (1937: 47-60) realiza un análisis detallado de la epistemología del tratado, aunque no concordamos con todos los puntos de su interpretación. Señala y compara, asimismo, los posibles antecedentes de la doctrina epistemológica de Alcinoos.

[35](#) El agente del juicio.

[36](#) El instrumento con el cual el agente juzga.

[37](#) *Did.* 154, 12 – 154, 18. La traducción es nuestra.

[38](#) Κρίσις (el juicio) es el resultado del asentimiento de la mente frente a una impresión. El asentimiento transforma esta, a su vez, en una *kataleptikêphantasia* o impresión cognitiva. Este último término no es utilizado por Alcinoos pero se encuentra en el *Comentario Anónimo al Teeteto* (61, 19.). Cfr. Dillon (1977: 273).

[39](#) Alcinoos utiliza cuatro adjetivos diferentes junto con *lógos* en el capítulo: ἐπιστημονικὸς λόγος, Δοξαστικός λόγος, φυσικὸς λόγος, ὀρθὸς λόγος. Los especialistas, sin embargo, coinciden en la interpretación de que la clasificación del *lógos* para Alcinoos es doble en: ἐπιστημονικὸς λόγος y Δοξαστικός λόγος. Estas dos facultades o, más bien, aplicaciones diferentes de la razón, corresponden a los procesos que producen conocimiento mediante la intelección y mediante la sensación respectivamente. Cfr. Schrenk (1991: 347-363). Ver también Boys-Stones (2005: 207-212).

[40](#) Cfr. Dillon (1977: 273-274).

[41](#) El modo en que se entienda τῶν πραγμάτων esclarecerá o complicará la distinción entre las dos clases de razones mencionadas. Cfr. Witt (1937: 49).

[42](#) *Did.* 154, 21 – 154, 29. La traducción es nuestra.

[43](#) Dillon (1977: 274).

[44](#) *Did.* 155, 39 – 156, 9. La traducción es nuestra.

[45](#) La atribución a Platón de la doctrina de las formas relacionadas con la materia podemos encontrarla ya en Séneca, *Epist.* 58.20-21.

[46](#) Por Platón.

[47](#) *Did.* 155, 20 – 155, 36. La traducción es nuestra.

[48](#) El hecho de que la razón se ocupe de la φυσικὴ ἔννοια es lo que induce a Schrenk (1991:351-352) a considerar que *λόγος φυσικός* no es una clase del *λόγος* sino una denominación general de la razón. Véase nuestra nota 39.

[49](#) Witt (1937: 58) sostiene tal interpretación.

[50](#) Cfr. 177. 45 – 178.12, por ejemplo.

[51](#) Schrenk (1991: 358) sostiene esta interpretación.

[52](#) Alcinoos, de hecho, las llama *ousía*. Cfr. el texto citado [6].

[53](#) La atribución a Platón de una concepción metafísica ternaria (Dios-Formas-Materia) es común entre los pensadores medioplatónicos. También se encuentra, por ejemplo, en Apuleyo *De Plat.*, I 5, 190. Cfr. Armstrong (1960: 393-425), también Whittaker (1969a: 91-104).

[54](#) Alcinoos 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 la Idea como νόησις (actividad intelectual) del Dios, aunque como νοητόν en relación con el hombre. En el capítulo X (164, 30-31), Alcinoos define la Idea explícitamente como la actividad noética del Dios. Cfr. Martino (2010). Esto reforzaría, a nuestro entender, la interpretación que encuentra en Alcinoos la doctrina de las Ideas como contenidos de la intelección del Dios o, deberíamos decir, como las intelecciones mismas del Dios.

[55](#) *Did.* 163, 11 – 17. La traducción es nuestra. 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 Alcinoos.

[56](#) Para las interpretaciones medioplatónicas del término πατήρ véase Plutarco, *Quest. Plat.*, II 1000 E-1001 C y Whittaker (1981: 50-63).

[57](#) Se han propuesto diferentes interpretaciones acerca de la relación entre el intelecto y el alma cósmicos. Loenen (1956: 304-307) entiende que el intelecto del cosmos es una función del alma cósmica y no una entidad separada. Merlan (1963:64) parece entenderlas como entidades separadas.

[58](#) *Did.* 164, 40 – 165, 4. La traducción es nuestra. Estas tres últimas oraciones constituyen una explicación del sentido en que debe entenderse el atributo ‘padre’ presente en las primeras líneas de nuestra cita, respecto del primer Dios. Donini (2011 [1988]: 428) las considera fundamentales para su 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.

[59](#) La presentación de estas tres entidades metafísicas con posterioridad a haber introducido un sistema ternario de principios teológicos ha dado pie a Merlan (1963: 64) para considerar que este pasaje nos revela la presencia de una contaminación de dos sistemas 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.

[60](#) Seguimos, pues, la interpretación de Loenen (1956: 304-307).

[61](#) La acción directa del intelecto cósmico sobre “la naturaleza del cosmos” refuerza nuestra interpretación de que este es una función del alma cósmica. Para poder aceptar la interpretación de Merlan ya citada, el texto debería aclarar, según creemos, que el intelecto ordena el alma y esta al cosmos.

[62](#) ‘Más el Dios no produce al alma del cosmos [pues] ella existe siempre, sino que la reduce al orden y, en este sentido, podría decirse que [el Dios] la produce, despertando y volviendo el intelecto de aquella y a aquella hacia sí mismo, como de un sopor profundo o sueño, de modo que mirando [el alma] hacia los inteligibles de aquel admita las Ideas y las formas, deseando las intelecciones de aquel.’ *Did.* 169, 35-41. La traducción es nuestra.

[63](#) Recordemos que Alcinoos llama al (primer) Dios también *prótos noûs*. Cfr. *Did.* 164, 27.

[64](#) Encontramos una expresión paralela en el *Comentario al Timeo* de Calidio, p. 310. 12-13 W.

[65](#) Did. 162, 32 – 163, 7. La traducción es nuestra.

[66](#) Cfr. *Timeo* 49a-52d.

[67](#) La noción aristotélica de ὕλη, también caracterizada unas líneas antes de nuestro pasaje como ὑποκείμενον. Numerosos filósofos medioplatónicos emplean con frecuencia el término aristotélico ὕλη (al igual que ὑποκείμενον) aunque algunos reconocen que Platón no lo utiliza en este sentido. Para una enumeración de algunos ejemplos, véase Whittaker (1990: 95 nota 134). Espeusipo también podría haber adoptado este término con bastante anterioridad. Cfr. Dillon (1993: 90).

Bibliografía

Armstrong, A. H. (1957). The background of the doctrine 'that the intelligible are not outside the intellect'. En Dodds, E. R.; Theiler, W.; Hadot, P.; Puech, H-C.; Dörrie, H.; Cilento, V.; Harder, R.; Schwyzer, H. R.; Armstrong, A. H. y Henry, P. *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome V* (pp. 393-425). Ginebra: Vandoeuvres.

Bonazzi, M. (2003). *Academici e Platonici: Il Dibattito Antico Sullo Scetticismo Di Platone*. Milán: LED.

Bonazzi, M. (2005). Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale. En Bonazzi M. y Celluprica V. (Eds.). *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo* (pp. 115-160). Milán: Bibliopolis.

Bonazzi, M. (2007). Eudorus of Alexandria and early imperial Platonism. En Sharples, W. y Sorabji, R. (Eds.). *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC* (pp. 365-377). Londres: University of London Press.

Boys-Stones, G. (2001). *Post-Hellenistic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Boys-Stones, G. (2005). Alcinoos, *Didaskalikós* 4: in defence of dogmatism. En Bonazzi M. y Celluprica V. (Eds.). *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*. Milán: Bibliopolis, 201-234.

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 (pp. 124 - 182). Berlín: de Gruyter.

Des Places, E. (2002). *Atticus. Fragments*. París: Les Belles Lettres.

Dillon, J. (1973). The concept of two Intellects: A footnote to the History of Platonism. *Phronesis*. *Xviii* (2), 176-185.

Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.

Dillon, J. (1993). *Alcinoos, the Handbook of Platonism*. Oxford: Clarendon Press.

Dillon, J. (2010). Les origines du dogmatisme platonicien. En Brancacci, A.; El Murr, D. y Taormina, D. P. (Ed.). *Aglaia. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut* (pp. 433-445). París: Vrin.

Dillon, J. (2011). The Ideas as thoughts of God. En Pradeau, J. F. (Ed.). *Les Formes Platoniciennes dans l'Antiquité tardive* (pp. 31-42). París: Les Belles Lettres.

Donini, P. (2011). Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e I metodi della filosofia en età postellenistica. En Bonazzi M. (Ed.). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*. Berlín: De Gruyter.

Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoech und Ruprecht.

Haase, W. y Temporini, H. (Eds.). (1986). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat). Berlín: de Gruyter.

Hadot, I. (2005). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Hadot, P. (1979). Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum*, 36 (4), 202 - 223.

Ierodiakonu, K. (1993). The stoic division of Philosophy. *Phronesis*, 38 (1), 57 - 74.

Karamanolis, G. (2006). *Plato and Aristotle in agreement?* Oxford: Oxford University Press.

Loenen, J. H. (1956). Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation: I. The Inner Consistency and the Original Character of Albinus' Interpretation of Plato. *Mnemosyne, Fourth Series*, 9 (4), 296-319.

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. (2013). Alcinoos. 'Exposición didáctica de las doctrinas de Platón.' Introducción, traducción del griego y notas de una selección de capítulos. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, xxxvi (2).

Martino, G. (2013). Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, xxxvi (1).

Martino, G. (2013). La concepción de la Física en el *Didaskalikós* de Alcinoos y su clasificación dentro de los saberes propios de la Filosofía. En Mársico, C. (Ed.) *Actas de las II Jornadas de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de San Martín*. Buenos Aires: UNSAM Edita.

Merlan, Ph. (1963). *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousness*. The Hague : Martinus Nijhoff.

Moreschini, C. (1987). Attico: una figura singolare del medioplatonismo, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Rom im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1. (pp. 477 – 491). Berlín: de Gruyter.

Reedy, J. (1991). *The Platonic Doctrines of Albinus*. Michigan: Phanes Press.

Schrenk, L. P. (1991). Faculties of judgement in the *Didaskalikós*. *Mnemosyne, Fourth Series*, 44 (3/4), 347-363.

Sedley, D. (1981). The end of the Academy. *Phronesis*, 26 (1), 67 – 75.

Sharples, W. y Sorabji, R., (Eds.). (2007). *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London: University of London Press.

Tarrant, H. (2000). *Plato's First Interpreters*. Nueva York: Cornell University Press.

Tarrant, H. (2007). Platonists educators in a growing market: Gaius; Albinus; Taurus; Alcinous. En Sharples, W. y Sorabji, R. (Eds.). *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC* (pp. 449-465). Londres: University of London Press.

Tarrant, H. (2010). Platonism before Plotinus. En Gerson, L. (Ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.

Tarrant, H. (2010). *From the Old Academy to Later Neo-Platonism: Studies in the History of Platonic Thought*. Farnham: Ashgate.

Trabattoni, F. (2002). *La Filosofia Antica. Profilo critico-storico*. Roma: Carocci editore.

Vigo, A. (2007). *Aristóteles : una introducción*. Santiago de Chile : Instituto de Estudios de la Sociedad.

Whittaker, J. (1969a). Epékeina noû kai ousías. *Vigiliae Christianae*, 23 (2), 91-104.

Whittaker, J. (1974a). Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus. *Phoenix* 28, (3), 320-354.

Whittaker, J. (1974b). Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus: Part 2. *Phoenix*, 28 (4), 450-456.

Whittaker, J. (1987). [Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire](#). En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Rom im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (pp. 81 - 123). Berlín: de Gruyter.

Whittaker, J. (1990). *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*. París : Les Belles Lettres.

Witt, R. E. (1971). *Albinus*. Amsterdam: A. M. Hakkert Publisher.

Recibido: 8 de abril de 2013

Publicado: 1 de diciembre de 2014