

METAFÍSICA, ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA EN ALBINO

Metaphysics, Anthropology and Ethics in Albinus

Jacob Buganza, Universidad Veracruzana

correo electrónico: jbuganza@uv.mx

Recepción: 2020/06/05

Aceptación: 2020/11/10

Resumen. En este trabajo se busca poner de relieve el vínculo, que se estima fuerte, entre la metafísica y la ética general de Albino. Luego de examinar los puntos fundamentales de la metafísica platónica contenida en el *Didaskalikos*, se busca ver la continuidad de ellos a través de la antropología filosófica, sobre todo, recurriendo al concepto de inteligencia, en el campo de la ética general, por lo que en la última parte del trabajo revisa la manera en que Albino expone su ética general, que resulta del entrecruce entre las éticas de Platón, Aristóteles y los estoicos.

Palabras clave: Albino, metafísica platónica, medioplatonismo, antropología platónica, ética clásica.

Abstract. In this work, the aim is to highlight the link between Albinus's metaphysics and general ethics. After examining the fundamental points of Platonic metaphysics contained in the *Didaskalikos*, attempting to show their continuity through philosophical anthropology, especially by resorting to the concept of intelligence, in the field of general ethics. In the last part of the work, there is a review of the way in which Albinus exposes his general ethics, which results from the intersection between the ethics of Plato, Aristotle and the Stoics.

Keywords: Albinus, Platonic metaphysics, Medium-platonism, Platonic anthropology, classical ethics.

Introducción

Se considera a Albino como una de las figuras más representativas del medioplatonismo.¹ Atenas, luego de su caída frente al floreciente Imperio romano, y de la quema de los edificios de la Academia a cargo de Silas, deja de albergar al centro más importante de la filosofía platónica; este centro se traslada a Alejandría, en Egipto, punto central de la cultura y, por supuesto, de la filosofía de aquellos tiempos. Muchos representantes de las escuelas griegas pasan a formar parte del círculo intelectual de Alejandría, y no deja de ser considerable el número de cultivadores del pensamiento de Platón que, sin alcanzar todavía las síntesis geniales de Plotino y Proclo, mantienen, sin embargo, viva la filosofía del maestro ateniense. A estos últimos se les denomina medioplatónicos, pues están a medio camino entre Platón y Plotino. Sus características principales parecen ser las siguientes: la recuperación de la ‘segunda navegación’, en términos platónicos, luego del auge del pansomatismo que se halla en las escuelas epicúrea y estoica; la reapropiación de la teoría de las Ideas; la recuperación decidida del *Timeo*, considerado pieza clave para interpretar toda la filosofía del maestro, pues es estimada su síntesis final; el relieve de la doctrina de los demonios, que son intermediarios entre el hombre y los dioses (como puede verse, por ejemplo, en Plutarco o Apuleyo); y el primado de la reflexión ética por encima de otras ramas de la filosofía, lo cual es característico de todo el periodo helenístico.²

Es de suma importancia la recuperación de la ‘segunda navegación’ platónica, pues el pansomatismo —esto es, el materialismo que había reinado en la reflexión filosófica— es combatido por los medioplatónicos. En efecto, como bien consigna Battista Mondin,

el medioplatonismo se desarrolla en Alejandría en vez de en Atenas no sólo a causa de la clausura de la Academia ateniense, luego de la conquista de los romanos, y por la emigración a Egipto de muchos de sus representantes, sino también, y sobre todo, gracias al

¹ Que Alcínoo sea una corrupción de Albino ha sido una tesis defendida desde finales del siglo XIX, véase Jacob Freudenthal, “Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos”, en *Hellenische Studien*, III (1869): 241-327; para la polémica contemporánea, véase Claudio Mazzarelli, “L’autore del *Didaskalikos* l’Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?”, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 72, núm. 4 (1980): 606-639. En efecto, hay autores que lo denominan Alcínoo, sobre todo por influencia de Whittaker y Dillon, véase John Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* (París: Les Belles Lettres, 1990), y John Dillon, *Alcinoos. The Handbook of Platonism* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

² Véase Jacob Buganza, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, en edición.

clima cultural alejandrino, particularmente propicio para un regreso a las posiciones metafísicas de Platón. En efecto, en Alejandría, antes que en cualquier otro lado, el fuerte sentido religioso y las instancias místicas, tal vez por influjo de la cultura oriental, llevaron a la recuperación de la dimensión de lo incorpóreo y la trascendencia que las grandes filosofías helenísticas habían perdido. Sucesivamente de Alejandría, el medioplatonismo se difundió en Occidente, donde floreció sobre todo en el siglo II d. C.³

Además de Plutarco y Apuleyo, Albino parece ser el representante filosófico del medioplatonismo más destacable. De los escritos de Albino se posee el *Prologo* y, a partir del siglo XIX, por obra de Freudenthal, se le atribuye el *Didaskaliko*, que es un verdadero compendio introductorio, o un manual si se quiere, a la filosofía de Platón. Es precisamente esta obra la que hay que tener en cuenta para penetrar en la filosofía medioplatónica de Albino.

Apuntes sobre la metafísica medioplatónica de Albino

La recuperación de la ‘segunda navegación’ de Platón es, en definitiva, la ganancia que representa el medioplatonismo en relación al materialismo representado, sobre todo, por el epicureísmo y el estoicismo. Como bien apunta nuevamente Mondin,

los medioplatónicos, con la recuperación de la *segunda navegación* y, por tanto, de la trascendencia, de la esfera ideal, del mundo del *espíritu*, son quienes hacen resurgir el estudio de la metafísica en el mundo pagano, cumpliendo una operación análoga a la de Filón de Alejandría, un autor bien conocido para ellos, como resulta sobre todo por los escritos de Albino, Plutarco y Apuleyo. Luego de la recaída en la *física* de la que habían sido víctimas los estoicos y epicúreos, pero también la Segunda Academia, los medioplatónicos reencontraron la vía metafísica. Esto se vuelve posible oponiendo una refutación categórica al pansomatismo de los estoicos y el tosco materialismo de los epicúreos, y realizando una nueva concepción de Dios y de lo divino.⁴

Justamente Albino efectúa esta vuelta de tuerca y prepara el camino para lo que viene a ser, poco después, el neoplatonismo, tan influyente en el mundo occidental, y cuyas cumbres no son otros que Plotino y Proclo,⁵ pero también es muy influyente entre los

³ Battista Mondin, *Storia della metafisica*, tomo I, (Boloña: ESD, 1998), 495.

⁴ *Ibid.*, 499-500.

⁵ En relación a Plotino, cabe destacar cómo es que viene a concebir a Dios como trascendente cuando asienta enfáticamente: “Sólo el Uno es simple, es decir, el principio de todo”. Plotino, *Enéadas*, 2ª ed., ed. Jesús Igal

filósofos cristianos, entre los que cabría contar a Justino y Clemente alejandrino, quienes a la postre consideran que son los herederos legítimos tanto de las enseñanzas de Platón en relación al Demiurgo y las Ideas, como de las enseñanzas medioplatónicas sobre Dios y la Primera Inteligencia.⁶

(Madrid: Gredos, 2014), VI, 9, 5, 24. Esta simplicidad del Uno significa que trasciende al Ser; como decía Platón, hay Algo está más allá del Ser (que es concebido por la Inteligencia, segunda Hipóstasis). Y lo demuestra diciendo: “El Uno es el Primero mientras que la Inteligencia, las Formas y el Ser no son primeros. En efecto, cada Forma consta de una multiplicidad, es compuesta y es posterior, ya que los componentes de cada cosa son anteriores a ésta. Pero que la Inteligencia no puede ser lo primero, está claro además por las razones siguientes: la Inteligencia se ocupa necesariamente en pensar y la Inteligencia más eximia, la que no mira al exterior, piensa necesariamente al anterior a ella, ya que al volverse a sí misma, se vuelve a su Principio. Además, si ella misma es a la vez lo pensante y lo pensado, será doble y no simple, y no será el Uno. Y si mira a otro, mirará con toda seguridad al superior y anterior a ella; pero si se mira a sí misma a la vez que al superior a ella también por este concepto será segunda. Y así, a la Inteligencia hay que caracterizarla como sigue: está presente el Bien y al Primero y dirige su mirada hacia aquél; pero a la vez está consigo misma y se piensa a sí misma, y se piensa a sí misma como idéntica a todas las cosas. Luego, siendo multiforme, dista mucho de ser el Uno”. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9, 2. En relación a Proclo, más inclinado al politeísmo (por cuanto puede verse del maestro Plotino), un ejemplo preclaro es el siguiente: “¿Qué cosa, entonces, nos unirá a este bien? ¿Qué cosa podrá hacernos interrumpir la acción y el movimiento que él nos abduce? Además, ¿qué cosa une las cosas divinas con la primera e inefable unidad de lo Bueno? ¿Cómo lo Bueno, poniendo en su justo lugar a cada cosa, esto es, en la relación del bien (aquel Bueno es antes de cualquier otra cosa), recíprocamente en sí mismo coloca las cosas susceptibles a él en su relación de causa? En suma, todo es la fe de los dioses la que une de modo inefable al bien a todos los géneros de los dioses, todos cuantos hay y los demonios y las almas, aquellas felices. En efecto, conviene investigar sobre lo Bueno no por vía de conocimiento, no por vía incompleta, sino con la ayuda de la luz divina, luego de haber contemplado a sí mismo y haber cerrado los ojos, de tal manera que uno se coloque en el principio incognoscible y arcano unitario de todos los entes. Este tipo de fe es más antiguo que aquel que se explica en una actividad de conocimiento; y esto no sólo con relación a nosotros, sino con relación a los dioses mismos. Y de este modo los dioses tienen unidad: en torno a un único centro, de modo conforme al Uno, recogen todas las potencias que hay y, de éstas, los procesos que les siguen. Y si se debe a los conceptos particulares definir y distinguir, no es necesario pensar que esta fe tenga alguna identidad con el error que está en relación con las cosas sensibles. En realidad, este error es inferior a la ciencia y, por ende, tanto más a la verdad misma de los entes. En cambio, la fe de los dioses trasciende toda forma de conocimiento y alcanza a los segundos con los primeros por medio de una excelsa unión. Y no se debe pensar que la fe de quien tratamos ahora sea conforme a aquella de las cosas llamadas nociones comunes. En efecto, a las nociones comunes prestamos fe antes que a cualquier otro acto racional. Pero, además de ellas, el conocimiento tiene carácter diviso y parcial y no tiene identidad alguna con la divina unión; ciencia relativa a esto, no sólo a la ciencia es inferior, sino también a la noética simplicidad. Efectivamente, la mente se coloca más allá de toda ciencia, tanto la primera como la sucesiva. Entonces, no debemos decir que una actividad según la mente sea semejante a tal fe. Se trata siempre de una actividad multiforme y, por vía de alteridad, separada de aquello que viene concebido por la mente. Y, en suma, se trata además siempre de un movimiento inteligente en torno a los inteligibles, mientras que, en cambio, la divina fe debe ser uniforme, inmóvil y quieta; al arribo ella se detiene completamente la llegada en el puerto del bien”, Proclo, *Teología platónica*, I, en *Teología platónica I-III*, ed. José María Nievea (Buenos Aires, Losada, 2011), 26.

⁶ Evidentemente, Jesucristo viene a ser, para los cristianos, el modelo de perfección, cuyo inicio, en cuanto imitación de Dios, se inscribe en la vida moral: “Jesús, nuestro Pedagogo, nos ha diseñado el modelo de la verdadera vida”, Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, trad. Joan Sarioi (Madrid: Gredos, 1988), I, 12, 98, 1. Por ello, Dios es Pedagogo. La pedagogía que emplea Cristo es, según lo sugiere el alejandrino, doble: “La pedagogía de Dios es la que indica el camino recto de la verdad, con vistas a la contemplación de Dios; es también modelo de la conducta santa propia de la ciudad eterna”, *Ibid.*, I, 7, 54.

El filósofo, para Albino, es quien está en búsqueda de la verdad, es decir, busca acogerla, pues la filosofía lo que hace es conducir hacia el conocimiento de la esencia inteligible [τῆς νοητῆς οὐσίας]. Pero también tiene un cierto carácter el filósofo, y éste es el ser temperante [σώφρονα εἶναι], lo cual entiende en el sentido de que no es atraído por los placeres [θαυμάζοι ἂν τὰς ἡδονάς], sino por el conocimiento de las cosas que son [τὰ ὄντα]⁷ y por la justicia [πρὸς δικαιοσύνην],⁸ lo cual viene a convenir precisamente en lo que llama Platón la virtud, que por homonimia estriba en ser “σωφροσυνῆ τε καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη”.⁹ El medioplatonismo, en boca de nuestro autor, recupera la distinción entre la vida activa y la contemplativa, siendo esta última la actividad del intelecto que piensa las realidades inteligibles [“ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά”],¹⁰ mientras que la praxis es la actividad del alma racional que se lleva a cabo mediante el cuerpo. La contemplación, como dicen las metafísicas de Platón y Aristóteles, tiene por objeto lo divino y los pensamientos de lo divino [“τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θείου”], y al alma que efectúa esta actividad se le denomina feliz, y su condición es lo que la tradición ha denominado con el término φρόνησις, y no es otra cosa, dice Albino, que “asemejarse a lo divino” [“πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως”].¹¹ Esta semejanza está en que Dios es absolutamente autárquico, y el hombre que se encamina a la vida contemplativa se asemeja a Dios en cuanto que esta θεωρία ἐνέργεια depende de uno mismo, por lo que se vive de la manera más autárquica posible. No cabe duda, como hace resaltar Moraux, que hay una cierta preeminencia de vida contemplativa en la apuesta de Albino, frente a quienes asumen que la preeminencia es activa o una mezcla de ambos tipos de vida, esto es, de la σύνθετος βίος.¹²

Las ideas de Albino resultan muy interesantes, pues hace ver que el filósofo es genuinamente aquel que dirige su actividad teórica hacia Dios y las ideas divinas. A semeja a la impresionante revolución de Filón de Alejandría, quien es el primero, al parecer, en afirmar que las ideas de Platón no están al margen de Dios, como si fueran

⁷ Cfr. Albino, *Didaskalikos*, I, 1.

⁸ Cfr. *Ibid.*, I, 2.

⁹ *Ibid.*, I, 3.

¹⁰ Cfr. Reginald E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* [1937] (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 8 y ss.

¹¹ Albino, *Didaskalikos*, II, 2.

¹² Cfr. Paul Moraux, *L'aristotelismo presso i greci*, tomo II, trad. Vincenzo Cicero (Milán: Vita e Pensiero, 2000), 22.

independientes de Él, sino que son suyas propias,¹³ y si la naturaleza de Dios es la inmutabilidad, de igual manera sus ideas lo son, por lo cual, la filosofía se interesa en ellas y no en las cosas mutables. Igualmente, hace ver que la filosofía tiene una vocación teórica, y no tanto práctica de manera directa. Esto no quiere decir que la filosofía no se interese por la práctica, sino que lo hace desde el punto de vista teórico. Como se verá más adelante, para Albino, la ética es teoría de las costumbres. Pero resulta ser más fundamental la parte teórica de la filosofía, cuya tripartición en teología, física y matemática destaca Albino, y que recuerdan a la división de cuño aristotélico; pero también destaca la dialéctica, que es lo que se entiende hoy por la lógica y la teoría del conocimiento [el κριτηρίος], que es una teoría del juicio,¹⁴ que en último análisis es la facultad para juzgar, la razón, objeto de la dialéctica en Platón. La razón puede versar sobre las cosas verdaderas y las verosímiles (en Dios esto último sería imposible, pues su pensamiento está alineado a la verdad y viceversa). Albino apunta algo más a propósito de esto, pues afirma que la razón que se dirige a lo verosímil puede ser de dos tipos, a saber, una concerniente a las realidades inteligibles y otra a las sensibles [“ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά”]; la razón que se dirige a las inteligibles adquiere certeza, pues es “razón científica”, mientras que si la razón se dirige a las sensibles se vuelve “razón conjetural”, que es lo que Platón signa como “opinión”.

Lo que se deriva de estos planteamientos es de gran resonancia, y es que la intelección o νόησις, actividad del intelecto, tiene por objeto los “inteligibles primeros” [πρῶτα νοητά], pero estos inteligibles son, a su vez, de dos tipos, unos que preceden a la existencia del alma en este cuerpo y los otros son los que siguen al ingreso del alma en este cuerpo. Estas intelecciones primeras que preceden a la inserción del alma en el cuerpo se vinculan, nos parece, a las ideas de la mente de Dios, y sobre ellas hay certeza absoluta, y son las que Platón llama, según interpreta Albino, “ciencia simple” [ἐπιστήμη ἀπλή], “ala del alma” [πτέρωμα ψυχῆς] y, a veces, “memoria” [μνήμη].¹⁵ Pero estas ideas en la mente de Dios no son las únicas, sino que hay también inteligibles segundos. Así lo plasma

¹³ Cfr. J. H., Loenen, “Albinus Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation”, *Mnemosyne*, X, núm. 1 (1957): 43 y ss.

¹⁴ Cfr. Lawrence Schrenk, “Faculties of Judgment in the *Didaskalikos*”, *Mnemosyne*, XLIV, núm. 3-4 (1991): 347-363.

¹⁵ Albino, *Didaskalikos*, IV, 6.

Albino: “Así como entre los inteligibles algunos son primeros, como las Ideas, y otros segundos, como las formas inherentes a la materia, que de la materia son inseparables, también la intelección será de dos tipos: la de los inteligibles primeros y la de los inteligibles segundos” [ὡς αἰ ἰδέαι, τὰ δὲ δευτέρα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης, καὶ νόησις ἔσται διττή, ἢ μὲν τῶν πρώτων, ἢ δὲ τῶν δευτέρων].¹⁶ Hay aquí un singular acuerdo entre las metafísicas de Platón y Aristóteles que no es posible soslayar. Los inteligibles primeros son, entonces, las ideas mismas, mientras que los inteligibles segundos se hallan irremediamente unidos a la materia, como pide la escuela peripatética en torno a los universales. Pero el intelecto, en su acto noético, lo que apresa primeramente, y casi por “intuición” [περιλήψει], son esas ideas fundamentales. El mundo inteligible es el mundo primero, puesto que es simple, mientras que el mundo sensible es segundo, pues es compuesto: el mundo inteligible es juzgado por la intelección junto a la razón [“κρίνει νόησις μετὰ λόγου”], mientras que el sensible es juzgado por la razón conjetural junto a la sensación [“τὸν δὲ αἰσθητὸν ὁ δοξαστικὸς λόγος”].¹⁷

El mundo sensible está conformado por materia y forma, siendo la materia originaria en potencia cualquier cosa, mas requiere de la forma para estructurarse, como dice el peripatetismo. La materia, pues, tiene carácter de principio.¹⁸ Pero son principios también la forma y Dios, por lo que tiene razón Moreaux al decir que tres son, en suma, los principios para Albino.¹⁹ La forma es la idea, que es paradigmática; y Dios es “padre y causa de todas las cosas” [τὴν τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ].²⁰ En relación a Dios, la idea es su

¹⁶ *Ibid.*, IV, 7.

¹⁷ *Ibid.*, IV, 8.

¹⁸ Cfr. Emmanuele Vimercati, “La materia nel *Didaskalikos* di Alcinoos”, en Linda Napolitano Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone* (Milán: Vita e Pensiero, 2007), 431-456.

¹⁹ Cfr. Moreaux, *L'aristotelismo*, 31.

²⁰ Albino, *Didaskalikos*, IX, 1. Quien causa el cosmos es llamado Demiurgo, a la usanza platónica, como se enseña en el *Timeo*, cfr. *Didaskalikos*, XII, 1. Y en relación al alma del mundo, doctrina difundida sobre todo por los neoplatónicos, Albino enseña lo siguiente: “Cuando Platón dice que el cosmos es generado [γενητόν], esto no se entiende en el sentido de que hubo un tiempo en el que el cosmos no existía, sino, más bien, en el sentido de que el cosmos está en perenne devenir y revela una causa más originaria de su misma existencia. También el alma del cosmos, que es eterna, Dios no la produce, sino que le dona el orden; se podría decir que la produce en el sentido de que la despierta, dirigiendo a sí el intelecto del alma y al alma misma, como sacándola de un profundo letargo o un sueño, a fin de que, fijando su mirada en los inteligibles, ella aprese las Ideas y las formas, por deseo de los pensamientos de Dios”. *Ibid.*, XIV, 3. Finalmente, hay otros demonios o dioses generados para cada uno de los elementos; algunos son visibles y otros no, y estos rigen en el mundo sublunar y sobre la tierra. Pero Dios, al ser causa de todo, mantiene la cohesión fundamental, cfr. *Ibid.*, XV, 1-2. Ahora bien, sobre esta interpretación del *Timeo* de Platón, Albino parece inclinarse por la interpretación eternalista, esto es, que el cosmos es eterno para Platón, tomando el γενητόν en un sentido meramente

propia intelección [νόησις]; en relación al hombre es “inteligible primero” [νοητὸν πῶρτον], como se había dicho. Pero con relación a la materia es “medida” [μέτρον], en relación al mundo sensible es “paradigma” [παράδειγμα] y en relación a sí es “substancia” [οὐσία]. La idea es el paradigma eterno de las cosas “κατὰ φύσιν”. Esta última fórmula es muy importante, pues Albino piensa que la mayor parte de los platónicos estiman que no existen paradigmas de lo que es contra naturaleza, como la fiebre, ni de las cosas que son hechas mediante el arte o técnica, como el escudo o la lira, ni de los individuos, como Sócrates o Platón; pero tampoco de las cosas vulgares, como la suciedad, ni de lo que es relativo, como lo mayor y lo menor. Ahora bien, que las ideas existan se prueba así: “Que Dios sea un intelecto o una entidad pensante, es porque está dotado de pensamientos, y éstos son eternos e inmutables; si es así, las Ideas existen” [Ἐἴτε γὰρ νοῦς θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνιά τε καὶ ἄτρεπτα• εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι].²¹ La materia no es medida, sino que adquiere su medida de algo más, a saber, de la forma; por tanto, siendo las ideas la forma, la “medida inmaterial”, se sigue que existen. Pero, entonces, ¿cómo es que hay ideas como mayor y menor, suciedad, etcétera? Porque el hombre piensa mixtamente, es decir, haciendo uso de los inteligibles y también de los sensibles. Pero la divinidad no razona haciendo uso de las impresiones sensibles, como los hombres. Haciendo uso de las distinciones aristotélicas del *De anima*, Albino asienta que

Puesto que el intelecto es lo mejor del alma, y en relación al intelecto en potencia es mejor el que es en acto que piensa contemporánea y eternamente todas las cosas, y más bello que esto es su causa y lo que puede existir por encima de esta realidad, éste es el Primer Dios, que es causa de la actividad del intelecto de todo el cielo.²²

Aunque el primer Dios permanece inmóvil, mueve como el sol, piensa Albino, es decir, como objeto de deseo, como la luz sobre la vista, y de igual manera Dios, Intelecto primero, mueve

metafórico y no literal, *cfr.* Federico Petrucci, “Letteralismo e cosmogenesi eternalista nel medioplatonismo: il caso di Alcinoio *Didaskalikos* XIV 169, 32-35”, *Antiquorum Philosophia. An International Journal*, IX, (2015): 111-126. El mismo autor explica, en otro trabajo, por qué Platón, en el *Timeo*, aun sosteniendo una posición eternalista, se expresa en términos temporalistas, *cfr.* Federico Petrucci, “Il principio διδασκαλίας χάριν nel medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico”, en C. Nattali et al. (eds.), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2019), 15-42.

²¹ Albino, *Didaskalikos*, IX, 3.

²² [“Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ’ ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ”]. *Ibid.*, X, 2.

al intelecto de todo el cielo, el cual, a su vez, como apunta de nuevo Moreaux, es causa del nacer y perecer en el mundo sublunar.²³ El Primer Dios es el pensamiento del pensamiento, que no es otra cosa para el medioplatonismo que la idea misma, sin mezcla con la materia, contrariamente a lo que sucede con las escuelas epicúrea y estoica.²⁴ A este procedimiento se le ha venido a dar el nombre de afairético (es decir, “método afairético”, compartido también por Clemente alejandrino), pues permite pensar en un Dios que es, en sí mismo, pensamiento.²⁵ Dios es, además, perfecto en sí mismo, es decir, es perfecta substancia, perfecta verdad, perfecta bondad, perfecta proporción, etcétera. Para Albino, Dios es el Bien, y es quien hace buenas todas las cosas, de acuerdo con la posibilidad de la esencia de cada una de ellas, pues es causa; es la Belleza, pues es la realidad perfecta y proporcionada; es Verdad, pues es el principio de toda verdad, así como “el Sol es principio de toda luz”; es Padre, pues causa a todas las cosas. El Primer Dios ha llenado todas las cosas de acuerdo con su voluntad, y bajo ella ha ordenado todo el cosmos.²⁶ Al Dios primero y sus cualidades (que son una y la misma cosa) se les conoce por abstracción, por analogía, o bien por la navegación metafísica, como la indicada por el *Banquete* de Platón:²⁷ contemplando primero

²³ Cfr. Moraux, *L'aristotelismo*, 37.

²⁴ “Si Dios fuera cuerpo, estaría constituido por materia y, entonces, sería fuego, agua, tierra o aire, o un derivado de ellas. Pero ninguno de estos elementos tiene función de principio. En fin, si estuviera constituido por materia, Dios sería posterior a la materia. Pero, como todo esto es absurdo, es necesario considerarlo incorpóreo”. Albino, *Didaskalikos*, X, 8.

²⁵ Para estas afirmaciones me he servido de las consideraciones de Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía*, trad. Javier Palacio (Madrid: Siruela, 2006), 195. Un poco antes ha escrito el mismo Hadot: “En los primeros siglos de nuestra era algunos autores paganos (Albino, Celso, Máximo de Tiro, Apuleyo) y cristianos (Clemente de Alejandría) desarrollan diversos sistemas teológicos que integran el método afairético. Albino, por ejemplo, establece cuatro vías por las cuales el espíritu humano puede elevarse hasta Dios, es decir, según sus palabras hasta esa realidad que no puede aprehenderse más que por el intelecto que es por completo inmaterial. Estas cuatro vías son las del método afirmativo que atribuye a Dios predicados positivos), el método analógico (que por ejemplo compara a Dios con el sol), el método trascendental (que desde una cualidad visible se eleva a su idea) y, por último, el método (negativo que dice de Dios aquello que no es). El hecho mismo de que existan cuatro vías de acceso a lo Divino sirve para poner de manifiesto que el método negativo no debe comprenderse aquí como reconocimiento de un Incognoscible absoluto. Por el contrario, tal como hemos dado a entender al referirnos al método abstracto, se trata de un método riguroso, analítico e intuitivo, que permite pasar del conocimiento sensible al conocimiento intelectual. Albino y Clemente de Alejandría recurren por lo demás al recurso platónico del método afairético. Puede accederse a Dios de la misma manera en que se accede al área, haciendo abstracción de la profundidad, o que se accede a la línea, haciendo abstracción de la anchura, o que se accede al punto, haciendo abstracción de la extensión, o que se accede, según apunta Clemente, a la mónada, suprimiendo su posición espacial”. *Ibid.*, 193.

²⁶ Cfr. Albino, *Didaskalikos*, X, 3. Este capítulo ha sido objeto de numerosos debates; los sintetiza Pierluigi Donini, *Commentary and Tradition. Aristotelianisms, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* (Berlín, Nueva York: De Gruyter, 2011), pp. 423-436.

²⁷ “Es preciso en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo

los cuerpos bellos, por ejemplo, alcanzando así la belleza del alma, luego la belleza de la actividad del alma y de las leyes, para llegar al vasto mar de lo bello, luego de lo cual se concibe el Bien en sí, lo primero amable y apetecible, cuya radiación luminosa es superior a las fuerzas del hombre; así, “junto al Bien se apresura también a Dios, por vía de su excelencia en el ámbito de lo que tiene valor” [τούτω δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχῆν].²⁸

La antropología filosófica de Albino

Las criaturas vivientes que habitan sobre la tierra han sido generadas por los dioses, que son, según expresión de Albino, hijos de Dios, y no por Él mismo, pues de lo contrario serían inmortales. Los dioses utilizan la materia primordial y le otorgan la figura humana, en el caso de los hombres; pero esto no es suficiente para generar al hombre: este último requiere del alma, que es enviada por Dios, de manera que hay igual número de almas humanas que de astros, pues las coloca por debajo de ellas, como rigiéndolas por el destino. Además, dio a los cuerpos humanos las sensaciones, al igual que a los demás vivientes, así como las pasiones, a saber, el dolor y el placer, el miedo y la cólera. Las almas que fueran capaces de dominar [κρατήσασαι] a las pasiones, vivirían según justicia y regresarían al astro correspondiente. Los que no lograran vivir según justicia volverían a vivir como mujeres, luego como animales, etcétera. Así, pues, las almas humanas tienen como trabajo

cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación, debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado o, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un sólo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente”. Platón, *Banquete*, 201a-e.

²⁸ Albino, *Didaskalikos*, X, 6.

el dominar las pasiones.²⁹ Y es que el alma humana, que tiene carácter inmortal, tiene por cometido dominar a las demás partes de la naturaleza humana que, por contraposición, son mortales (esto es, el cuerpo, que es vehículo del alma), colocándose en la cabeza humana; la parte irascible está situada en el corazón, y la concupiscible entre el ombligo y el diafragma. Así pues, las partes del alma son tres, de acuerdo con las facultades que les corresponden, y son lo que comúnmente se denomina partes racional y pasional.³⁰ Las partes pasional y racional están separadas; por ende, son diferentes. La parte racional tiene por objeto lo inteligible, mientras que la pasional tiene por objeto lo doloroso y placentero, que son las pasiones fundamentales o primarias.³¹ Además, la parte racional se cultiva mediante la enseñanza, y la pasional a través del ejercicio y el hábito.

El alma humana, como se dijo, es inmortal, y en esto Albino sigue, sin duda, la enseñanza de Platón. Todo aquello que está asociado al alma está vivo, pero lo que está vivo no admite la muerte; por ende, el alma es inmortal. Se trata de una substancia incorpórea, inmutable en su esencia, inteligible, invisible, características distintas al cuerpo, que es sensible, visible, divisible, compuesto y de formas múltiples. Así es como esta antropología explica que, cuando el cuerpo actúa sobre el alma, esta última queda aturdida, como “embriagada”; y cuando el alma se ocupa de lo inteligible, ésta permanece en calma y paz. Y es que la naturaleza del alma es semejante a la naturaleza de lo inteligible, por lo que es indivisible e indestructible. Pero hay otra prueba platónica para demostrar la inmortalidad, del alma, a saber, la ἀνάμνησις. En efecto, si aprender es recordar [“μαθήσεις ἀνάμνησεις εἰσὶν”], entonces el alma es inmortal. El aprendizaje, si es la reminiscencia de

²⁹ *Cfr. Ibid.*, XVI, 2. La definición de pasión se encuentra más adelante en el tratado de Albino. En efecto, afirma que “una pasión es un movimiento irracional del alma en relación a lo que parece un mal o a lo que parece un bien” [“Ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ’ ἀγαθῷ”]. *Ibid.*, XXXII, 1. Por “movimiento irracional” se entiende que no son juicios ni opiniones, sino precisamente movimientos de la parte irracional del alma relacionadas necesariamente con un bien o mal, sea éste aparente o no. El juicio puede llegar a rectificar o no a estos movimientos, como dice el propio Albino.

³⁰ Aunque Albino subraya que se trata de tres partes, en su exposición subsume la irascible y la concupiscible en la irracional, sin más, *cfr.* John Finamore, “The Tripartite Soul in Middle Platonism”, en John Finamore y Robert Berchman (eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature* (Baden-Baden: Academia Verlag, 2010), 109.

³¹ *Cfr.* Albino, *Didaskalikos*, XXXII, 2. Hay otra división de las pasiones, a saber, entre las que son concordes con la naturaleza y las que no. Las que son conforme a la naturaleza son el placer, el dolor, la ira, la piedad y la vergüenza, pues es propio del hombre probar placer y dolor en relación a los objetos buenos y malos, mientras que la ira es necesaria para defenderse de los enemigos y para castigarlos, la piedad es propia del sentido de humanidad y la vergüenza nos ayuda a alejarnos de los comportamientos inmorales. Las pasiones que no son concordes brotan de la perversión o de las malas costumbres, como el escarnio o mofa, el alegrarse por el mal del otro, la misantropía, etcétera.

cosas ya conocidas, y no consiste esto sino en pensar los universales a partir de los particulares, ¿cómo es que se podrían alcanzar si los particulares son infinitos? Excitados por algunas entidades particulares, recordamos las cosas conocidas precedentemente, las cuales se olvidan con la encarnación del alma en el cuerpo.³² Asimismo, y como otro argumento, muy de raigambre platónico también, se dice que el alma humana, al ser principio del movimiento, no puede dejar de moverse, y siendo el movimiento de uno mismo el concepto de vida, se sigue que es inmortal.

Además, Albino sigue la doctrina antropológica de que el hombre es libre, y depende de él mismo el que se sigan unas u otras consecuencias. Aunque Platón no niegue el destino, no acepta la predestinación, pues no sólo los individuos son infinitos, sino todo lo que sucede a cada uno de ellos. Así pues, “el hecho de actuar o no actuar depende de ella; no es fruto de la coerción, sino las consecuencias de su actuar se cumplirán en conformidad con el destino” [Ἀδέσποτον οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ’ αὐτῇ μὲν τὸ πράξει ἢ μὴ• καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ’ εἰμαρμένην συντελεσθήσεται].³³ De acuerdo con Moreaux, que Albino sostenga la libertad humana es una reminiscencia aristotélica, esto es, su noción de δυνάτον, lo posible, se debe entender con el trasfondo de la filosofía de Aristóteles.³⁴ Para ejemplificar su punto, Albino recuerda el rapto de Elena efectuado por Paris; el rapto depende de él, pero este acto causa necesariamente que los griegos vayan a la guerra a causa de Elena. Lo que Albino llama “la naturaleza de lo posible” [τοῦ δυνατοῦ φύσις] está a medio camino entre lo verdadero y lo falso [“μεταξὺ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους”].³⁵ Lo que depende del agente fluctúa precisamente en esa dimensión de lo posible; pero una vez que el agente se determina mediante la elección, pertenece la acción ya a la naturaleza de lo verdadero. Así, en términos peripatéticos, cualquier niño, por ejemplo, está en potencia de ser artesano, es decir, fluctúa en la naturaleza de lo posible; si se determina hacia dicha actividad, entonces se dirá que es verdadero; si no, que es falso, pero la falsedad siempre se dice con relación a lo verdadero.

³² Cfr. Albino, *Didaskalikos*, XXV, 3.

³³ *Ibid.*, XXVI, 1.

³⁴ Cf. Moreaux, *L’aristotelismo*, 45-46. No han de confundirse lo posible [τὸ δυνάτον] con lo potencial [τὸ δυνάμει], pues lo primero es más amplio ontológicamente que lo segundo.

³⁵ Albino, *Didaskalikos*, XXVI, 3.

La ética medioplatónica de Albino

Albino distingue, como se hace a la usanza platónico-aristotélica, en el ámbito práctico, tres sectores perfectamente determinados, pero vinculados entre sí. Una parte de la filosofía práctica se dedica a las costumbres, otra a la administración de la casa y otra versa sobre el Estado y su salvaguarda. La parte de la filosofía que se dedica a las costumbres [τῶν ἠθῶν] es la ética.³⁶ Esta distinción es muy importante, en cuanto que la diferenciación entre los modos de vida contemplativo y activo, ya indicados, tienen vínculo con lo dicho hasta aquí. En efecto, este vínculo se expresa en el juicio, en cuanto que el juicio especulativo se dirige en el ámbito de lo contemplativo, que es su objeto, y cuyo carácter es lo verdadero y lo no verdadero, mientras que en ámbito de la vida activa el objeto que se juzga es la acción, esto es, lo que es propio y extraño al agente y el contenido de la acción [“τί τὸ οἰκεῖον καὶ τί τὸ ἀλλότριον καὶ τί τὸ πραττόμενον”]. De ahí que escriba, con suma precisión: “En efecto, poseemos una noción natural de lo bello y lo bueno, valiéndonos de la razón y haciendo referencia a las nociones naturales como a parámetros bien definidos, juzgamos si determinadas acciones son bellas y buenas, o bien no” [Τῷ γὰρ ἔχειν ἔννοϊαν φυσικὴν καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τῷ λογῶ χρώμενοι καὶ ἀναφέροντες ἐπὶ τὰς φυσικὰς ἐννοίας ὡς ἐπὶ μέτρα τινὰ ὀρισμένα κρίνομεν εἴτε οὕτως ἔχει τάδε τινά, εἴτε καὶ ἑτέρως].³⁷

Los apuntes anteriores se encuentran antes de que Albino aborde con propiedad el tema ético en su *Didaskalikos*. El maestro del célebre Galeno entra de lleno en el tema moral hasta el capítulo XXVII, precisamente luego de la exposición de la metafísica, la lógica y la antropología filosófica. Y es que no podría ser de otra manera, en cuanto que todas las partes de la filosofía se reclaman una a la otra, como han enseñado Platón y Aristóteles en las cimas de la filosofía clásica, a los que sigue, como bien nota Moraux: al primero en su concepción del Bien y al segundo en su visión sobre la virtud.³⁸ De inicio,

³⁶ Cfr. *Ibid.*, III, 39.

³⁷ *Ibid.*, IV, 8.

³⁸ Cf. Moraux, *L'aristotelismo*, 48-49. Es verdad, por ello, lo que apunta Zamora en términos generales para los medioplatónicos y, en especial, también para Albino: “En su terminología ética los platónicos medios intentaron acomodar las doctrinas de Platón a las concepciones aristotélicas. En Alcínoo esta tendencia a modificar se manifiesta de muchas formas. Así, retoma la definición de valentía de la *República* de Platón: *la valentía consiste en salvaguardar una opinión conforme a la ley, en tanto a lo que se refiere a lo que se ha de temer*

Albino apunta algo muy singular, a saber, que Platón afirma que el Bien más precioso y grande [“τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθόν”] es el más difícil de encontrar y que, una vez encontrado, “no es prudente volverlo conocido a todos”. Sólo a algunos alumnos suyos se les permitió conocer la doctrina sobre el Bien (en la célebre conferencia “Sobre el Bien”). Sin embargo, en las obras escritas, por contraposición a la anterior doctrina no escrita, es posible encontrar que el bien es colocado por Platón “en la ciencia y contemplación del Primer Bien, que podemos llamar Dios e Intellecto primero” [ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πῶρτον προσαγορεύσαι ἄν τις].³⁹

Todo lo que los hombres apetecen, según Platón, lo apetecen porque es un bien, y este bien lo es porque “participa de algún modo de aquel Bien Primero y precioso” [τῷ ὅπως οὖν μετέχειν ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου].⁴⁰ Ahora bien, puesto que, como se ha visto el intelecto humano y la razón son lo que más se asemeja a Dios, se sigue que el intelecto y la razón son un bien, esto es, es noble, divino, amable, proporcionado, dando a entender con esto Albino, nos parece, que es un bien en sí. El intelecto humano es, pues, un bien en sí, en suma. Los otros bienes, como la salud, la belleza, la fuerza, la riqueza, etcétera, son bienes, pero no en sí mismos, “a menos que su uso no se acompañe de la virtud”: “en efecto, separados de aquélla [la virtud], sólo mantienen el estado de materia y se vuelven males para quien los usa sin atención” [χωρισθέντα γὰρ ταύτης, ὕλης μόνον ἐπέχειν τάξιν, πρὸς κακοῦ γινόμενα τοῖς φαύλως αὐτοῖς χρωμένοις], de suerte que Platón a veces hace referencia a ellos como “bienes mortales” [θνητὰ ἀγαθὰ].⁴¹ El bien supremo, que en términos humanos es la εὐδαιμονία, no consiste en estos bienes mortales o humanos, sino en los bienes inmortales, en los bienes divinos [θεῖοις].

Teniendo presente la célebre doctrina de la caverna contenida en la *República*, Albino recuerda que los hombres insensatos son como aquellos que viven bajo tierra y consideran que las sombras son los seres verdaderos, aunque no sea así; quienes logran librarse de las cadenas de la sensibilidad, emprendiendo la segunda navegación, alcanzan a ver los verdaderos seres

como a lo que no: se trata por tanto del poder de salvaguardar una opinión conforme a la ley. Asimismo, para la definición de justicia Alcínoo parte de otro pasaje de la *República*, como una clase de armonía [*symphonia tis*] de las tres partes del alma, que hace que cada una cumpla con la función que le es propia”. José Zamora, “El hombre, la virtud y lo divino en Alcínoo”, *Themata*, num. 35 (2005): 331-332; también, *cfr.* Francesco Becchi, “Riflessioni sul pensiero etico di Albino-Alcinoos”, *Prometheus*, 16, (1990): 269-278.

³⁹ Albino, *Didaskalikos*, XXVII, 1.

⁴⁰ *Ibid.*, XXVII, 2.

⁴¹ *Cfr. Ibidem.*

divinos. Sólo lo bello es bueno para Platón, y la virtud, al ser autosuficiente, es la única que se acomoda a la felicidad y a las teorías platónicas. Quien posee la ciencia del Bien es afortunado y feliz en grado sumo; pero no lo es por los honores que podría recibir, lo cual sería simple y llanamente efecto de la posesión de la ciencia del Bien, pues, aunque permaneciera ignoto, no dejaría la condición de felicidad. Por ende, el único bien divino es ese conocimiento del Bien y la virtud autosuficiente, que son equivalente a la felicidad misma, y no los bienes mortales que caducan, como las imágenes y las sombras. El esfuerzo de Platón estriba, piensa Albino, en sostener que el fin último no es otro que “la asimilación de Dios en el límite de lo posible” [ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν].⁴² En el *Teeteto*, esta asimilación o imitación de Dios se efectúa por medio de las virtudes de la sabiduría, la justicia y la santidad; en la *República* se insiste en ser justos; en el *Fedón* en ser, al mismo tiempo, temperante y justo. De ahí que la fórmula, nos parece, que pretende presentar Albino consiste, desde el punto de vista subjetivo, en lo siguiente: “la felicidad es una buena disposición del demonio” [εὐδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εὐεξίαν].⁴³ De ahí que remate:

Podremos llegar a volvernos semejantes a Dios si disponemos de una naturaleza adecuada, de costumbres, de una educación y una práctica de vida conforme a la ley [ἀσκήσει τῇ κατὰ νόμον], y, sobre todo, si usamos la razón [καὶ τὸ κυριώτατον λόγῳ], la enseñanza y la tradición de las doctrinas [...] La preparación y purificación preliminar del demonio que está en nosotros, si quiere ser iniciado en los conocimientos más altos, deberá pasar a través de la música, la aritmética, la astronomía y la geometría; deberemos cuidar del cuerpo con la ayuda de la gimnasia.⁴⁴

Esta preparación del demonio que habita en cada uno de nosotros, y que puede entenderse como lo que realmente es el hombre, es la que permite acceder a lo que genuinamente se denomina la virtud. La virtud es algo divino, “es la disposición perfecta y mejor del alma, que vuelve al hombre bien ordenado, armónico y seguro en el hablar y el actuar en relación a sí mismo y los otros” [αὐτὴ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέβαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ λέγειν καὶ πράττειν καθ’ ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλους].⁴⁵ Como bien se sabe, hay dos tipos de virtud, las dianoéticas y las éticas,

⁴² *Ibid.*, XXVIII, 1. Para una panorámica, cfr. Dirk Baltzly, “The Virtues and *Becoming Like God*: Alcinoüs to Proclus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVI (2004): 297-321.

⁴³ Albino, *Didaskalikos*, XXVIII, 3.

⁴⁴ *Ibid.*, XXVIII, 4.

⁴⁵ *Ibid.*, XXIX, 1.

esto es, las que se refieren a la parte racional y las que son racionales por participación, que es lo mismo que a la parte irracional, como la ἀνδρία (a la parte irascible) y la σωφροσύνη (a la parte concupiscible). La perfección propia, esto es, la virtud de la parte racional no es otra que la φρόνησις, a la que define como “ciencia de los bienes y los males y los que no son lo uno y lo otro” [φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων]. Cuando la parte racional manda, entonces se dice que se trata de un hombre prudente, que sabe disponer los bienes en orden al fin que les corresponde. Por ello es que tiene todo sentido que Albino asiente, en un tono lucidísimo:

La templanza es el orden que compete a los deseos y a los instintos, y su docilidad para obedecer lo hegemónico, a saber, la parte racional. Cuando decimos que la temperancia es una suerte de orden y docilidad en el obedecer, entendemos establecer esto, a saber, que existe una cierta potencia gracias a la cual los instintos se disponen de modo ordenado y obediente hacia la parte que por naturaleza comanda, a saber, la racional. La valentía, en cambio, consiste en saber conservar una opinión conforme a la ley en mérito de lo que ha de temerse y a lo que no lo es; es, por tanto, una capacidad conservativa de una opinión conforme a la ley. La justicia es una suerte de consonancia de estas tres partes entre sí; es una potencia gracias a la cual las tres partes del alma se conforman y armonizan entre sí, y cada una desenvuelve la función que le es propia y corresponde por dignidad, así que la justicia es una suerte de perfección de las tres virtudes, la prudencia, la valentía y la temperancia.⁴⁶

Las virtudes, entonces, están intervenculadas, se reclaman una a la otra,⁴⁷ y tienen como su fuente principal a la razón, que es lo divino en el hombre. Pero no se trata de cualquier razón, sino de la ὀρθος λόγος, en donde el juicio u opinión que se ajusta a la ley no es otra cosa que lo que la tradición estipula como *recta ratio*. En esta razón es donde, como un vértice, encuentran su punto de apoyo todas las virtudes, pues que un hombre prudente no lo es si no es valiente, si se deja doblegar por el temor o la vileza; no es temperante si se deja dominar por las pasiones y, por ende, tampoco sigue a la norma, por lo que no podría

⁴⁶ *Ibid.*, XXIX, 2. “ἡ δὲ σωφροσύνη τάξις περὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὴν εὐπειθειαν αὐτῶν πρὸς τὸ ἡγεμονικόν, τοῦτο δὲ εἶη ἂν τὸ λογιστικόν. Ὅταν δὲ φῶμεν τάξιν τινὰ εἶναι καὶ εὐπειθειαν τὴν σωφροσύνην, τοιοῦτόν τι παρίσταμεν, ὅτι δυνάμις τις ἐστὶ καθ’ ἣν τεταγμένως καὶ εὐπειθῶς ἔχουσιν αἱ ὀρέξεις πρὸς τὸ φύσει δεσποτικόν, τοιούτῳ τὸ λογιστικόν. Ἡ δὲ ἀνδρία ἐστὶ δόγματος ἐννόμου σωτηρία δεινοῦ τε καὶ μὴ δεινοῦ, τοιούτῳ διασωστικὴ δύναμις δόγματος ἐννόμου. Ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις τούτων πρὸς ἄλληλα, δύναμις οὕσα καθ’ ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς ἄλληλα τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς καὶ ἕκαστον πρὸς τῷ οἰκίῳ γίνεται καὶ ἐπιβάλλοντι κατ’ ἄξαν, ὡς ἂν παντέλειά τις οὕσα τῶν τριῶν ἀρετῶν, φρονήσεως, σωφροσύνης”.

⁴⁷ Las virtudes, para los platónicos medios, se implican unas a otras, y es doctrina presente tanto en Platón como en los estoicos; *cfr.* Zamora, “El hombre”, 332.

ser denominado prudente. Quien obra siguiendo exclusivamente a las pasiones, es decir, dominado por ellas, no puede ser estimado prudente, sino un ignorante o un mentecato. Así pues, las virtudes están irremediabilmente unidas unas a otras, o sea, se reclaman entre sí.

También se llaman virtudes las buenas dotes [εὐφύια] y los progresos [προκοπῆ] hacia ellas,⁴⁸ de suerte que, por semejanza, toman sus nombres. En efecto, se dice “valiente” al soldado, aunque no cumpla con todos los requisitos necesariamente de la virtud perfecta. Estas últimas no admiten mayor y menor, sino que se tienen o no, a diferencia de los vicios, que sí pueden estar más o menos presentes en el agente; además, y también esto es una diferencia importante entre virtudes y vicios, estos últimos no pueden estar presentes todos en un solo agente, como tampoco todas las enfermedades lo están en un solo individuo (hay vicios más o menos graves, ciertamente). Los hombres, en cuanto tales, se sitúan en un punto intermedio de inicio, no siendo ni buenos ni malos por naturaleza (análogamente al estado intermedio entre las pasiones, a saber, entre el placer y el dolor, en el que transcurrimos gran parte del tiempo).⁴⁹ Es, como dice Albino, una disposición intermedia. El equilibrio se rompe luego del proceso, pues las acciones van disponiendo al agente hacia la virtud o hacia el vicio, sienten extremos u opuestos entre sí. Este proceso pasa por efectuar las virtudes principales, que son las de la parte racional del alma, y las secundarias, que son las racionales por participación, a la usanza peripatética, que son buenas o malas de acuerdo con la razón, pero no es la razón misma la que está en ellas. Ahora bien, estas virtudes secundarias no se pueden enseñar, pues no son ciencia ni técnica, es decir, no tienen una doctrina propia; empero, las virtudes principales, esto es, la prudencia en concreto, sí es una ciencia, pues toda a las demás virtudes de sus contenidos específicos, como el estratega a los soldados: estos últimos no conocen a ciencia cierta lo que les ordena el estratega, quien, en cambio, sí conoce el fin.⁵⁰

Las virtudes son una suerte de vetas que se asemejan por la rectitud que, como hemos indicado, se debe a la recta razón. Pero son también medios, como dice el aristotelismo, porque al lado de toda virtud moral se encuentran, como si fuera un doble risco, los vicios, que son dos,

⁴⁸ Como pone de relieve José Zamora, se trata de expresiones estoicas, en este caso; *cfr. Ibid.*, 332. Para una visión más amplia sobre el progreso moral en los estoicos, *cfr. Geert Roskam, On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in the (Middle-)Platonism* (Lovaina: Leuven University Press, 2005).

⁴⁹ *Cfr. Albino, Didaskalikos*, XXXII, 5.

⁵⁰ Nos parece que, sobre este punto, Zamora no expone correctamente la visión de Albino, o al menos aparece expuesta ambiguamente, *cfr. Zamora, “El hombre”*, 333.

como por ejemplo la liberalidad está en medio de la avaricia y la prodigalidad, como enseña la *Ética nicomáquea*. Estas virtudes secundarias o dianoéticas requieren de una medida, de un criterio, por lo que dice Albino: “En efecto, en las pasiones sin medida se genera por exceso o por defecto respecto al criterio de oportunidad” [Γίνεται γὰρ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀμετρία κατὰ τὸ ὑπερβάλλειν τὸ προσήκον ἢ ἐλλείπειν].⁵¹ Quien no se irrita por el hecho de que sus padres sean ultrajados, no reacciona razonablemente ante la injuria; quien no se entristece ante la muerte de los progenitores es un insensible [ἀπαθής], pero quien se sume en el dolor por tal acontecimiento es un hipersensible [ὑπερπαθής]: en ambos casos falta moderar las pasiones. Así, quien prueba un dolor moderado tiene una sensibilidad moderada [μετριοπαθής].⁵² El valiente, para retomar el ejemplo anterior, está a medio camino entre la temeridad, es decir, quien no le teme a nada, y el vil, o sea, quien tiene miedo de todo. “Por tanto, dado que la medida en las pasiones es la mejor cosa, y que la medida no es otra cosa que el término medio entre el exceso y el defecto, tales virtudes son, entonces, términos medios, porque nos vuelven moderados en las pasiones” [Ἐπεὶ οὖν τὸ μὲν μέτριον ἐν τοῖς πάθεσι τὸ βέλτιστόν ἐστιν, οὐκ ἄλλο δὲ ἐστὶ τὸ μέτριον ἢ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, διὰ τοῦτο διὰ μεσότητος αἰ τοιαῦται ἀρεταί, διότι μέσως ἔχοντας ἡμᾶς ἐν τοῖς πάθεσι παρέχονται].⁵³

La virtud es causada por el agente mismo; el hombre es dueño de su actividad voluntaria y, en este sentido, es causa de la misma. La virtud es, así, voluntaria y consiste en un impulso ardiente, noble y duradero hacia el bien. Pero no sucede lo mismo con el vicio, al que Albino estima involuntario pues, se pregunta, ¿quién elegiría tener, en su parte más noble, el peor de los males? En efecto, quien obra el vicio no lo lleva a cabo por el mal, sino precisamente por el bien, como dice la escuela peripatética, pero, en el caso de Albino, con fuertes resonancias socráticas:

si alguien cae en el vicio, lo hace porque se ha equivocado, creyendo, por el valor de un mal menor, evitar uno mayor; en este sentido, caerá en el vicio involuntariamente. En efecto, es imposible que una persona se dirija en dirección de los vicios con la intención de perseguirlos como tales, sin la esperanza de alcanzar un bien y sin el miedo de evitar un mal mayor.⁵⁴

⁵¹ Albino, *Didaskalikos*, XXX, 5.

⁵² *Cfr. Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, XXX, 6.

⁵⁴ la última parte del texto griego dice: τίς γὰρ ἂν ἐκὼν ἐν τῷ καλλίστῳ ἑαυτοῦ μέρει καὶ τιμωτάτῳ ἔλοιτο ἔχειν τὸ μέγιστον τῶν κακῶν; Εἰ δὲ τις ἐπὶ κακίαν ὀρμᾶ, πρῶτον μὲν οὐχ ὡς ἐπὶ κακίαν αὐτὴν ὀρμήσει ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀγαθόν. *Ibid.*, XXXI, 1.

En suma, quien se dirige al vicio lo hace por dos razones, a saber, porque espera obtener un bien mayor a partir del mal del vicio o porque evitar un mayor al representado por el mismo vicio. Los actos viciosos, en este doble sentido, son involuntarios, y son cometidos por es estulto. Y aquí resplandece el principio socrático-platónico que afirma que el actuar injustamente es un mal más grave que padecerla. Hay que castigar, sin embargo, al injusto, no tanto por la injusticia misma, sino por ignorante, lo cual es equivalente a dejarse guiar por las pasiones en vez de por la razón. Pero no deja de ser grave cometer la injusticia (más que el padecerla) pues cometerla es una actividad propia del malvado [πονηροῦ ἔργον], mientras que el padecerla golpea al débil [ἀσθενοῦς]; quien comete injusticia requiere del castigo, para que se libre del mal que, como diría Platón, mancha su alma.

El último punto relativo a la ética que aborda Albino siguiendo a Platón es el tema de la amistad y el amor. La amistad es un tipo de relación entre los hombres, pero lo característico de esta relación es que está fundada en la “benevolencia recíproca” [εὐνοίαν ἀντίστροφον], que no significa otra cosa que cada uno de los amigos desea el mismo bien tanto para él como para el otro. Esto es posible sólo entre los semejantes; quienes son desemejantes no pueden ser, efectivamente, amigos, pues la semejanza se sitúa precisamente en las costumbres; por ello la amistad es objeto de la ética: los verdaderos amigos son los virtuosos, pues sus costumbres son provechosas, buenas, perfeccionantes, en lo cual Albino sigue de nueva cuenta a Aristóteles.⁵⁵ Hay otro tipo de amistades que no son tal, pues sólo tienen cierto revestimiento de virtud, como la amistad natural de padres a hijos, la amistad social entre los ciudadanos y la de quienes pertenecen a un mismo grupo. Estas amistades, piensa Albino, no siempre presuponen una benevolencia recíproca. El tema del amor embona en el de la amistad porque es una especie de amistad [“Εἶδος δὲ πῶς φιλίας ἐστὶ καὶ τὸ ἐρωτικόν”].⁵⁶ Hay amor noble, innoble e intermedio. El primero es propio del alma virtuosa, el segundo del alma malvada y el tercero se ubica a medio camino entre los dos anteriores. El alma de cada uno se pone de manifiesto por el objetivo que persigue, esto es, por aquello que cada quien ama. El amor innoble se preocupa exclusivamente del cuerpo, se somete al placer y, así tiene carácter bestial, nos parece, en el sentido aristotélico del término. El amor noble se dirige al alma pura, en donde se halla la predisposición a la virtud; finalmente, el amor intermedio tiene por objeto ambas cosas. El

⁵⁵ Cf. Moraux, *L'aristotelismo*, 51.

⁵⁶ Albino, *Didaskalikos*, XXXIII, 3.

amor al bien es, para Albino, una suerte de técnica, por lo cual se sitúa en la parte racional del alma (recuérdese que la virtud dianoética es ciencia o técnica, según lo dicho). Y aquí Albino apunta algo de enorme trascendencia: “Sus competencias consisten en reconocer quién es digno de ser amado, en conquistarlo y frecuentarlo” [Θεωρήματα δ’ αὐτῆς τὸ γινῶμαί τε τὸν ἀξιέραστον καὶ κτήσασθαι καὶ χρήσασθαι].⁵⁷ Quien es genuinamente amigo primero reconoce al otro en su valía, y por ello coadyuva a conducirlo a su perfección, en vistas no a ser bueno uno mismo solamente, sino en pos del regodeo en la bondad a la que conduce al amigo.

Conclusión

Albino es un gran representante de la escuela platónica que se encuentra a medio camino entre Platón mismo y las geniales síntesis de Plotino y Proclo. El mérito del discípulo de Gayo estriba en que ha llevado a la sistematización de las enseñanzas de la tradición platónica, extrayendo de los diálogos la doctrina del maestro, pero sistematizándola de tal manera que cualquiera sea capaz de penetrar y comprender en qué consiste la filosofía de Platón. No en vano el nombre del tratado principal que ha perdurado a lo largo de los tiempos de Albino sea *Didaskalikos*. Hemos visto, en primer lugar, en qué consiste la metafísica platónica en la sistematización de Albino, para concretarla, en un segundo momento, en la antropología filosófica, que depende lógicamente de la visión metafísica que se sustente. El provecho que tiene este encadenamiento se logra ver en la ética de Albino, que es, fuera de controversia, una ética de la virtud prioritariamente platónica y, en conformidad con las enseñanzas del genio ateniense, aristotélica en algunas partes importantes de la doctrina, sobre todo en las lagunas que los propios diálogos, por su naturaleza misma, no logran ser llenadas. En ellas, la ética de Aristóteles hace acto de presencia, llenándolas en donde hace falta.

Resulta muy ilustrativa la exposición de la noción de virtud, así como la distinción entre las virtudes que perfeccionan al alma misma y las que lo hacen en la parte irracional del alma pero que llega a participar de la racionalidad, esto es, de las partes irascible y concupiscibles del hombre. Esta enseñanza sobre la virtud pertenece, nos parece, a la

⁵⁷ *Ibid.*, XXXIII, 4.

philosophia perennis, pues no sólo se encuentra en Albino, sino en los precursores, esto es, en Platón y Aristóteles, como en otros sucesores, como Teofrasto y Zenón de Elea. Albino, como representante del platonismo medio, permite ver el anclaje y continuidad, como una línea de pensamiento en torno al fenómeno moral que se tensa desde la remota Antigüedad, esto es, ya desde los pitagóricos, hasta los albores de la Nueva Era, hasta alcanzar a los neoplatónicos y más allá, a saber, hasta los tiempos que corren en la actualidad, con la revitalización de la ética de la virtud que enmarca, hay que decirlo, de una teoría ética general, anclada ciertamente en una antropología filosófica y, a su vez, en una ontología general y especial como ya lo muestran los grandes maestros del pasado.

Bibliografía

- Alcínoo. *Didaskalikos*. En AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati, ed, 585-696. Milán: Bompiani, 2015.
- Baltzly, Dirk. “The Virtues and *Becoming Like God*: Alcinoos to Proclus”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVI, (2004): 297-321.
- Becchi, Francesco “Riflessioni sul pensiero etico di Albino-Alcinoo”. *Prometheus*, 16, (1990): 269-278.
- Clemente de Alejandría. *El Pedagogo*, trad. Joan Sariol. Madrid: Gredos, 1988.
- Dillon, John. *Alcinous. The Handbook of Platonism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Donini, Pierluigi. *Commentary and Tradition. Aristotelianisms, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, 423-436. Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2011.
- Finamore, John. “The Tripartite Soul in Middle Platonism”. En John Finamore y Robert Berchman (eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*, 103-113. Baden-Baden: Academia Verlag, 2010.
- Freudenthal, Jacob. “Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos”. *Hellenische Studien*, III (1869): 241-327.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía*, trad. Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.
- Loenen, J. H. “Albinus Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation”. *Mnemosyne*, X, núm. 1 (1957): 35-56.
- Mazzarelli, Claudio. “L’autore del *Didaskalikos* l’Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino?”. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 72, núm. 4 (1980): 606-639.
- Mondin, Battista. *Storia della metafisica*, tomo I. Boloña: ESD, 1998.
- Moraux, Paul. *L’aristotelismo presso i greci*, tomo II, trad. Vincenzo Cicero. Milán: Vita e Pensiero, 2000.
- Petrucci, Federico. “Letteralismo e cosmogenesis eternalista nel medioplatonismo: il caso di Alcinoo *Didaskalikos* XIV 169, 32-35”. *Antiquorum Philosophia. An International Journal*, IX (2015): 111-126.

- Petrucci, Federico. “Il principio διδασκαλίας χάριν nel medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico”. En C. Nattali et al. (eds.), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, 15-42. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.
- Plotino, *Enéadas V-VI*, 2ª ed. Jesús Igal, ed. Madrid: Gredos, 2014.
- Proclo. *Teología platónica I-III*, José María Nieva, ed. Buenos Aires, Losada, 2011.
- Roskam, Geert. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in the (Middle-)Platonism*. Lovaina, Leuven University Press, 2005.
- Schrenk, Lawrence. “Faculties of Judgment in the *Didaskalikos*”. *Mnemosyne*, XLIV, núm. 3-4 (1991): 347-363.
- Vimercati, Emmanuele. “La materia nel *Didaskalikos* di Alcinoos”. En Linda Napolinato Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, 431-456. Milán: Vita e Pensiero, 2007.
- Whittaker, John. *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. París, Les Belles Lettres, 1990.
- Witt, Reginald E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Zamora, José. “El hombre, la virtud y lo divino en Alcinoos”. *Themata*, núm. 35 (2005): 329-336.