

LA FILOSOFÍA DE PLATÓN EN EL RENACIMIENTO A TRAVÉS DE UN INTERMEDIARIO

MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ BENAVIDES
Universidad de La Laguna

SUMMARY

In 1554 the Sevillian humanist Sebastián Fox Morcillo published in Basilea his In Platonis Timaeum Commentarium, where he compiles, from the Antiquity, the Platonic exegetic tradition. Our paper centres upon one of the members of this tradition, the middle platonic Alcinoos, whose treatise Didaskalikos is used by Fox Morcillo as a source for the interpretation of this platonic dialogue.

Este trabajo, de título tan amplio, se centrará en el estudio de un autor y una obra. Nos referimos, en concreto, al humanista sevillano Sebastián Fox Morcillo y a su *In Platonis Timaeum Commentarium* que fue publicado en Basilea en 1554. Este comentario tiene como claro objetivo la explicación de un diálogo cuyo contenido había sido considerado bastante oscuro, ya desde la antigüedad. En su interpretación, el humanista sevillano hace uso de toda la tradición exegética anterior dedicada al pensamiento de Platón. Dentro de esta tradición se encuentra el *Didaskalikós* de Alcínoo, que será el objeto de este trabajo, atendiendo principalmente al contexto y a la finalidad con la que es utilizado por parte de Fox Morcillo.

Sobre este compendio de la filosofía de Platón existen varias cuestiones polémicas como el nombre mismo del autor, que se ha identificado con Albino, y el título de la obra a la que también se denomina en algunas fuentes *Épitome*.

Los testimonios que poseemos acerca del autor y del título de su obra son los que ofrecen los manuscritos. Así, el Parisinus gr. 1962 (P) y el Vindobonensis phil. gr. 314 (V) dan como autor del *Didaskalikós* a Alcínoo, siendo ésta la única información que conocemos del autor, ya que el texto mismo no brinda información alguna al respecto. En cuanto al título de este tratado, se ha aceptado el de *Didaskalikós*¹, si bien hay que señalar que Fox Morcillo alude a ella como *Epitome*. La unanimidad en relación al título por parte de la crítica moderna, no se ha extendido a la cuestión de la autoría, que se ha convertido en un asunto muy debatido sobre el que aún no se ha llegado a una postura común. A partir de la publicación del trabajo de Freudenthal (1879), que apoyó su teoría con argumentos de carácter paleográfico, filosófico y filológico, se consolidó, pues fue mayoritariamente aceptada, la idea de que el autor del *Didaskalikós* no era otro que el medio platónico Albino y, en consecuencia, se atribuyó a un error del copista el nombre de Alcínoo que ofrecían los manuscritos. Giusta (1960-61) al rebatir los argumentos aportados por Freudenthal para sostener su teoría, abrió la polémica sobre la autoría de esta obra, polémica que, como decíamos, continúa abierta².

Fox Morcillo, sin embargo no duda de la autoría de Alcínoo y, de hecho, a propósito de la unión del alma con el cuerpo en el proceso de creación del hombre expone, tomando como fuente a Proclo (*In Tim.* 3, 234.9-18), la teoría de Albino al respecto entendiendo que este filósofo y el Alcínoo, autor del *Epitome* de la filosofía platónica del que hace uso como fuente exegética, son dos personas distintas.

¹ En el *pinax* del manuscrito P figura el título 'Αλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογματῶν que coincide con el que se encuentra colocado al principio del texto. Sin embargo, en la suscripción aparece 'Αλκινόου 'Επιτομή τῶν Πλάτωνος δογματῶν, lo cual ha originado cierta confusión a la hora de citar esta obra.

² De manera sucinta recopilamos las posturas defendidas por algunos autores en el debate que se abrió hace más de treinta años. Los argumentos de Giusta, aceptados y corroborados por WHITTAKER (1974) fueron ignorados por la mayor parte de los investigadores como, por ejemplo MERLAN (1967: 70, n. 3). MORESCHINI (1978: 55, n. 7) rebatió, a su vez, los argumentos esgrimidos por Giusta y se decantó por la identificación de Alcínoo con el filósofo Albino. WHITTAKER (1987:83-102 y 1990) niega la identificación de Alcínoo y Albino, inclinándose por la solución práctica de seguir la lectura de los manuscritos y por tanto, atribuir a Alcínoo el *Didaskalikós*, opción defendida también por SHARPLES (1990: 255, n. 29). Un extenso recorrido por las diferentes teorías suscitadas con motivo de esta debatida cuestión se puede encontrar en GÖRANSSON (1995: 13-23).

En cuanto a la datación del *Didaskalikós*, no existen indicaciones cronológicas (excepto una cita literal tomada de Ario Dídimo) sobre las que se pueda establecer una fecha más o menos exacta. A partir de las tesis de Freudenthal se suele ubicar la obra en torno al año 150 d.C., pero son posibles otras dataciones³.

Con independencia de los intentos realizados a fin de identificar al Alcínoo mencionado en los manuscritos, es evidente que no se trataba de una figura que disfrutara de elevada consideración en el ámbito de la tradición medio platónica; de hecho no era leído en la escuela de Plotino y en la literatura neoplatónica no se encuentra ninguna mención de su nombre ni de su obra. Actuó como compilador de lo que se había expuesto con anterioridad con la intención de presentar de manera clara y concisa, una introducción a la filosofía de Platón. El *Didaskalikós* pues, es un manual de consulta dedicado a quienes poseían ciertos conocimientos sobre la obra de Platón y sus doctrinas.

Veamos pues, el uso que hace Fox Morcillo del tratado de Alcínoo como fuente para su interpretación del diálogo de Platón, para lo cual respetaremos el orden que mantiene en su *In Timaeum Commentarium*, añadiendo unos epígrafes que sirvan de guía sobre el contexto filosófico en el que el *Didaskalikós* es citado.

1. OPINIÓN Y CIENCIA

La diferencia que dentro del pensamiento platónico se establece entre opinión y ciencia se convierte en una de las primeras cuestiones que Fox Morcillo aborda. Esta distinción se encuentra directamente relacionada con la naturaleza de los «intelligibilia» y los «sensibilia», ya que al conocimiento de los primeros se accede mediante la razón o inteligencia, y al de los segundos mediante la opinión. Fox Morcillo perfecciona su interpretación del texto platónico enunciando la definición de «opinión» expuesta por Alcínoo como el nexo entre el recuerdo y la sen-

³ Al igual que hiciera WHITTAKER (1990: xii-xiii), DILLON (1993: xiii) establece el periodo aproximado en el que ubicar esta obra, atendiendo a las semejanzas doctrinales y a las fuentes que posiblemente utilizara Alcínoo. Así, lo sitúa en una etapa enmarcada por los escritos de Plutarco por un lado, y por Galeno y Alejandro de Afrodisia, por otro. Autores más o menos contemporáneos suyos serían Apuleyo, Albino, Numenio, el peripatético Aspasio y el sofista Máximo de Tiro.

sación⁴. Tomando como punto de partida esta cita de Alcínoo, Fox establece que la opinión, en tanto que depende de los sentidos, puede ser verdadera o falsa, idea que considera refrendada por Aristóteles⁵. La interpretación de Fox Morcillo sobre el pasaje de Alcínoo en el sentido de que si se adecua el recuerdo que se posee de algo percibido con anterioridad con la nueva percepción de ese mismo objeto, la opinión será verdadera, pero si, por el contrario, eso no sucede, la opinión será falsa, es empleada como un medio para intentar unificar las teorías de Platón y Aristóteles sobre esta cuestión.

La definición ofrecida por Alcínoo se ha tomado del *Filebo* (38b 12) de Platón, algo que Fox Morcillo parece ignorar cuando a continuación expone la definición platónica de opinión en los mismos términos que la de Alcínoo, y que cita como una teoría original de este autor.

2. CONCEPTO DE IDEA

Fox Morcillo intenta aclarar lo que considera un concepto bastante confuso, el de «idea» en Platón. Así, entiende que ideas para Platón son unas formas eternas e incorpóreas a partir de las cuales se crean las formas corpóreas de las cosas. Para comprender el significado de esta teoría, recurre a la definición de «idea» ofrecida por Alcínoo que considera en consonancia con la opinión de Platón: παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον (*Didask.* 163.24). Esta definición que a partir de la evidencia de Proclo (*In Plat. Parm. Com.* 888. 18-19) puede retrotraerse a la escuela de Platón, en concreto, a Jenócrates (Fr. 30 Heinze)⁶, es modificada por Alcínoo al añadirle el calificativo αἰώνιον, que podemos con-

⁴ La definición de Alcínoo que Fox reproduce en *In Tim.* col. 52 se encuentra en *Didask.* 154.40 en los siguientes términos: Δόξα δὲ ἐστὶ συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθησεως.

⁵ La teoría aristotélica a la que se alude de manera imprecisa se encuentra en *De anima*, 3, 428a 6-428b 9. En este pasaje Aristóteles intenta refutar las teorías que consideran la imaginación como la unión de la sensación y la opinión. Así, afirma que existen situaciones en que la opinión, aunque sea verdadera, no coincide con la percepción sensible que de ella se tiene, porque la imagen que se percibe no se corresponde con la realidad. Aristóteles propone para estos casos dos posibles respuestas: que la opinión verdadera haya desaparecido, o que la opinión sea verdadera y falsa a la vez; si bien una opinión verdadera sólo se transforma en falsa, cuando lo percibido varía y el receptor no se ha dado cuenta.

⁶ Cf. Séneca, *Epist.* 58.19 y Calcidio, *In Tim.* p. 306, 6-7 Waszink.

siderarlo ya implícito en la definición de Jenócrates. La definición de Alcínoo es utilizada por Fox como enlace teórico entre la concepción de carácter general de la idea platónica con la puntualización posterior, basada en el *Parménides* (130c 7-e), en el sentido de que no existen ideas de todas las cosas, sino únicamente de las que pertenecen al ámbito de la esencia. Y esto es posible dado que, aceptar la definición de Jenócrates, implica para Alcínoo rechazar la existencia de ideas de cosas carentes de valor, de individuos y de objetos fabricados.

3. ETERNIDAD DEL MUNDO

El controvertido pasaje del *Timeo* (28b 5-7) donde Platón cuestiona si el mundo es eterno o generado⁷, es objeto de análisis por parte de Fox Morcillo, quien afronta esta cuestión con la clara intención de aunar dos posturas consideradas dispares, la de Platón y la de Aristóteles. Con esta finalidad recopila opiniones de diversos autores entre los que se encuentran Apuleyo, Proclo y Alcínoo. Fox informa de la opinión de Apuleyo en los siguientes términos: el mundo es eterno, pero también se le denomina nacido por estar su sustancia y naturaleza formada por las cosas con las que se constituyen las demás cosas creadas⁸. El punto de partida de la teoría de Proclo (*In Tim.* 1, 290. 17-293. 5) tal y como lo expone Fox Morcillo, es la doble distinción de la esencia, según la cual el mundo, al estar compuesto de partes y ser sensible, es decir, perceptible mediante los sentidos, no puede existir por sí mismo, sino que depende de una causa. En este sentido puede afirmarse que el mundo es creado. Su naturaleza eterna se explica porque la materia y la esencia del mundo son eternas, ya que la materia del mundo existía antes de su creación, pero carente de orden que le fue conferido por Dios una vez que creó el mundo. Alcínoo, en cambio, justifica la afirmación platónica de que el mundo es engendrado, mediante la argumentación de que está en generación constante y existe una causa más importan-

⁷ Se trata de una de las cuestiones más controvertidas de la antigüedad sobre la que se han realizado diversos estudios entre los que cabe señalar los siguientes: BAUDRY (1931), SPOERRI (1957: 209-233) y BALTES (1976).

⁸ Cf. *De Plat. dogm.* 1, 198 donde se dice: *Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet quae nascendi sortitae sunt qualitatem.*

te y anterior a él⁹, con lo cual explica el calificativo γενητός que Platón aplica al mundo (cf. Merlan, 1967: 68).

Tanto la interpretación de Apuleyo y Proclo como la de Alcínoo van en la línea, iniciada ya en la Academia antigua por Espeusipo y Jenócrates (Fr. 54 Heinze), de no interpretar este texto de Platón en sentido literal como había hecho Aristóteles (*De coel.* 1, 279b 33ss) y que había motivado su crítica. Negar, no obstante, la atribución a Platón de una creación temporal para el mundo suponía la necesidad de explicar en qué sentido afirmaba Platón que el mundo había sido creado. Calveno Tauro en su *Comentario al Timeo* recoge la discusión de este pasaje que nos ha sido transmitido por Juan Philopono en su obra *De aeternitate mundi* (145.13ss Rabe). El término γενητός es aplicado con los siguientes significados: como una alusión a su pertenencia al mismo tipo o género de cosas que son generadas; significando su naturaleza compuesta; para expresar que el mundo se encuentra en un proceso de generación constante y finalmente, para explicar que su existencia depende de una fuerza externa que le ha dado el orden del cual carecía.

Dillon (1993: 124) aceptando lo que ya habían apuntado tanto Giusta como Whittaker, estima que los platónicos del siglo II, con excepción de los que optaran por una interpretación literal del pasaje, se decantarían por uno u otro de los cuatro significados expuestos por Tauro. Esta fue la actitud de Apuleyo¹⁰, Proclo y Alcínoo. En el caso de este último, que es el tema que nos ocupa, se puede apreciar con facilidad que los sentidos que recoge de γενητός se corresponden con los significados tercero y cuarto recopilados por Tauro.

La conclusión que extrae Fox tras la exposición de las diversas interpretaciones que recoge de este pasaje de Platón, es que tanto éste como Aristóteles consideran que el mundo es eterno, aunque difieren en que el primero considera que la esencia del mundo se encuentra en un proceso de creación constante y que Dios es el creador del mundo, mientras que para el segundo, el mundo permanece siempre y nunca cambia.

⁹ Cf. *Didask.* 169.32-35: ὅταν δε εἶπη γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῇ αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον·

¹⁰ Un análisis más detallado de la interpretación de Apuleyo puede encontrarse en BEAUJEU (1973: 262-263), MORESCHINI (1978: 83-85) y HJMAN (1992: 448-9), entre otros. GÖRANSSON (1995: 147-148) compara los pasajes de Apuleyo y Alcínoo dedicados a esta cuestión.

4. CONCEPTO DE SABIDURÍA

Fox Morcillo equipara lo que Platón considera «ciencia verdadera», esto es, el conocimiento de las cosas incorpóreas e inteligibles, con la concepción de «sabiduría» expuesta por Alcínoo. Fox Morcillo atribuye a Alcínoo la definición de sabiduría entendida como el conocimiento de las cosas divinas¹¹. En *Didaskalikós* (152.5), no obstante, encontramos una definición diferente del concepto «sabiduría» (σοφία):

σοφία δ' ἐστὶν ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων¹².

Hemos de situarnos en la traducción que Marsilio Ficino realizó de la obra de Alcínoo para entender esta confusión de Fox respecto de la autoría de la definición. Así, Ficino en el prefacio de la obra dirigido a Juan Cavalcante afirma que *Plato sapientiam vero esse rerum divinarum cognitionem existimavi*¹³. La definición de sabiduría que Ficino atribuye a Platón se adapta mucho mejor que la que expone Alcínoo a lo que Fox considera la verdadera interpretación del pensamiento platónico, ya que las cosas humanas, dada la naturaleza mortal y mundana del hombre se encuentran sujetas a errores de conocimiento, hecho que contradice, a juicio de Fox Morcillo, la concepción de ciencia verdadera que posee Platón.

Ante este error cabe pensar, sin embargo, que Fox Morcillo considerara que la definición que Ficino atribuía a Platón había sido extractada de la obra traducida, cuyo prefacio era una introducción a la misma, y no una interpretación del mismo Ficino.

5. EL CUERPO DEL MUNDO ESTÁ FORMADO POR CUATRO ELEMENTOS

Platón afirma que el mundo, en tanto que está dotado de cuerpo, ha sido hecho y que, todo lo que ha sido hecho, es visible y tangible. A

¹¹ *Alcinous sapientiam definit, rerum divinarum cognitionem* (*In Tim.* col. 69.17-18).

¹² Esta definición ha sido atribuida generalmente a los estoicos, pero se convirtió en un lugar común. En este sentido, cf. Cicerón, *Tusc.* 4, 26.57, *De offic.* 2, 5, *De fin.* 2, 12.37; *SVF II*, 35-36; Apuleyo, *De Plat. dogm.* 2, 228, etc. Algunos pasajes como *Rep.* 486a, *Banq.* 186b 2 y *Leyes* 631b 7 pueden explicar la atribución de esta concepción a Platón.

¹³ La traducción de Ficino se encuentra en un volumen donde se recogieron sus versiones de varias obras de carácter filosófico y que fue publicado en Venecia por Aldo

partir de estas cualidades se deduce que el mundo está formado por los elementos que las poseen, es decir, el fuego y la tierra. No obstante, Fox Morcillo considera que el cuerpo del mundo está formado por cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra; corrobora esta teoría con los datos aportados por Alcínoo¹⁴, aunque también menciona a Apuleyo (*De Plat. dog.* 1, 194) y el *Asclepio* (cap. 3) cuyas observaciones coinciden con las del primero.

La conexión de los cuatro elementos formó no sólo el cuerpo del mundo, sino también su esencia. En el cielo, pues, están presentes las cualidades de los elementos, pero a diferencia del mundo sublunar, se encuentran en estado puro. El cielo estaría formado de fuego que sería la esencia misma del fuego que constituye el mundo sensible. Esta interpretación expuesta por Proclo (*In Tim.* 2, 47.3-48.15), permite a Fox Morcillo expresar la semejanza teórica entre los planteamientos que defienden Platón y Aristóteles acerca de esta cuestión. Así, Fox considera que la teoría que Aristóteles expone en el *De coelo* (1, 269a 30ss) acerca de que el cielo posee lo que denomina «quinta naturaleza»¹⁵, que es diferente de los elementos, innata, desprovista de mutación alguna y permanente siempre en el mismo estado, no difiere del enunciado platónico de que el cielo está compuesto de cuatro elementos. La base sobre la que se apoya Fox Morcillo al realizar esta afirmación es la obra de Alcínoo (*Didask.* 167.32ss.) donde se expone la teoría platónica de las cualidades que, unidas por ciertos vínculos, forman el mundo. Fox Morcillo entiende esta afirmación como una clara alusión a que el cielo es la quinta esencia, diferente de los elementos, pero que, a su vez, posee en sí misma todas las virtudes de éstos. Alcínoo en el pasaje citado por Fox informa de la disposición de los elementos que forman el cuerpo del mundo; el fuego y la tierra (los primeros elementos de los que está formado el mundo en tanto que visible y tangible), relacionados entre sí mediante la proporción (*ἀναλογία*), necesitan al ser el mundo esférico, no de una, sino de dos «medios» (*μεσότης*) para man-

Romani en 1497. En el año 1533 se publicó en París una reimpresión de la edición en griego del texto de Alcínoo que había salido de las prensas aldinas a la cual se adjuntó la traducción de Ficino. El *Didaskalikós* había sido publicado en griego por vez primera en 1521 como un apéndice a la edición de Apuleyo.

¹⁴ Cf. *Didask.* 167.24ss, pasaje cuya fuente es claramente el texto platónico de *Tim.* 32c 5-32d 1 y 31b 6-8.

¹⁵ Cf. también Aecio, *De plac. phil.* 2, 888B 10-11.

tener su armonía y, en consecuencia, el demiurgo ubica el aire y el agua entre el fuego y la tierra.

Alcínoo en otro pasaje (*Didask.* 171.30-35) parece aceptar el éter como quinto elemento que se divide en la esfera de las estrellas fijas y la de los planetas. Esta concepción del éter parece aproximarse a la defendida por Aristóteles como la materia de los cuerpos celestes, y alejarse de la que se expone en el *Epinomis*¹⁶, dando pie a la lectura que realiza Fox Morcillo.

6. EL CONCEPTO DE TIEMPO

Fox Morcillo en su comentario analiza el concepto de tiempo defendido por Platón en un intento de clarificar una cuestión considerada confusa y que, como tal, ha ocasionado multitud de interpretaciones. Así, reproduce lo que entiende como el verdadero sentido de lo expuesto por Platón acerca del tiempo: el tiempo es una imagen de la eternidad, que gira en el movimiento perpetuo del cielo y que posee un principio. Fox Morcillo confirma su interpretación de Platón apoyándose en la obra de Alcínoo, quien en *Didaskalikós* (170. 24-26) atribuye a Platón la siguiente definición:

καὶ γὰρ τὸν χρόνον ἐποίησε τῆς κινήσεως τοῦ κόσμου
 διάστημα, ὡς ἂν εἰκόνα τοῦ αἰῶνος, ὅς ἐστι μέτρον τοῦ
 αἰωνίου κόσμου τῆς μονῆς.

Hay que señalar que Alcínoo no ofrece una definición rigurosamente platónica del tiempo, ya que toma como punto de partida la definición de Crisipo, quien entiende el tiempo como el intervalo del movimiento del mundo (*SVF* II, 509-10), a la que añade la fórmula «imagen móvil de la eternidad» que es aplicada al tiempo en el *Timeo* (37d 5ss) (Brague, 1982: 22) como un apéndice que reviste la forma de una comparación¹⁷.

¹⁶ Para la teoría de los elementos véase FESTUGIÈRE (1971: 478-79), DILLON (1977: 170-71, 286) y DÜRING (1966: 370-85) este último estudia la teoría aristotélica. Unas apreciaciones interesantes sobre la naturaleza del éter desde Homero han sido expuestas por KINGSLEY (1995: 15-23).

¹⁷ La fórmula platónica «imagen móvil de la eternidad» referida al tiempo no aparece en los textos conservados hasta después de Filón y podemos encontrarla, junto con

7. LA NATURALEZA DE LOS PLANETAS

Fox Morcillo menciona a Alcínoo como fuente que confirma la teoría platónica acerca de la naturaleza de los planetas, ya que en el *Didaskalikós* refiere la denominación de «dioses» y «seres vivos inteligibles» que Platón les aplica. En efecto, Alcínoo (*Didask.* 171. 13-14) concluye su exposición sobre la disposición platónica de los planetas en el cielo diciendo:

πάντες δὲ οὗτοι νοερὰ ζῶα καὶ θεοὶ καὶ σφαιρικὰ τοῖς σχήμασιν¹⁸.

8. TIPOS DE SERES VIVOS

Fox Morcillo recoge la interpretación realizada por Alcínoo sobre la teoría enunciada por Platón acerca de los tipos de seres vivos que existen, esto es, dioses celestes, animales volátiles, acuáticos y terrestres. Así asegura que Platón dispuso los dioses o seres vivos inteligibles en este orden para que estuvieran en el cielo: en primer lugar, las estrellas a las cuales llama «seres vivos» y «dioses», anteponiendo a continuación un Dios inteligible a cada uno de los elementos para que ninguna parte del alma del mundo careciera de fuego, éter y agua, y para que Dios hiciera uso de la colaboración de estos seres vivos¹⁹.

El recurso a Alcínoo como ejemplo de una interpretación que corroboraría la teoría platónica, es inexacto ya que en el pasaje citado por Fox Morcillo sólo se alude a los demonios. Sin embargo, un poco más

Alcínoo, en Apuleyo, Aecio y Diógenes Laercio. Véase GOLDSCHMIDT (1979: 30ss), EGGERS LAN (1984:160-182), SORABJI (1983) quien analiza las diferentes teorías sobre el tiempo enunciadas desde la antigüedad hasta la Edad Media y finalmente, BRAVO (1992:13-55) que en su estudio sobre la concepción del tiempo llega hasta el Renacimiento.

¹⁸ Fox Morcillo traduce νοερὰ ζῶα como *intelligibilia animalia*, omitiendo lo referente a la forma de los planetas, al no considerarlo pertinente en este punto de su comentario.

¹⁹ Fox Morcillo reproduce con algunas variaciones un pasaje perteneciente al *Didaskalikós* (171. 15-20), donde Alcínoo informa de la existencia de otras divinidades que llama «dioses engendrados» de los cuales algunos son visibles y otros invisibles y que existen para cada uno de los elementos. De esta manera, ninguna parte del mundo estaría privada de alma ni de ser vivo superior a la naturaleza mortal. Esta breve sección sobre los demonios elaborada, no sobre el *Timeo*, sino sobre el *Epinomis* (984b-985c) es con toda probabilidad una adición suplementaria (Göransson, 1995: 123).

adelante (*Didask.* 171.38ss) Alcínoo sí informa de las otras tres especies de animales enumerados por Platón. Ocurre, no obstante, que el pasaje al que alude es utilizado por Fox Morcillo como introducción a su interpretación de la teoría platónica acerca las estrellas fijas.

9. LA TIERRA ESTÁ EN MEDIO, FIJA Y ESTABLE

Ante la crítica de Aristóteles a Platón (*De coel.* 2, 296a 26ss) por considerar que confería movimiento a la tierra, y que Fox Morcillo considera como el fruto de una errónea comprensión del texto platónico, esgrime varias interpretaciones de este pasaje que van en la misma línea de la que él realiza, esto es, defender la inmovilidad de la tierra. Entre estas interpretaciones recopila la de Alcínoo (*Didask.* 171.31-33) que afirma:

ἄστρον τι καὶ αὐτὴ ὑπάρχουσα, μένουσα δὲ διὰ τὸ ἰσόρροπὸν τι εἶναι χρῆμα ἐν μέσῳ κείμενον.

Hay que mencionar a propósito de esta doctrina que la enseñanza acerca de la inmovilidad de la tierra, común a la tradición platónica, no se deriva del *Timeo*²⁰, sino del *Fedón* (108e 4-109a 7) como señala Whittaker (1990:35), y al que también alude Proclo (*In Tim.* 3, 136.29ss) para corroborar esta teoría. Fox Morcillo, sin embargo, no recurre a la obra misma de Platón para su interpretación, sino que opta por una fuente secundaria cual es la obra de Alcínoo.

10. EL PROCESO DE LA VISIÓN

Fox Morcillo informa de las dos teorías principales que explican el proceso de la visión y que son completamente divergentes. Se trata por un lado, de la expuesta por Platón que entiende el proceso visual como el resultado de la emisión de los rayos visuales desde el ojo hasta el objeto externo; y por otro, la defendida por Aristóteles y los peripatéticos en el sentido de que la visión se produce en sentido contrario, es decir, a partir de la emisión de rayos visuales desde el objeto hacia el interior del ojo. Tras la presentación de ambas teorías, Fox Morcillo

²⁰ Sobre este pasaje del *Timeo*, véase DILLON (1989: 66-70).

cita a Alcínoo a fin de corroborar la teoría platónica, argumentando que su concepción del proceso visual coincide plenamente con el de Platón²¹.

11. LA MATERIA

En su intento de aclarar el contenido del *Timeo* de Platón, Fox Morcillo analiza la naturaleza de la materia. Así considera que Alcínoo (*Didask.* 162.29-163.10) defiende la misma teoría que Platón acerca de la materia a la que denomina «receptáculo de las formas de todas las cosas», «nodriza», etc. y que puede entenderse como un sujeto universal donde están contenidas todas las formas de las cosas.

Alcínoo en su exposición de la doctrina platónica acerca de la materia, cuestión en la que sigue de cerca sobre todo a *Timeo* 49a-52d, recoge todos los términos que Platón en el referido diálogo utiliza para caracterizar la naturaleza del receptáculo. Consideramos necesario señalar, sin embargo, que el término mismo de materia (ύλη) no fue empleado por Platón, sino que el primero en utilizarlo como un término técnico fue Aristóteles. Dillon (1984: 325-32) considera que este término puede haber sido empleado ya por Espeusipo, si se acepta que éste es el autor del capítulo 4 del *De communi mathematica scientia* de Jámblico, donde aparece el término²².

12. LOS TRES PRINCIPIOS

Analizada la naturaleza de la materia en el *Timeo*, Fox expone los tres principios necesarios para la creación del mundo que enumera Platón, esto es, *quod gignitur, in quo gignitur y a quo similitudinem habet quod gignitur*²³. Fox equipara estos principios platónicos con los

²¹ El pasaje al que se refiere Fox Morcillo es *Didask.* 173. 16ss. Hay que señalar siguiendo a WHITTAKER (1987: 104-105) que la sección de la obra de Alcínoo dedicada al estudio de los sentidos depende directamente no de Platón, sino de la exposición que de la teoría platónica realizara Teofrasto en *De sensibus*, lo cual no implica que Alcínoo hiciera un uso directo de Teofrasto (GORANSSON, 1995: 122, n.5).

²² Cf. Calcidio, *In Tim.* p. 314.18 WASZINE. Un completo estudio sobre las teorías griegas acerca de la materia es el de BÄUMKER (1890); para las teorías del platonismo medio sobre este tema remitimos a VAN WINDEN (1965). Para el término ύλη y su papel en la filosofía aristotélica véanse, entre otros, HAPP (1971) y FINE (1992: 35-57).

²³ *In Tim.* col. 275. 2ss.

tres principios de las cosas naturales expuestos por Alcínoo en su *Didaskalikós* (163.11ss), a saber: Dios, idea y materia.

El sistema de los tres principios (Dios, materia y forma), aceptado de modo unánime en la metafísica medio platónica (así en Apuleyo, *De Plat. dogm.* 1.190), no aparece antes de Plutarco (*Quaest. conv.* 8, 720a-b). Platón mismo y la Academia antigua defendían un sistema formado únicamente por dos principios, lo inteligible y lo sensible. El origen de este sistema tripartito es oscuro, si bien puede considerarse posterior a Jenócrates (Dillon, 1993: 94). Si se considera con Dörrie (1960: 205ss) que recibió influencia del sistema estoico integrado por Dios, logos y materia, se remontaría a la época de Antíoco de Ascalon.

13. ESTRUCTURA Y MOVIMIENTO DE LOS ELEMENTOS

Entre las teorías físicas que Platón expone en el *Timeo* destaca Fox Morcillo dos cuestiones que considera importantes para la comprensión de la filosofía platónica: la estructura de los elementos y su movimiento. La estructura de los elementos, cuyo conocimiento es fundamental a fin de comprender su naturaleza, está compuesta por triángulos. La base de esta teoría de Platón se encuentra en la afirmación de que un triángulo equilátero está formado por tres escalenos. A partir de esta interpretación, Fox Morcillo toma como punto de partida para su demostración la definición de triángulo escaleno ofrecida por Alcínoo (*Didask.* 168.28-30):

τοῦ σκαληνοῦ μίαν μὲν γωνίαν ὀρθὴν ἔχοντος, μίαν δὲ
διμοίρου, τὴν δὲ καταλειπομένην τρίτου.

Esta definición le lleva a afirmar que, al considerarse el triángulo escaleno como la mitad de un triángulo equilátero, es precisamente éste último el que constituye la base para la estructura de los elementos. Con esta conclusión explica la afirmación de Platón en el sentido de que los dos principios en la creación de los elementos son el triángulo isósceles y el escaleno.

Sobre esta cuestión hay que señalar que Fox Morcillo justifica su interpretación de la teoría de Platón partiendo de una tesis errónea, que el triángulo equilátero es el principio de la estructura de los elementos, ya que Platón desestima este triángulo por carecer de ángulo recto,

optando en cambio, por el escaleno. No obstante, en su explicación recoge la tesis defendida por Timeo Locro (*De mundo* 215. 16ss), considerado el texto sobre el que Platón elaboró su *Timeo*.

En cuanto al movimiento atribuido a los elementos, Fox Morcillo utiliza a Alcínoo para rebatir la crítica que Aristóteles realizó a la teoría platónica en el sentido de que al ser arrastrados en el movimiento del cielo los elementos con sus formas geométricas de cubo, pirámide, octaedro e icosaedro dejarían lugares vacíos a causa de sus aristas²⁴. La exposición de Alcínoo (*Didask.* 169. 4-15) sobre esta cuestión deja claro que los elementos, con sus estructuras ya formadas cuando son ordenados, y situados en sus lugares adecuados, llenan por completo el mundo inferior, al ser constreñidos por el movimiento circular del cielo.

La conclusión que Fox extrae viene determinada por la intención con la que abordó su comentario, aunar en la medida de lo posible las doctrinas de Platón y Aristóteles. En este sentido, afirma que uno y otro filósofo niegan la existencia del vacío, aunque difieran en los razonamientos empleados para demostrarlo.

14. PESADO Y LIGERO

Los conceptos de «pesado» y «ligero» son definidos y entendidos de manera diferente por Platón y por Aristóteles. El primero, atendiendo a la estructura de los elementos, define lo pesado como aquello que resulta difícil de desplazarse de su sede natural, mientras que lo ligero sería lo contrario, esto es, aquello que es fácilmente desplazable. Aristóteles en cambio, estableciendo dos lugares naturales contrarios entre sí, arriba (hacia donde tienden voluntariamente las cosas ligeras) y abajo (a donde se dirigen las cosas pesadas), entiende el primer concepto como aquello que se dirige hacia abajo, mientras que el segundo sería lo que se dirige hacia arriba.

Fox Morcillo reduce esta discrepancia teórica de la que se había hecho eco, a una simple cuestión terminológica y, para ello, hace uso

²⁴ Es sabido que Platón asignaba la figura geométrica de la pirámide al fuego, el octaedro al aire, el icosaedro al agua y el cubo a la tierra. Aristóteles en *De caelo* (3, 306b 3-29) considera que la teoría de Platón supone la existencia del vacío, pues de las figuras propuestas para los elementos únicamente la pirámide y el cubo pueden llenar completamente el lugar que los contiene; crítica que Fox Morcillo no recoge con fidelidad.

de la exposición que de uno y otro concepto realiza Alcínoo. Éste niega la existencia, dado que el cielo es de forma esférica, de algo por encima o por debajo de él y, en consecuencia, lo pesado y lo ligero no pueden definirse en relación a los conceptos de arriba y abajo, sino más bien como algo compuesto de muchas o de pocas partes respectivamente²⁵. La explicación de Alcínoo corrobora la teoría de Platón. Fox Morcillo sin embargo, va aún más allá al afirmar que, sin atender al método empleado por cada uno de estos filósofos para definir las cualidades de los elementos, es decir, el empleo de triángulos por parte de Platón, frente a Aristóteles que no los utiliza, ambos coinciden en la concepción de lo pesado y lo ligero, puesto que Platón define la cualidad de ligero a partir de la sutileza del cuerpo y la cualidad de pesado a partir de la densidad; Aristóteles, por su parte, explica lo ligero como aquello que es poroso, y lo pesado como lo que es denso²⁶.

15. LA FELICIDAD ES LA CONTEMPLACIÓN DEL BIEN SUPREMO

Como conclusión a la parte física del diálogo y para compensar la importancia concedida por Platón a la sección dedicada a los sentidos y por ende, al conocimiento sensorial, Fox Morcillo recuerda, y lo hace citando a Alcínoo (*Didask.* 179.40-42), que Platón ubica la felicidad en las cosas divinas²⁷. De lo cual colige que la felicidad se encuentra en la contemplación del primer Bien o, lo que es lo mismo, en la contemplación de Dios.

En relación a este pasaje podemos señalar que Alcínoo a partir de *Tim.* 28c identifica el Demiurgo con el Bien de la República. Esto sin embargo, no es novedoso ya que había sido efectuado con anterioridad por Aecio (*De plac. phil.* 1, 7.31) y después por Ático (Fr. 12. 1-2

²⁵ Cf. *Didask.* 175. 13-21. En este pasaje, Alcínoo reproduce fielmente la definición de Platón negando el significado de conceptos como «arriba» y «abajo», pasando por alto las críticas de Aristóteles a quien alude mediante la expresión τινὰ ὀνομάζειν.

²⁶ Fox Morcillo alude a *De coel.* 3, 299b 7ss, donde al criticar la teoría platónica de la creación de los cuerpos a partir de superficies, establece, como parte de uno de los argumentos aducidos en contra, la suposición de que lo pesado y lo ligero son, respectivamente, algo denso y poroso.

²⁷ El texto citado por Fox es el siguiente: εἴ τις ἀκριβῶς αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἀναλάβοι, ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἄν τις.

Des Places). Este pasaje, no obstante, es significativo en tanto que indica la postura adoptada por Alcínoo y que supone una interpretación no literal del *Timeo*, al considerar al Demiurgo únicamente como el aspecto creativo del Intelecto supremo lo cual queda confirmado con la identificación del Bien con Dios y el primer Intelecto (Dillon, 1993:166).

16. DEFINICIÓN DE PASIÓN Y SU INFLUJO EN EL HOMBRE

En el entorno teórico que el *Timeo* dedica a la patología del alma humana, Fox Morcillo inicia su interpretación del texto platónico atribuyendo a Platón la siguiente definición de «pasión»: *motum animi sine ratione, boni aut mali alicuius gratia* (col. 457. 29-30). Sin embargo, contra la atribución efectuada por Fox Morcillo, hemos de afirmar que esta definición no es de Platón, sino de Alcínoo, quien en su *Didaskalikós* (185. 26-27) afirma:

ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ' ἀγαθῷ.

Esta concepción de πάθος justifica para Fox Morcillo las afecciones que según Platón afectan al alma, a saber, ἄνοια, μανία y ἀμαθία²⁸. Junto a estas afecciones, el hombre puede ser perturbado por las pasiones. Esta perturbación puede no convertirse en patología, sino simplemente incidir en el comportamiento humano. La explicación para esta interpretación de la teoría de Platón es tomada por Fox Morcillo de Alcínoo, quien considera que Platón realiza una clara distinción entre pasiones salvajes y moderadas. En efecto, Alcínoo (*Didask.* 186.14ss) afirma lo siguiente:

Τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἄγρια, τὰ δὲ ἡμερα· καὶ ἡμερα μὲν ὅσα κατὰ φύσιν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ ἀναγκαῖά τε καὶ οἰκεῖα [...]. Ἄλλ' ἄγρια δ' ἐστὶ πάθη ἅπερ παρὰ φύσιν ἐστίν, ἐκ διαστροφῆς συστάντα καὶ ἐθῶν μοχθηρῶν·

²⁸ Platón, a diferencia de Fox Morcillo, entiende μανία y ἀμαθία como dos formas de ἄνοια y no como tres afecciones distintas. Véase STALLEY (1996: 357-370).

Las pasiones salvajes²⁹ actúan, por tanto, en contra de la naturaleza humana³⁰, ya que son propias de hombres enfurecidos; su incidencia en el hombre origina una gran perturbación y conmoción. Las moderadas, dada la imposibilidad del hombre para vivir sin pasiones, son atribuidas al hombre de acuerdo con la naturaleza, aunque es necesario que se haga un uso moderado de ellas, puesto que la ausencia de medida las convierte también en salvajes. Esta es la interpretación que extrae Fox Morcillo del pasaje de Alcínoo. Es, precisamente, en la naturaleza de las pasiones donde Fox Morcillo encuentra el origen de las divergencias entre los filósofos platónicos y los aristotélicos por un lado, frente a los estoicos por otro. Los dos primeros conciben las pasiones como algo conforme a la naturaleza, a diferencia de los estoicos para quienes las pasiones son el resultado de la opinión.

Fox Morcillo pues, hace uso de la teoría de Alcínoo sobre esta cuestión a fin de establecer una distinción clara entre dos posturas opuestas sobre ética: la primera, la de los peripatéticos y Platón, que en este tema comparten la misma opinión; la segunda, la de los estoicos.

En lo que respecta a la teoría de Alcínoo conviene realizar unas aclaraciones necesarias para comprender la actitud y la conclusión que extrae Fox Morcillo. La definición de *πάθος* ofrecida en el *Didaskalikós* es considerada estoica o de influjo estoico (cf. SVF I. 205 y III. 378), ya que según Zenón, la pasión consiste en un movimiento irracional y no natural del alma. Sin embargo, como señala Dillon (1993: 193), la fuente de esta definición pudo ser el peripatético Andrónico de Rodas quien, según Aspasio³¹ (*EN*, 44. 21-22), define este concepto como un movimiento irracional del alma ocasionado por la aprehensión de algún mal o bien. Alcínoo, pues, acepta la definición de Andrónico, pero omite en

²⁹ Alcínoo en el pasaje utilizado por Fox para su interpretación de esta teoría de Platón, entre las pasiones salvajes enumera la risa (*γέλως*), la alegría por el mal ajeno (*ἐπιχαρῆ-κακία*) y la misantropía. Por el contrario, considera pasiones moderadas el placer (*ἡδονή*), el dolor (*λύπη*), la piedad (*ἔλεος*), la cólera (*θυμός*) y la vergüenza (*αἰσχύνη*).

³⁰ Para el contraste *κατὰ φύσιν-παρὰ φύσιν* cf. SVF, III. 155 y Apuleyo, *De Plat. dogm.* 2, 242-243. Las diferentes posiciones defendidas acerca de esta cuestión por estoicos y peripatéticos han sido estudiadas por GIUSTA (1967: 294-315).

³¹ La posible autoría de Andrónico de Rodas de la definición de *πάθος* y su transmisión por Aspasio llevan a GÖRANSSON (1995: 120) en su estudio de las fuentes utilizadas por Alcínoo a establecer precisamente a este último autor como un *terminus post quem* para la datación de las fuentes empleadas por Alcínoo.

ella la aserción de origen estoico de que la pasión o emoción es contraria a la naturaleza. En este punto se centra precisamente, una de los argumentos esgrimidos en la crítica que los peripatéticos realizaban a la teoría estoica sobre la naturaleza de la pasión.

La división de las pasiones entre salvajes y moderadas, se centra en uno de los principales temas de polémica entre peripatéticos y estoicos, esto es, la ética de la *μετριοπάθεια* defendida por los primeros, frente a la *ἀπάθεια* defendida por los segundos. La distinción expuesta por Alcínoo, que toma como punto de partida el texto platónico de *República* (9, 598a-b), se efectúa no tanto entre pasiones salvajes y moderadas, sino, como se deduce de su explicación posterior, entre pasiones que admiten una forma moderada (pasiones naturales) y las que no admiten ningún tipo de medida (pasiones no naturales)³² y esto constituye la innovación de Alcínoo (Dillon 1993:196).

El *Didaskalikós* constituye un compendio de la filosofía de Platón incluido dentro de una amplia tradición, para nosotros perdida en su mayoría, que Whittaker (1987: 109) denomina «Middle Platonic scholasticism». Una de las características principales del método expositivo empleado en esta tradición de carácter escolar es la idea de que la obra de Platón contiene una serie bastante numerosa de *δόγματα* que pueden extraerse de sus contextos e introducirse dentro de una exposición sistematizada. La interpretación de Platón en el platonismo medio se caracteriza pues, por la explicación de estos *δόγματα* tras realizar el proceso previo de su identificación, para, en un segundo momento, ordenarlos dentro de una exposición teórica sistematizada de las doctrinas de Platón. Otra característica de esta tradición medio platónica es el intento de interpretar la filosofía de Platón tomando como referente a Aristóteles e intentando, en la medida de lo posible, realizar una síntesis de las doctrinas de ambos³³.

En cuanto al empleo que Fox Morcillo en su *In Timaeum Platonis Commentarium* realiza del tratado de Alcínoo podemos afirmar, en pri-

³² Aristóteles en *EN*, 2, 1107a 8ss informa de unas pasiones que no admiten término medio, como la envidia, porque en ellas existe una idea de maldad.

³³ Estos intentos de síntesis de Platón y Aristóteles dentro del platonismo medio no quedan reducidos al nivel doctrinal únicamente, sino que como demuestra SCHRENK (1993:342-359) en el caso del *Didaskalikós*, también se incorpora la metodología científica de Aristóteles a la tradición platónica.

mer lugar, que leyó esta obra en el original griego (en numerosas ocasiones reproduce pasajes de esta obra en su lengua original) probablemente la edición de 1533; en segundo lugar, Fox Morcillo, alude a Alcínoo al que considera no un mero compilador, sino un intérprete de la filosofía platónica, llevado de la intención de aclarar el pensamiento de Platón haciendo uso de las definiciones precisas y concretas, de los *δόγματα* en definitiva, que se recogen en el *Didaskalikós*. En este sentido hemos de resaltar que pasa por alto, consciente o inconscientemente, las influencias aristotélicas (peripatéticas) o estoicas que tienen estas definiciones; y por último, hemos de señalar que la síntesis de Platón y Aristóteles que se intentó realizar en el ámbito del platonismo medio continuó su desarrollo en el Renacimiento⁵¹ y aquí se encuentra otro motivo que lleva a Fox Morcillo a utilizar a Alcínoo como fuente para su interpretación de las doctrinas de Platón: Alcínoo y su *Didaskalikós*, con su interpretación de Platón a la luz de Aristóteles, se adaptan perfectamente a la intención que determina, en última instancia, la interpretación del *Timeo* por parte de Fox Morcillo que no es otra que la concordia de Platón con Aristóteles.

⁵¹ La actividad conciliadora del pensamiento de Platón y el de Aristóteles, se encuentra muy relacionada como ha defendido PURNELL JR. (1986: 398-400) con la creencia, existente en el Renacimiento y defendida por Ficino, de una continua tradición de sabiduría antigua denominada *prisca theologia*. Esta idea ya estaba presente en algunos autores clásicos tanto paganos, como cristianos y fue expuesta con posterioridad por Plethón. Esta tradición estaría encabezada, según Ficino, por Hermes Trismegisto al que siguen, por orden cronológico, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Filolao y por último, Platón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALTES, M. (1976): *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden .
- BAUDRY, J. (1931): *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris.
- BAÜMCKER, C. (1890): *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster.
- BEAUJEU, J. (1973): *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris.
- BRAGUE, R. (1982): «Pour en finir avec le temps, image mobile de l'éternité (Platon, *Timée* 37d)» en R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, pp. 11-71.
- BRAVO, A. (1992): «*In circuitu impij ambulat*. El tiempo en la Historia, la Religión y la Herejía» en F. J. LOMAS y F. DEVIS (eds): *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*, Cádiz, pp. 13-55.
- DILLON, J. (1984): «Speusippus in Iamblichus», *Phronesis* 29, pp. 325-32.
- DILLON, J. (1977): *The Middle Platonists*, Londres.
- DILLON, J. (1989): «Tampering with the *Timaeus*», *AJP* 110, pp. 66-70.
- DÖRRIE, H. (1960): «Die Frage nach dem Transzendentem im Mittelplatonismus» en *Les Sources de Plotin*, Entret. Fond. Hardt 5, Vandoeuvres, Ginebra, pp. 191-241.
- DÜRING, I. (1966): *Aristoteles*, Heidelberg.
- EGGERS LAN, C. (1984): *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Méjico.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1971): «L'Ame et la Musique d'après Aristide Quintilien» en A. J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris, pp. 463-486.
- FINE, K. (1992): «Aristotle on matter», *Mind* CI, pp. 35-57.
- FREUDENTHAL, J. (1879): «Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos», *Hellenistische Studien* III, Berlín.
- GIUSTA, M. (1960-61): «'Αλβίνου Ἐπιτομή οὐ Ἀλκινόου Διδασκαλικός», *Atti della Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 95, pp. 167-194.
- GIUSTA, M. (1967): *I dossografi di etica II*, Turín.
- GOLDSCHMIDT, V. (1979): *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- GÖRANSSON, T. (1995): *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Västermik, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- HAPP, H. (1971): *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín, Nueva York.

- HIJMANS, B. L. (1992): «Apuleius, Philosophus Platonicus», *ANRW*, 36.1, Nueva York, Berlín pp. 395-475.
- KINGSLEY, P. (1995): *Ancient philosophy, mystery, and magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.
- MERLAN, P. (1967): «The Later Academy and Platonism» en ARMSTRONG, A. H.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 53-83.
- MORESCHINI, C. (1978): «Il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo*» en MORESCHINI, C.: *Apuleio e il Platonismo*, Florencia, pp. 51-132.
- PURNELL, F. jr. (1986): «The theme of Philosophic Concord and the Source of Ficino's Platonism» en G. GARFAGNINI (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno de Platone II*, Florencia, pp. 397-415.
- SCHRENK, L. P. (1993): «The Middle Platonic Reception of Aristotelian Science», *RbM* 136, 3-4, pp. 342-359.
- SHARPLES, R. W. (1990): «The Criterion of Thruth in Philo Judaeus, Alcinous and Alexander of Aphrodisias» en HUBY, P. y NEAL, G. (eds), *The Criterion of Truth*, Londres, pp. 231-256.
- SORABJI, R. (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres.
- SPOERRI, W. (1957): «Encore Platon et l'Orient», *Revue de philologie* 31, pp. 209-233.
- STALLEY, R. F. (1996): «Punishment and the Physiology of the *Timaeus*», *CQ* 46 (nueva serie) 2, pp. 357-370.
- WHITTAKER, J. (1974): «Parisinus gr. 1962 and the writing of Albinus», *Phoenix* 28, pp. 320-354.
- WHITTAKER, J. (1987): «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW* 36.1, pp. 81-123.
- WHITTAKER, J. (1990): *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, París.
- WINDEN, J. C. M. VAN (1965): *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources*, *Philosophia Antiqua* 9, Leiden.

