

Cosmópolis

mobilidades culturais às origens do pensamento antigo

**Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho
e Delfim Leão
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

COSMOPOLITISMO ENTRE PAGANOS Y CRISTIANOS: LA ESCUELA NEOPLATÓNICA DE ALEJANDRÍA

[Cosmopolitanism among Pagans and Christians: the Neoplatonic school of Alexandria]

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO (jm.zamora@uam.es)
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En Alejandría, lugar de concentración de saberes, donde vive una comunidad cristiana numerosa que preserva la herencia judía, Hermias introduce el neoplatonismo procedente de la escuela ateniense durante la primera mitad del s. V d.C. Trataremos de discernir, en este trabajo, si el neoplatonismo alejandrino refleja una influencia cristiana, o si por el contrario se enfrenta a ella, y si regresa a cuestiones planteadas por el platonismo pre-plotiniano, es decir, si existen diferencias doctrinales fundamentales entre Alejandría y Atenas. El filósofo no es un ciudadano de lo visible, sino del cosmos inteligible. Desde una perspectiva utópica, Alejandría no está en Egipto, sino “cerca de Egipto”, lo que forja el espejismo de una ciudad cosmopolita y multicultural donde se encuentran en armonía las expresiones de las comunidades cristianas y paganas. Esta marginalidad en el imperio permite que la escuela alejandrina sobreviva al 529, fecha del edicto de Justiniano que prohíbe la enseñanza de la filosofía pagana en Atenas, y que se retomen en ella temas opuestos al cristianismo como la eternidad del mundo o la transmigración del alma.

PALABRAS-CLAVE: Alejandría; Hermias; Neoplatonismo; Cristianismo.

ABSTRACT: In Alexandria, a place of concentration of knowledge, where a large Christian community lived, preserving the Jewish heritage, Hermias introduced the Neoplatonism derived from the Athenian school, during the first half of the fifth century A.D. In this work, we will analyse whether the Alexandrian Neoplatonism reflects Christian influence or if instead it opposes it, and if it returns to issues raised by pre-Plotinian Platonism, i.e., if there are fundamental doctrinal differences between Alexandria and Athens. The philosopher is not a citizen of the visible, but of the intelligible cosmos. From a utopian perspective, Alexandria is not in Egypt, but “near Egypt”, thus forging the mirage of a cosmopolitan and multicultural city where the expressions of Christian and pagan communities are found in harmony. This marginality in the Empire allows the Alexandrian school to survive the year 529, the date when Justinian’s edict prohibits the teaching of pagan philosophy in Athens, and to approach topics opposed to Christianity, such as the eternity of the world or the transmigration of souls.

KEYWORDS: Alexandria; Hermias; Neoplatonism; Christianity

Alejandría fue fundada para convertirse en capital de un imperio. Entre sus muros abiertos la *pólis* se desvanece, y Grecia abandona su marco geopolítico

en el que el ciudadano encontraba su orden y medida, para expandirse como germen de un cosmopolitismo que propone un nuevo orden del mundo y de la cultura. En su seno, donde se alojan comunidades egipcia, judía y griega, se cultivan de manera enciclopédica todos los saberes del mundo. Este pluralismo cultural y religioso, que acompaña a un triunfo económico, permite al “ciudadano del mundo” alejandrino sentirse fascinado por el conocimiento, la ciencia y la tecnología.

En el transcurso de sus conquistas, Alejandro funda numerosas ciudades que portan el nombre de Alejandría. De las veinticinco, solo ha perdurado en el tiempo la Alejandría de Egipto, cuya construcción se inicia en 331 a.C., calificada de “ciudad griega”, pero concebida desde la Antigüedad, aunque muy diferenciada de Egipto, como “cerca de Egipto” o incluso “al lado de Egipto”¹. Por una parte, se construye conforme a los principios de Aristóteles, con un gran puerto que permite un fácil acceso al mar y la posesión de una eminente flota, lo que garantiza un posición hegemónica en el ámbito militar y comercial. Por otra, quizás por influencia del urbanismo de Pela, la capital de Macedonia, sigue un planeamiento urbano en retícula, apoyado en calles anchas que se cruzan en ángulos rectos, según las reglas establecidas por Hipódamo de Mileto, quien planeó el trazado urbanístico del Pireo en la época de Pericles.

Pero, ¿qué sucede a esta ciudad a fines de la Antigüedad, entre los siglos V y VI d.C.? En Alejandría, lugar de concentración de saberes, donde vive una comunidad cristiana numerosa que preserva la herencia judía, Hermias introduce el neoplatonismo procedente de la escuela ateniense durante la primera mitad del s. V d.C.

1. EL CONTEXTO ESCOLAR DEL COSMOPOLITISMO ALEJANDRINO

Entre los siglos IV y VI d.C las “escuelas” neoplatónicas, que se extienden a lo largo del Mediterráneo oriental, forman un triángulo que une Atenas, Alejandría y las zonas de Siria y de la Mesopotamia superior. Los programas de ordenación docente que se imparten en estas “escuelas” siguen una estructura claramente articulada en la transmisión de la tradición platónica, donde se marca el último esfuerzo del paganismo por tratar de contener al proceso de cristianización del imperio. Esta reacción de la filosofía platónica pagana trata de conectar con la *paideía* de la Grecia clásica, de la que se siente heredera, pero, al mismo tiempo, es consciente del enorme contraste que marca esta nueva época imperial.

En el siglo II d.C. Marco Aurelio establece en Atenas cuatro “cátedras” para la enseñanza de las filosofías platónica, aristotélica, estoica y epicúrea.

¹ Sobre Alejandría *ad Aegyptum*, pueden consultarse los recientes estudios publicados por Watts 2006; Sousa, Fialho, Haggag, Rodrigues 2013; y Méla, Möri, 2014.

Pero en el siglo III, se asiste a una profunda transformación del clima intelectual, religioso y cultural. El neoplatonismo, inaugurado por Plotino, que nace en la ciudad egipcia de Licópolis, viene marcado por su encuentro con Amonio Saccas, descrito por su biógrafo Porfirio como una auténtica conversión filosófica².

Entre los siglos III y VI la geografía de las escuelas neoplatónicas es la siguiente: Plotino ejerce su magisterio en Roma; Porfirio, del que no estamos seguros que enseñara de manera independiente, quizás solo fuera un asistente de Plotino, redacta en Sicilia comentarios al *Organon* de Aristóteles; Jámblico, por su parte, se instala en la ciudad siria de Apamea, donde había vivido Numenio durante la segunda mitad del siglo II. Entre los siglos V y VI dos ciudades destacan: Alejandría y Atenas, de las que provienen los principales comentarios a las obras de Platón y de Aristóteles, desde una perspectiva que trata de “armozonar” ambas filosofías, integrándolas en un orden de lectura. Plutarco de Atenas (350-432), discípulo de Jámblico, restablece la tradición platónica en Atenas, residencia oficial de los “sucesores” (διάδοχοι) de Platón, hasta el cierre de la escuela por Justiniano en 529. Durante este período, la ciudad alberga el último foco de resistencia del paganismo.

En la otra orilla del Mediterráneo, “cerca de Egipto” o “al lado de Egipto”, la “escuela” neoplatónica de Alejandría sobrevive al 529 gracias a la política del cristiano Juan Filópono. Esta institución acoge a reconocidos comentaristas como Amonio (hijo de Hermias), Simplicio, Olimpiodoro, David, Elías. Entre ambos centros se establece un intenso y fluido intercambio de estudiantes, docentes e investigadores. Con frecuencia, los miembros que integran las escuelas neoplatónicas, en la mayor parte de los casos procedentes de las clases altas de la sociedad alejandrina y ateniense, se entretajan por lazos matrimoniales, formando clanes académicos que refuerzan sus vínculos institucionales. Damascio, por ejemplo, comienza su actividad docente como profesor de retórica en Alejandría, y posteriormente se traslada a Atenas, donde primero es profesor de filosofía y luego llega a ser diádoco de Platón. Por su parte, Simplicio también pasa de un centro a otro, antes de acompañar a su maestro, junto con otros profesores e investigadores, a la corte del rey persa Cosroes, tras el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas.

Como demuestran los estudios de I. Hadot³, que posteriormente veremos, no hay una diferencia de fondo fundamental entre las escuelas de Atenas y Alejandría, sino más bien una unidad de base doctrinal compartida, fundamentada en los siguientes puntos: autoridad de los diálogos de Platón, interpretados *more theologico*, y del canon de lectura de los textos de los fundadores.

² Cf. Porph. *Plot.* 3. 9-15 Henry-Schwyzzer.

³ Cf. I. Hadot 1978: 68-76.

La filosofía de fines de la Antigüedad presenta una dimensión fundamentalmente exegética y escolar. Por tanto, la filosofía es indisoluble de la existencia de una escuela, cuyos estatutos jurídicos son diferentes según su origen. En Alejandría, probablemente la escuela neoplatónica poseyera un estatuto municipal, mientras que en Atenas la escuela es probable que tuviera un estatuto privado que se mantenía por sus propios medios, es decir, de las rentas que proporcionaban sus considerables bienes⁴, provenientes, según Damascio⁵, de donaciones particulares. Así pues, se trata de escuelas organizadas, desde un punto de vista jurídico y económico, que constituyen lugares de vida en común (συνουσία) donde se marca una señal de identidad, propia y característica. La práctica de una vida en común resulta, por tanto, fundamental, y a ella y por ella se estructuran y ordenan las prácticas del discurso filosófico. En este contexto escolar se enmarca la exégesis de los textos de los fundadores, que se instituye como el acto filosófico fundamental. Desde la escuela de Plotino en Roma, conocemos por su discípulo y biógrafo Porfirio⁶, cómo se imparte una lección en un centro neoplatónico: tras la lectura en voz alta de un texto, tiene lugar la explicación y los comentarios, y, posteriormente, la intervención del profesor.

2. EL NEOPLATONISMO EN LAS ESCUELAS DE ATENAS Y ALEJANDRÍA

En su edición crítica del comentario de Simplicio al *Manual* de Epicteto, I. Hadot⁷ cuestiona la célebre tesis de K. Praechter⁸, según la cual la escuela neoplatónica de Alejandría y la escuela neoplatónica de Atenas se habrían diferenciado por la defensa de distintas propuestas doctrinales.

¿Qué entendemos por las expresiones “escuela de Atenas” y “escuela de Alejandría”? La escuela neoplatónica de Atenas, en tanto institución de enseñanza permanente de filosofía neoplatónica, nos es conocida gracias a Plutarco de Atenas, la *Vida de Proclo* de Marino y la *Vida de Isidoro* de Damascio, es decir, gracias a las biografías de dos “sucesores” (διάδοχοι) de la escuela neoplatónica de Atenas redactadas, respectivamente, por Marino de Neápolis, discípulo y sucesor de Proclo en la dirección de la escuela⁹, y Damascio, discípulo de Isidoro,

⁴ Sobre estas rentas de sus bienes (τὰ διαδοχικά), véase Glucker 1978: 248-255 y 322-329.

⁵ Dam. *Isid.* fr. 212. 1-4 Zintzen.

⁶ Cf. Porph. *Plot.* 3. 34; 3. 36; 3. 46-47; 18. 19; 4. 11; 5. 60 Henry-Schwyzler. Plotino imparte su enseñanza a título individual, como muchos otros profesores que durante el período imperial abrieron escuelas en casas privadas. De ahí que su escuela no pueda clasificarse ni entre las instituciones escolares oficiales ni entre las instituciones privadas. Sobre este punto, véase Goulet-Cazé 1982: 231-257.

⁷ Cf. I. Hadot 2001: XLV-LI; 1978: 67-143.

⁸ Cf. Praechter 1927.

⁹ Cf. Dam. *Isid.* 6. 8 Zintzen. Cf. Álvarez Hoz, García Ruiz 1999: 7-9. Véase, sobre Marino de Neápolis en la *Suda*, Edwards 2000: 56-57.

quien también dirigirá la escuela después de Marino¹⁰.

La escuela neoplatónica de Atenas¹¹ constituye una institución privada, dedicada de manera permanente a la enseñanza de la filosofía, en la que se da una sucesión ininterrumpida de *diádocos*: Plutarco de Atenas, Siriano, Proclo, Marino, Isidoro, Zenódoto de Atenas. En cambio, el término “escuela”, aplicado a la tradición neoplatónica de Alejandría, no posee el mismo sentido¹². De hecho, conocemos muy poco sobre cuál era el estatus de los profesores neoplatónicos que enseñan en Alejandría. Westerink¹³ propone que reciben salarios de sus discípulos, financiándose de modo privado, pero sin aportar pruebas para demostrarlo. Tampoco sabemos si imparten su docencia en la misma institución pública o privada, o si cada uno imparte su enseñanza en una escuela propia, como sucede en el caso de los rétores alejandrinos. Hipatia, por ejemplo, enseña en Alejandría filosofía y ciencia durante el mismo período en que Plutarco lo hace en Atenas. Por tanto, el uso del término “escuela”, aplicado a la denominada “escuela neoplatónica de Alejandría”¹⁴, nos lleva a considerarlo *sensu lato*, es decir, como una comunidad de vida y de doctrina que, en contraste con la “escuela neoplatónica de Atenas”, no constituye una institución permanente. Todos los profesores que integran el cuerpo docente alejandrino, con la excepción de Hipatia, se han formado en filosofía siguiendo los cursos impartidos en la escuela neoplatónica de Atenas: Hierocles es discípulo de Plutarco de Atenas, Hermias sigue los cursos de Siriano, y Amonio y Heliodoro, el hijo de Hermias, estudian con Proclo. De Olimpiodoro, discípulo de Amonio y buen conocedor de Damascio, no tenemos certeza de su estancia en Atenas. Por tanto, los vínculos entre las escuelas de ambas ciudades se mantienen firmes hasta el edicto de Justiniano.

Praechter¹⁵ se apoya fundamentalmente en la obra de Hierocles¹⁶, primera mitad del siglo V, y en el comentario al *Manual* de Epicteto, primera mitad del siglo VI, redactado, según él, en Alejandría, siendo aún discípulo de Amonio

¹⁰ Cf. Dam. *Isid.* 292. 3-5 Zintzen.

¹¹ Sobre la escuela neoplatónica de Atenas, véase Brisson 2008.

¹² Cf. Marrou 1963: 132-133; I. Hadot 1978: 10-12. En los estudios patrísticos el término “escuela de Alejandría” encierra dos sentidos: por una parte, designa un tipo de enseñanza organizada, que requiere la existencia de una escuela, un lugar donde se enseña (*διδασκαλεῖον*); y, por otra, una tradición teológica definida que queda establecida a partir de las obras redactadas por doctores alejandrinos y por sus intervenciones presentadas en los grandes debates doctrinales de los siglos IV y V, en los cuales se puede descubrir una misma atmósfera latente entre pensadores muy alejados en el tiempo y el espacio. Eusebio de Cesarea relata los comienzos de la “escuela” cristiana de Alejandría a partir de los datos procedentes de una época posterior, y de las alusiones, sujetas a una interpretación controvertida, de Clemente de Alejandría. Cf. Le Boulluc 2012: 12-26.

¹³ Cf. Westerink 1962: XIV; 1976: 24.

¹⁴ Sobre la escuela neoplatónica de Alejandría, puede verse Westerink, Trouillard, *Segonds* 1990: X-XLII.

¹⁵ Praechter 1927.

¹⁶ Cf. Aujoulat 1986.

y sin que haya entrado en contacto con Damascio en Atenas, para mostrar una tendencia doctrinal que difiere entre las escuelas neoplatónicas alejandrina y ateniense. Según el estudioso alemán, el neoplatonismo alejandrino ha recibido una influencia tan marcada de los escritos cristianos que ha logrado modificar el sistema teológico. Para establecer la hipótesis de que la teoría de los principios que sostiene la escuela de Alejandría es más simple y elemental que la arquitectura jerárquica de la escuela de Atenas, traza una comparación entre el comentario de Simplicio al *Manual* de Epicteto y el comentario a los *Versos de oro* de Hierocles. La teoría de la escuela alejandrina estaría más próxima de la tradición platónica pre-plotiniana, ya que descarta la interpretación del Uno como principio, más allá de la ontología clásica griega, y defiende una identificación entre el primer principio y el demiurgo, productor y director del universo. Sin embargo, Praechter se topa con la dificultad de hallar la fuente que demuestre que Hierocles y Simplicio han recibido la influencia de un platonismo medio. Estudiosos posteriores prescinden de esta advertencia, y no dudan en conectar ambas corrientes, produciéndose un salto hermenéutico retroactivo desde el neoplatonismo alejandrino a posiciones doctrinales anteriores a Plotino. En esta línea, por una parte, Koch¹⁷ señala una influencia directa de Orígenes el cristiano sobre Hierocles, mientras que, por otra, Theiler¹⁸ trata de reconstruir las teorías del ágrafo maestro de Plotino, Amonio Saccas, comparando Orígenes el cristiano con Hierocles. Ahora bien, estas dos interpretaciones no salvan el escollo de la propia filiación doctrinal: Hierocles, según sus propias afirmaciones, se considera discípulo directo de Plutarco de Atenas. Para franquear este escollo, prescindiendo del testimonio del propio Hierocles, Rist¹⁹ no estima que se trate de un discípulo directo de Plutarco. Por su parte, Évrard²⁰ señala que Plutarco, aunque sea discípulo de Jámblico, sigue una orientación próxima al neoplatonismo pre-jambliqueo. Ante esta discusión, I. Hadot, teniendo en cuenta la advertencia de Praechter, analiza rigurosamente si se observa una diferencia doctrinal entre las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría, y dictamina que hay una unidad en el fondo doctrinal entre las dos escuelas. La autoridad de los diálogos de Platón y del canon de lectura establecido por Jámblico es válido en las escuelas de las dos ciudades. No hay, por tanto, diferencias en el contenido doctrinal de la enseñanza impartida en ambas.

La vinculación entre las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría se hace explícita cuando se investigan los hechos que acontecen en el debate sobre la sucesión de Proclo, diádoco de Platón. Entre los numerosos discípulos

¹⁷ Cf. Koch 1932: 292-299.

¹⁸ Cf. Theiler 1966: 1-45.

¹⁹ Cf. Rist 1965: 219-220.

²⁰ Cf. Évrard 1960: 391-406.

que forman el círculo ateniense de Proclo, Marino, originario de Neápolis en Palestina²¹, es uno de los más antiguos y leales a la impronta del maestro. Sin embargo, aunque gran trabajador, parece no estar dotado del genio interpretativo requerido para la dirección de la escuela, probablemente por mantenerse fiel al monoteísmo, lo que transforma la exégesis de dos de los diálogos considerados como “teológicos” por la tradición neoplatónica, el *Filebo* y el *Parménides*²². El palestino no sitúa debajo del Uno una jerarquía de dioses, sino unos conjuntos de formas inteligibles que identifica con números. Debido a que Marino aplica una interpretación heterodoxa de un tema clave del pensamiento de Platón, unido a su frágil estado de salud, Proclo considera otros posibles candidatos para sucederle. Todos ellos provienen de Alejandría. Asclepiódoto²³, a quien Simplicio²⁴ describe como el mejor discípulo de Proclo, formado en filosofía, pero también en medicina, música, magia y alquimia, abandona la escuela de Atenas²⁵ y se instala en Afrodisia, ciudad donde se instaura un centro de estudios relevante para los neoplatónicos de finales del siglo V. Proclo le escribe proponiéndole convertirse en su sucesor, pero Asclepiódoto renuncia a este honor, y propone al *diádoco* dos candidatos también alejandrinos: su propio yerno, su homónimo Asclepiódoto de Afrodisia²⁶, y un filósofo más joven, Isidoro²⁷. Proclo convoca a los dos candidatos, y muestra su predilección por Isidoro. Sin embargo, este último acepta ir en segundo lugar tras Marino. Cuando Proclo muere, el 13 de abril de 485, Marino se convierte en *diádoco* de la escuela neoplatónica de Atenas²⁸.

Al comienzo de la década de 480, los paganos de Alejandría son víctimas indirectas de las luchas que afligen la cristiandad. La situación se agrava en 483 con el estallido de una revuelta del pagano Illo²⁹, quien apoya en Alejandría al calcedoniense Juan Talaya ante el reconocimiento episcopal de Pedro Mongo por Acacio de Constantinopla contra el emperador Zenón³⁰. Los seguidores de Horapolo emprenden la huida, y solo Amonio puede continuar con su vida, sin tener que esconderse, lo que provoca que Damascio lo acusara de traición.

²¹ Cf. Dam. *Isid.* fr. 141 Zintzen.

²² Cf. Dam. *Isid.* fr. 90+245; y fr. 244 Zintzen.

²³ Sobre Asclepiódoto de Alejandría, véase Goulet 1994a.

²⁴ Simp. *in Ph.* 795. 13 Diels.

²⁵ Asclepiódoto sigue los cursos de Proclo en Atenas (*Epit. Phot.* 139), quien le dedica su *Comentario al Parménides* (1. 618. 16 Steel).

²⁶ Sobre Asclepiódoto de Afrodisia, véase Goulet 1994b.

²⁷ Sobre este personaje, véase Goulet 2000.

²⁸ Cf. Dam. *Isid.* fr. 226 Zintzen.

²⁹ Cf. Fowden 1982: 33-59; Cox 1983; Bowersock 1996. Sobre la relación entre Egipto y el renacimiento pagano en la rebelión de Illo, ver Haas 1997: 310-311.

³⁰ Sobre cómo este conflicto afecta a la escuela neoplatónica alejandrina, véase Fernández 1987: 205-206.

3. LA “CADENA DORADA”: HERMIAS, AMONIO Y DAMASCIO

Como señala Damascio en la *Vida de Isidoro*, la “cadena de oro” platónica se conservaba a los pies del templo de Atena, situada en la Acrópolis. Los diálogos de Platón se consideran una especie de libros sagrados, portadores de un valor religioso y no solo intelectual.

En su *Comentario al Fedro*³¹, Hermias afirma que en Atenas había sido condiscípulo de Proclo y alumno de Siriano³². Hermias es hermano de Gregorio de Alejandría³³ y se casa con Edesia, una pariente de Siriano que había conocido en Atenas, y es padre de Helidoro y Amonio, quienes son los maestros de Damascio³⁴. Tras la muerte de Hermias, su esposa se preocupa por la formación filosófica de sus dos hijos, administrando la pensión alimenticia asignada por su padre³⁵, y posteriormente los acompaña a Atenas para que sigan los cursos de Proclo³⁶. Asimismo, Hermias es amigo de Egipto, hermano de Teodota, madre de Isidoro³⁷. Cuando este amigo se hallaba con un pie en el estribo, a punto de morir, le asegura bajo juramento que el alma es inmortal e indestructible³⁸.

Amonio regresa a Alejandría para consagrarse a la enseñanza de la filosofía y de cuestiones geométricas y astronómicas³⁹, quizás ocupando una cátedra financiada por el propio municipio⁴⁰. Sus cursos de filosofía se han centrado en el comentario de las obras de Aristóteles y de Platón. Sin embargo, solo conservamos su edición del *Sobre la interpretación*, ya que de la publicación del resto de sus cursos, ejemplos de comentarios compuestos ἀπὸ φωνῆς⁴¹, se encargan sus discípulos más directos, Juan Filópono y Asclepio. Se trata de apuntes de los cursos publicados, bien con el nombre del propio Amonio: *Isagogé, Categorías, Primeros Analíticos*; o bien con el nombre de Juan Filópono: *Categorías, Primeros y Segundos Analíticos, Física, Sobre la generación, Meteorológicos, Sobre el alma, Sobre la generación de los animales*; o con el de Asclepio: *Metafísica*.

³¹ El *Comentario al Fedro* se trata de la única obra conservada de Hermias y el único sobre este diálogo que se ha preservado, pues se han perdido los comentarios de Jámblico, de Siriano y de Proclo. Se basa en las notas de los cursos impartidos por su maestro Siriano. El comentador cita a Plotino, Porfirio, Jámblico, Harpocración y Posidonio. Desde un punto de vista metodológico, este comentario recibe una profunda influencia de la exégesis jambliquea. Sobre este punto, véase Westerink 1990: 325.

³² Herm. in *Phdr.* 107 Couvreur. Cf. Dam. *Isid.* fr. 120 y *Epit. Phot.* 74.

³³ Dam. *Isid.* fr. 123 y *Epit. Phot.* 75.

³⁴ Dam. *Isid.* fr. 119 Zintzen.

³⁵ Dam. *Isid.* fr. *124 Zintzen.

³⁶ Dam. *Isid.* fr. *127 Zintzen.

³⁷ Dam. *Isid.* fr. 119 Zintzen.

³⁸ Dam. *Isid.* fr. 120 Zintzen. Sobre este tema, Bett 1986: 1-2.

³⁹ *CAG*, II, 81.

⁴⁰ Zach.Mit (Scholasticus), *Vita Severi*, 16 y 22 Kugener. Cf. Blázquez 1998: 415-436.

⁴¹ Cf. Richard 1950. Las obras de Amonio que conservamos están publicadas en el *CAG*, IV 3-6, VI 2, XIII-XVII.

Asimismo, Amonio redacta un tratado sobre un pasaje del *Fedón* (65 d 5-6)⁴², donde defiende a Platón contra la acusación de escepticismo, y otro dedicado a la idea de Dios en Aristóteles⁴³. Por tanto, se han preservado gran número de sus comentarios consagrados a Aristóteles, a quien parece preferir sobre Platón⁴⁴, si bien con seguridad explica la obras de ambos autores. Si se han conservado solo los comentarios sobre Aristóteles, y extraviado los dedicados a Platón, quizás pueda deberse a una preferencia en la escuela neoplatónica de Alejandría por las exégesis del estagirita, como veremos en el caso de Olimpiodoro.

Damascio nace en Damasco (Siria)⁴⁵, entre los años 460 y 462. Muy joven se instala en Alejandría, donde se dedica al estudio de la retórica, bajo la dirección de Teón⁴⁶, a la interpretación de Platón y Ptolomeo, con Amonio, y a la dialéctica, con Isidoro. Durante sus años de formación, la escuela de Alejandría atraviesa los momentos más sombríos. El patriarca monofisita de Alejandría emprende una serie de medidas contra profesores y alumnos paganos. Durante una operación policial, Juliano, hermano menor de Damascio, es azotado, según la costumbre egipcia, y pasa la prueba sin lamentarse, dando muestra de una entereza admirable⁴⁷. Damascio pertenece a una familia pagana acomodada, ya que tanto él como su hermano estudiaron en la escuela neoplatónica de Alejandría. En esta ciudad asiste a la escuela de Horapolo, donde sigue los cursos sobre retórica que imparte Teón. Horapolo es un sacerdote pagano, experto – al igual que su padre Asclepiades – en religión egipcia, responsable de la reconversión de gran número de sus estudiantes desde el cristianismo al helenismo. Pero Damascio alterna los cursos de retórica con los de filosofía, impartidos en el círculo de Isidoro de Alejandría, quien se había formado con Serapión, eremita pagano que enseñaba en su propia casa llevando una vida dedicada a la oración y la meditación silenciosa⁴⁸, quien le lega sus únicas posesiones, dos o tres libros, entre ellos la poesía de Orfeo⁴⁹. En el círculo de Isidoro se encuentran Asclepiódoto, yerno de Asclepiódoto de Afrodisia, Heraisco, hermano menor de Asclepiades, y Amonio, hijo de Hermias y de Edesia, que a su vez enseña a Juan Filópono y Zacarías de Mitilene. Damascio enseña retórica en Alejandría durante nueve

⁴² Olymp. *in Phd.* 8. 17. 6-7 Westerink.

⁴³ Simp. *in Cael.* 271. 13-21; *in Ph.* 1363. 8-12 Diels.

⁴⁴ Dam. *Isid.* 79 Zintzen.

⁴⁵ Cf. Simp. *in Ph.* 624. 38 Diels; Dam. *Isid.* fr. 200 Zintzen.

⁴⁶ Damascio comenzó su formación con el estudio de la retórica en Alejandría, en la escuela de Teón, durante tres años, y él mismo dirigió “ejercicios de retórica” (διατριβαὶ ῥητορικαί) durante nueve. Cf. *Codex* 181 de Focio, 126b40-127a14, t. II, p. 192 (Henry). Damascio explícitamente hace de la retórica una parte de la formación legal. San Agustín, por ejemplo, fue un estudiante que recibió una formación retórica en Cartago, antes de dirigirse a Roma para estudiar leyes (*Aug. Conf.* 6. 11-13).

⁴⁷ Ver Dam. *Isid.* fr. 185 Zintzen.

⁴⁸ Dam. *Isid.* fr. *39 Zintzen.

⁴⁹ Dam. *Isid.* fr. 287 Zintzen.

años. También en Alejandría, entre 475 y 485, Amonio explica a Damascio la exégesis de la filosofía platónica y la astronomía de Ptolomeo⁵⁰. Cuarenta años después, en 515, Olimpiodoro asiste a las lecciones donde comenta el *Gorgias*⁵¹.

Aunque se observa una armonía doctrinal en las dos escuelas, Alejandría muestra una preferencia por Aristóteles y Atenas por Platón. Si atendemos a la tradición manuscrita directa, los principales comentarios dedicados a la obra de Aristóteles proceden, en su mayor parte, de la escuela de Alejandría, mientras que los principales comentarios sobre Platón se redactan especialmente en Atenas. Ahora bien, el estudio de los diálogos sigue el canon de Jámblico, lo que ha asegurado la transmisión y conservación de los textos. El manuscrito *Parisinus graecus* 1807⁵², designado con la sigla A en la ediciones de Platón, contiene las tetralogías VIII y IV de Platón, así como las definiciones y los diálogos apócrifos. Se considera que integra la segunda parte de un ejemplar de las obras de Platón en dos volúmenes, de los cuales el primero se ha perdido. Según la hipótesis que propone Westerink⁵³, este manuscrito se remonta a una transliteración de varios volúmenes conservados en la biblioteca de Alejandría, lo que demuestra que la totalidad de los textos de Platón se hallaba bien conservada en las bibliotecas neoplatónicas.

El ambiente religioso de la escuela neoplatónica de Alejandría puede apreciarse en el debate sobre la eternidad del mundo, cuyo punto culminante aparece en el comentario al tratado *Sobre el cielo* de Simplicio de Cilicia, dirigido contra las tesis creacionistas de Juan Filópono. La afirmación neoplatónica de la eternidad del cosmos y del cielo, la parte superior del cosmos, la sustancia primera de Aristóteles, parte de una hermenéutica que conecta la lectura de la *Física* de Aristóteles con la lectura del *Timeo* de Platón. Para enfrentarse a un discurso “antipiadoso” sobre el mundo, Simplicio acude a la armonización del *Timeo* y del *Sobre el cielo* con un claro objetivo religioso: el mundo, que es un dios visible, ha de protegerse contra las innovaciones cristianas y, especialmente, contra la lectura creacionista del *Timeo* que defiende Juan Filópono. Los neoplatónicos de los siglos IV al VI construyen una constelación entre la filosofía, la teología y la exégesis de los textos considerados como sagrados, especialmente los diálogos de Platón. El orden de lectura de los diálogos de Platón acaba en el *Parménides*, pero, por encima de este diálogo, el *cursus* de lectura neoplatónica culmina con la exégesis de los *Oráculos caldeos*.

En el prefacio de la *Teología platónica*⁵⁴, Proclo establece como un axioma exegético la estabilidad de la verdad platónica. En el origen de la historia de la

⁵⁰ Dam. *Isid. fr.* 128 Zintzen.

⁵¹ Olymp. *in Grg.* 183. 11 Westerink.

⁵² Saffrey 2007: 3-28.

⁵³ Westerink, Combès 1986-1991, I: LXXXI-XC.

⁵⁴ Procl. *Theol. Plat.* 1. 1. 5. 6-6. 15 Saffrey-Westerink.

filosofía asistimos a una revelación gloriosa de la filosofía de Platón, posteriormente a un eclipse, que corresponde con la etapa escéptica de la Academia, y luego a una restauración con Plotino. No obstante, la doctrina sigue siendo la misma, no cambia, es decir, en filosofía no hay novedad ni innovación, y toda crítica es considerada negativa.

Los diálogos de Platón son considerados textos revelados, que contienen encerrada la verdad. Esta autoridad del texto platónico conecta con la autoridad doctrinal y pedagógica del profesor. En las escuelas neoplatónicas se pone en práctica un tipo de enseñanza basada en la noción de autoridad, que constituye el germen de estructuras de pensamiento que resultarán fundamentales en la articulación de los programas de enseñanza de las universidades medievales.

4. COSMOPOLITISMO, TEORÍA POLÍTICA Y PEDAGOGÍA

La concepción neoplatónica de “patria celestial”, que arraiga esencialmente en los textos platónicos, se aparta del ideal estoico de cosmopolitismo⁵⁵. El filósofo no es un ciudadano de lo visible, sino del cosmos inteligible. Desde una perspectiva utópica, Alejandría no está en Egipto, sino “cerca de Egipto”, lo que forja el espejismo de una ciudad cosmopolita y multicultural donde se encuentran en armonía las expresiones de las comunidades cristianas y paganas. Esta marginalidad en el imperio permite que la escuela alejandrina sobreviva al 529, fecha del edicto de Justiniano que prohíbe la enseñanza de la filosofía pagana en Atenas, y que se retomen en ella temas opuestos al cristianismo, como la eternidad del mundo o la transmigración del alma.

En *Enéada* V 9 [5] 1 Plotino introduce el concepto de “patria celestial”⁵⁶ en oposición al materialismo epicúreo y estoico⁵⁷. Aunque esta idea arraiga principalmente en los textos platónicos, para su elaboración Plotino parece fundamentarse en una crítica a la idea estoica de cosmopolitismo⁵⁸. El filósofo no es un ciudadano de lo visible, sino del cosmos inteligible.

Plotino recibe del estoicismo la cosmología vitalista, pero rechaza el inmanentismo radical de esta doctrina, que reabsorbe la metafísica en la física. Por ello, contra el naturalismo –o materialismo– estoico, Plotino propone la necesidad de regresar a la trascendencia. Ahora bien, esta oposición teórica entre Plotino y el Pórtico se basa en una divergencia ideológica entre dos arquitecturas conceptuales. La finalidad de la física estoica es del orden político-moral, del

⁵⁵ Cf. O'Meara 2002: 311-315.

⁵⁶ Plot. 5. 9. 1. 20-21: “ὡςπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.” Plotino compara al hombre que se eleva desde el mundo sensible hacia ese lugar de la verdad y la belleza con Odiseo que “regresa a su patria” (*Od.* 5. 37; *II.* 2. 140). Plot. 1. 6. 8. 16-18 Henry-Schwyzler.

⁵⁷ *SVF* 3. 23; 3. 64; S.E. *M.* 11. 133.

⁵⁸ Cf. Vorwerk 2003: 230-240.

mismo modo que la teoría de la *sympátheia* universal halla en el cosmopolitismo una aplicación social y política. Por el contrario, para Plotino la *sympátheia* universal del Todo sensible consigo mismo manifiesta de la mejor manera, en el mundo sensible, la amistad que reina en el mundo inteligible⁵⁹. Por tanto, la teoría de la *sympátheia* entre los diferentes elementos del universo sensible imita de la mejor manera en este mundo el principio sobre el que reposa el mundo inteligible: la compenetración viviente de todos los inteligibles.

La filosofía neoplatónica de los siglos V y VI d.C. se ha mantenido fiel a la inspiración política del platonismo⁶⁰, siguiendo las enseñanzas de Proclo, particularmente expuestas en su *Comentario a la República*. La vida política se concibe al mismo tiempo como un “entrenamiento” (ἄσκησις) de las virtudes políticas y un compromiso con la ciudad. Para los neoplatónicos, el Estado es una parte del Todo, un microcosmos reflejo de la estructura del macrocosmos: “la ciudad es una copia del Todo” (εἰκὼν τοῦ παντός)⁶¹. Platón enseña a los que se dedican a la ciencia política que el cambio de las constituciones (μεταβολὴ πολιτειῶν), desde la más elevada a las inferiores, no se produce por necesidad, “sino como un proceso capaz de poner de relieve especialmente la degradación regular de la vida humana, que se produce a través de términos medios siempre semejantes a los precedentes (διὰ τῶν μέσων ἀεὶ καὶ ὁμοίων γιγνομένην)”⁶². Con la expresión “términos medios” Proclo alude a que no se transita directamente del régimen de los mejores al del vulgo (democracia/oclocracia), sino por etapas (timocracia y oligarquía), conservándose siempre cierta semejanza entre el régimen inferior y aquel del que procede.

Dado que el Estado constituye una copia del Todo, su estructura social refleja la estructura del Todo: “los dirigentes son semejantes a los dioses causantes de todas las cosas, los auxiliares a los demonios compañeros de los dioses, los cuales mantienen inquebrantable el orden del mundo y detienen la turbación surgida de las partes inferiores”⁶³. Cuando Proclo se ocupa de las “virtudes políticas” (πολιτικαὶ ἀρεταί)⁶⁴, afirma que el gobernante ha de poseer la prudencia (φρόνησις), ya que requiere deliberar, discernir lo bueno y lo malo; la clase guerrera, la “valentía” (ἀνδρεία), ya que es la encargada de velar por la ciudad⁶⁵, tanto contra los enemigos externos como contra los internos, al ser estos los que “intentan rebelarse contra el Estado”⁶⁶; y, por último, la clase de los productores-artesanos, la “moderación” (σωφροσύνη), ya que “por un exceso

⁵⁹ Plot. 4. 5. 3. 18-21; 4. 7. 3. 1-6; 3. 1. 5. 4-11; 4. 4. 35. 8-16. Cf. Pigler 2001: 45-49.

⁶⁰ Cf. O’Meara 2003; Ramos Jurado 2005.

⁶¹ Procl. *in R.* 2. 3. 6 Kroll.

⁶² Procl. *in R.* 2. 2. 3-5 Kroll.

⁶³ Procl. *in R.* 1. 3. 6-10 Kroll.

⁶⁴ Procl. *in R.* 1. 215. 28-217. 5 Kroll.

⁶⁵ Procl. *in R.* 1. 216. 5 Kroll.

⁶⁶ Procl. *in R.* 1. 216. 8-10 Kroll.

de bienes necesarios” puede llegar a identificar lo material con la felicidad y el bien⁶⁷. Cuando cada clase ha recibido su virtud propia, “la tarea de la justicia (δικαιοσύνη) resulta patente”⁶⁸, y consiste en que cada clase asuma su propia función, su puesto, y no intente usurpar el de la otra clase, de forma que “cada uno viva en el lugar que le ha sido asignado por la ciencia política”⁶⁹.

El fin del gobernante radica en imitar al demiurgo, sea supremo o parcial⁷⁰, lo que le permite llevar una vida “libre de discordias” (ἄστασίαστον), recibir la *paidéia* y poseer todo en común, ocupaciones, bienes de fortuna y todo “lo intermedio”. Esta *paidéia* consistirá en la educación en la *mousiké* y en la gimnástica⁷¹, junto con la ciencia que trata del orden universal y del buen momento de fecundidad o no, sacrificios, actos culturales, hieroscopia y cualquier otra disciplina concerniente al buen gobernar⁷². Con un gobernante así el Estado perdurará, pero si se origina una disensión entre los dirigentes, el régimen político óptimo se derrumbará⁷³.

En el seno de la comunidad neoplatónica Proclo es considerado como el representante de la idea del Bien en la sociedad, es decir, como el demiurgo, el profesor que encarna la imagen perfecta del Bien. Por ello, Marino lo califica, en una pasaje de la *Vida de Proclo*, como “el más conforme al Bien” (ἄγαθοειδέστατος)⁷⁴. Este calificativo se remonta a la *República*⁷⁵ de Platón, y aparece utilizado en otros pasajes de Plotino para calificar a las formas inteligibles, que son “parecidas al Bien”, porque el Bien las ilumina⁷⁶. Por tanto, calificar a Proclo como “el más conforme al Bien” implica establecer una analogía entre el Bien, el sol y el *diádoco*: el sol es la forma visible del Bien que gobierna todas las cosas visibles, y Proclo, profesor de filosofía, refleja el Bien cuando imparte su enseñanza.

La pedagogía, es decir, el acto de enseñar, constituye una manifestación de la *prónoia*. Cuando un profesor de filosofía imparte una clase a sus estudiantes en una escuela neoplatónica lleva a cabo esencialmente dos cosas: 1) transmite la verdad que se halla contenida en los textos de los fundadores de la escuela y del *corpus* canónico, Aristóteles y principalmente Platón, y expresa un *lógos didaskalikós* que ha de convertir las almas de los estudiantes dirigiéndolas hacia

⁶⁷ Procl. *in R.* 1. 216. 13-18 Kroll.

⁶⁸ Procl. *in R.* 1. 26. 23-24 Kroll.

⁶⁹ Procl. *in R.* 1. 216. 26-27 Kroll.

⁷⁰ Procl. *in R.* 2. 8. 15-21 Kroll.

⁷¹ Procl. *in R.* 2. 72. 30-73. 1 Kroll.

⁷² Procl. *in R.* 2. 73. 20-26 Kroll.

⁷³ Procl. *in R.* 2. 3. 11-12 Kroll.

⁷⁴ Marin. *Procl.* 27. 13 Saffrey-Segonds-Luna.

⁷⁵ Pl. *R.* 509 a.

⁷⁶ Plot. 6. 7. 22 . Cf. Plot. 1. 7. 1; Iambl. *Protr.* 4; Dam. *in Prm.* 440. Véase Hoffmann 1998: 234-235.

el primer principio; y 2) practica la asimilación a Dios, desde el punto de vista de las facultades cognitivas –en este caso el profesor imita la omnisciencia divina–, pero también desde el punto de vista de las facultades vitales y de las facultades prácticas del alma, lo que corresponde al ejercicio de una actividad providencial que tiene como objetivo el perfeccionamiento (τελείωσις) de las almas imperfectas de los estudiantes. De este modo, los neoplatónicos fundamentan su pedagogía en una interpretación del *Teeteto*⁷⁷: se trata de que en el acto de enseñanza los estudiantes practiquen la asimilación a Dios desde el doble punto de vista de las facultades prácticas y cognitivas de su alma. Para fundamentar su teoría pedagógica, los neoplatónicos, que se consideran los portadores de la doctrina platónica del Bien, interpretan la concepción aristotélica de la homonimia del Bien, aplicado al acto de transmisión entre el profesor y el alumno, como el bien en las categorías del actuar y del padecer.

5. EL ÚLTIMO ESLABÓN ALEJANDRINO

Olimpiodoro es profesor de filosofía en la Alejandría del s. VI. Probablemente naciera antes de 505, ya que en caso contrario no hubiera podido ser discípulo de Amonio, cuya muerte se sitúa en torno a 520-525⁷⁸ y después de 495. Se trata del último diádoco pagano de Alejandría, donde enseña hasta el año 565, según los datos de que disponemos⁷⁹. Con frecuencia se habla de la “escuela de Olimpiodoro”, en la que se suele enmarcar el escrito anónimo *Prolegómenos a la filosofía de Platón*. Olimpiodoro es el único comentarista del que conservamos comentarios completos, que consisten en apuntes de sus clases tomados por sus estudiantes en Alejandría, sobre los dos grandes filósofos griegos: tres comentarios de Platón (*Alcibíades*, *Gorgias*, *Fedón* –de ellos, dos completos–) y dos de Aristóteles (*Categorías*, *Meteorológicos*, ambos completos). Sin embargo, a pesar de esta insólita conservación, la obra exegética de Olimpiodoro continúa siendo, salvo raras excepciones, poco estudiada.

Estos comentarios programan su docencia en lecciones, y cada lección, a su vez, se compone en su programación de θεωρία y λέξις. Sin embargo, difieren de los comentarios *ex profeso* elaborados por Simplicio o Filópono, ya que consisten en apuntes de sus cursos (σχόλια ἀπὸ φωνῆς). Por lo tanto, se caracterizan por partir de una exposición oral, marcada por un claro contexto escolar, en el que sigue un orden sistemático propio del método tradicional, inaugurado por Proclo, que se adapta a las necesidades del joven auditorio⁸⁰. Según este método, los comentarios se dividen en lecciones magistrales

⁷⁷ Pl. *Tht.* 176 b.

⁷⁸ Westerink, Trouillard, Segonds 1990: 11.

⁷⁹ Saffrey 2005: 269-270.

⁸⁰ Festugière 1963: 81.

(πράξεις) y se subdividen, a su vez, en explicación general (θεωρία) y en explicación pormenorizada (λέξεις)⁸¹.

Los comentarios de Olimpiodoro van dirigidos fundamentalmente a estudiantes de los primeros años, y presentan una orientación claramente moral, con poca presencia de problemas metafísicos, tal como caracteriza al nivel inicial de los estudios en las escuelas neoplatónicas.

Siguiendo a Renaud⁸², la hermenéutica de Olimpiodoro se basaría en los siguientes presupuestos: 1) El sentido verdadero de un texto es único y determinable, es decir, se puede descubrir *la* verdadera interpretación, en contraposición a la noción moderna de las recepciones múltiples. 2) Los antiguos descubrieron las verdades eternas sobre la eternidad del Todo y del Uno. 3) El mundo (κόσμος) constituye un conjunto cuyas partes están estructuradas jerárquicamente según sus propios fines; por ello, la jerarquía natural del mundo parece dirigir la jerarquía pedagógica. 4) La racionalidad sistemática de las obras de Platón y de Aristóteles revela la racionalidad sistemática del mundo.

Por medio del estudio armonizado de las obras de Platón y de Aristóteles el hombre puede alcanzar la perfección moral e intelectual, que radica precisamente en la comprensión del mundo y en la unión con el Uno. Por todo ello, desde la perspectiva pedagógica y exegética neoplatónica acontece una triple coincidencia entre la finalidad del universo, la finalidad de la obra que se comenta y la finalidad del *cursus* de estudios. Mediante la exégesis de lo implícito, el filósofo debe ante todo imitar (μιμείομαι) el universo⁸³, estructurado jerárquicamente, y a Dios, principio de las cosas⁸⁴; y, posteriormente, cumplir la misión pedagógica, que consiste en dirigirse hacia lo inteligible, mediante la adquisición de los diversos grados de virtudes y de conocimientos.

La tradición exegética que inaugura Jámblico fija un canon que quizás era practicado con anterioridad de manera habitual en las escuelas⁸⁵. Este *cursus* se divide en dos ciclos: 1) Aristóteles, comenzando por las *Categorías*, y 2) Platón, doce diálogos⁸⁶. La función propedéutica otorgada a Aristóteles supone un acuerdo fundamental (συμφωνία) entre los dos pensadores.

Las cuestiones exegéticas planteadas en las introducciones se inscriben en el orden de lectura (τάξις τῆς ἀναγνώσεως) de las obras canónicas. De manera especial, se centran en el análisis del fin o tema (σκοπός) del texto, que conforma la unidad de la obra.

⁸¹ Westerink 1971: 7.

⁸² Renaud 2009: 148.

⁸³ “El diálogo [platónico] es un universo (κόσμος) y el universo un diálogo”. (Anon. *Prol.* 16.3-4; cf. Pl. *Phdr.* 264 c).

⁸⁴ *Olymp. in Grg.* 42. 2 Westerink.

⁸⁵ Dörrie, Baltes 1993: 225.

⁸⁶ Sobre la enseñanza, el programa y el medio profesional de la filosofía post-helenística, véase Westerink 1976: 23-27; Hoffmann 1987: 63-64; 2006: 597-602.

El *cursus* está organizado en función de una doble perspectiva, pedagógica y moral: 1) La pedagógica, que se aplica de modo progresivo, de lo más simple a lo más complejo, consiste en la elaboración y seguimiento de un programa de estudios adaptado al nivel del auditorio, es decir, ajustado al conocimiento y a la comprensión de los estudiantes. Esta perspectiva sigue un orden de lectura que comienza con la lógica y finaliza con la metafísica o teología. 2) La perspectiva moral trata de iniciar a los jóvenes estudiantes en la enseñanza de un modo de vida, jerárquicamente estructurado, según los cinco grados de virtudes⁸⁷.

El estudio de Platón comienza con el *Alcibiades*, “porque con este diálogo nos conocemos a nosotros mismos”⁸⁸, y continúa con la lectura de los diálogos según el orden jerárquico de las virtudes: las virtudes políticas (*Gorgias*), las virtudes purificadoras (*Fedón*) y las virtudes contemplativas (*Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *Banquete*); por último, se consagra a la explicación de los “diálogos perfectos” (*Timeo* y *Parménides*).

La introducción general a Aristóteles, preferido en la docencia alejandrina, consta de los siguientes elementos: la clasificación de los escritos de Aristóteles, el fin de la filosofía –conocimiento de Dios, el primer principio–; las maneras de alcanzar este fin –ética, física, matemática, teológica–. El *cursus* aristotélico, que antecede al *cursus* platónico, consta de tres partes: la lógica, la física y la teología. La parte lógica incluye la lectura del *Organon*; la parte física, la lectura de la *Física*, del *Sobre el cielo*, del *Sobre la generación y la corrupción*, de los *Meteorológicos* y del *Sobre el alma*⁸⁹; y la parte teológica comprende la lectura de la *Metafísica*. Este programa de enseñanza, en sintonía con la ontología neoplatónica, se basa en el principio de que hay que comenzar con el conocimiento del mundo físico y continuar con el teológico⁹⁰.

El comentario asume un valor purificador y psicagógico tanto para el comentador como para el estudiante o lector. Las exégesis neoplatónicas distinguen entre la filosofía acabada por Platón y Aristóteles, y el fin (τέλος) de la filosofía, es decir, la aprehensión completa de la verdad. Por ello, Platón no se estudia por sí mismo, ya que lo que importa en última instancia no son los autores, sino el

⁸⁷ “En cuanto a los diálogos intermedios, es preciso ordenarlos del siguiente modo: como las virtudes siguen un orden vertical (κατὰ βάθος) según cinco grados, naturales, morales, políticas, purificadoras, contemplativas, es preciso leer primero el *Gorgias*, en tanto político, en segundo lugar el *Fedón*, en tanto catártico: en efecto, después de la vida política viene la vida catártica. Pasamos después al conocimiento de los seres, que se adquiere por medio de la virtud contemplativa”. (Anon. *Prol.* 26. 30-36). Según Taormina-Piccione (2010: 245, n. 58) la expresión κατὰ βάθος es técnica, procedente de la terminología matemática. Jámblico la emplea para referirse a la dimensión vertical, diferenciándola de la horizontal (κατὰ πλάτος), véase, por ejemplo Iambl. *in Nic.* 52. 10.

⁸⁸ Anon. *Prol.* 26. 17; Procl. *in Alc.* 11. 1-17; Olymp. *in Alc.* 10. 18-11. 6.

⁸⁹ Olimpiodoro compara el tratado *De anima* con una “animal anfibio” que puede formar parte tanto de la física como de la teología (Olymp. *in Mete.* 4. 5 Stüve).

⁹⁰ Olymp. *in Mete.* 4. 8 Stüve.

objetivo de su pensamiento, es decir, la “verdadera filosofía”, que consiste en la elaboración completa y definitiva de los problemas planteados en sus escritos. De este modo, tratar de conciliar a Platón y Aristóteles no consiste en conciliar sus enseñanzas explícitas, sino el objetivo de sus doctrinas, la comprensión clara y rigurosa de todos los seres, de las verdades eternas, al margen de la individualidad de los filósofos.

El principio de armonía entre Platón y Aristóteles constituye un presupuesto exegético presente desde Porfirio y Jámblico que se consolida como clave hermenéutica en las escuelas neoplatónicas tardías de los siglos V y VI⁹¹. Según este principio armónico, el estudio de Aristóteles es considerado como una propedéutica a la interpretación de Platón⁹². Por ello, Aristóteles no se estudia por sí mismo, sino solo como una preparación a la filosofía de Platón⁹³. Este carácter propedéutico de la obra aristotélica obedece a la división del trabajo filosófico: Aristóteles trata de la lógica y del mundo sensible, mientras que Platón se dedica al estudio del alma y del mundo inteligible. El fin (τέλος) es el mismo en ambos autores, y consiste en la contemplación de todos los seres y el regreso al primer principio, el Uno.

Asimismo, según el principio de coherencia lógica inmanente, cada obra es considerada como un todo del que el exégeta ha de mostrar su unidad. El comentador debe explicar el texto, además de reconocer la verdad de las doctrinas que transmite, haciéndolas explícitas cuando sea preciso. El exégeta ha de mostrar la coherencia interna de la obra de cada autor comentado⁹⁴. Como señala P. Hadot, “finalmente el texto se convierte en un pretexto que permite reencontrar la doctrina tradicional de la escuela”⁹⁵. La arquitectura del sistema filosófico del neoplatonismo se basa particularmente en un lectura pormenorizada de los diálogos de Platón. En la medida en que esto es así, la exégesis no se limita a constituir un simple pretexto, sino más bien un punto de partida desde el que puede construirse el propio sistema⁹⁶.

CONCLUSIONES

El término colectivo “escuela de Alejandría” se aplica para designar a los neoplatónicos que enseñan en Alejandría desde el siglo V al VI d.C., entre ellos Teón, y su hija Hipatia, Hierocles, Hermias, Amonio, David, Elías, Filópono (este último solo en la medida en que publica una serie de comentarios

⁹¹ Hoffmann 2000: 364.

⁹² Olymp. *in Grg.* 41. 9; *Prol. in Cat.* 17. 39-40; 17. 7-8.

⁹³ I. Hadot 1991: 189.

⁹⁴ Hoffmann 2000: 360 y 364.

⁹⁵ P. Hadot 1987: 22.

⁹⁶ Praechter 1910: 115-132.

de Amonio) y Olimpiodoro. En este contexto, el término “escuela” no implica una institución de enseñanza-aprendizaje organizada sistemáticamente, como la escuela neoplatónica de Atenas. En su lugar, todos los profesores del neoplatonismo en Alejandría son independientes económicamente. La mayoría de los neoplatónicos alejandrinos había estudiado en Atenas. Damascio, primero enseña en Alejandría, y más tarde se convierte en *diádoco* en Atenas. Simplicio estudia primero con Amonio en Alejandría y luego con Damascio en Atenas. Debido a estos contactos cercanos, es muy poco probable que se dieran diferencias doctrinales fundamentales entre las escuelas neoplatónicas de Alejandría y Atenas. Asimismo, el neoplatonismo alejandrino no recibe una influencia cristiana, ni regresa a los principios del platonismo pre-plotiniano.

El contexto en el que se enmarca la enseñanza de la filosofía en Alejandría es fundamentalmente exegético, y, en tanto tal, la escuela prepara para el acceso a la “patria celestial”, fundamento de la concepción cosmopolita para los neoplatónicos. Un exégeta es un profesor que enseña a partir de los textos a sus estudiantes y, al mismo tiempo, él mismo es un estudiante de sus antecesores. La intención del comentador es transmitir la verdad, añadiendo poco al texto, dejándolo hablar por sí mismo. En las escuelas neoplatónicas la búsqueda de la verdad sobre una cuestión se identifica con la exégesis que consiste en el arte de extraer la verdad de los textos portadores de autoridad sobre esa cuestión⁹⁷. La organización, el orden de lectura de los textos, se basa en una teoría precisa que atiende a la clasificación neoplatónica de las virtudes⁹⁸. Cada vez que se lee un texto de un fundador, Platón y antes Aristóteles, el alma del profesor y el alma del estudiante ascienden en la escala que conduce hasta el primer principio. La perspectiva pedagógica es doble: psicagógica y epistrófica. Se trata de actuar en las almas de los alumnos para que se conviertan emprendiendo la dirección del Bien. “Huyamos, pues, a la patria querida”⁹⁹.

⁹⁷ Cf. Hadot 1968.

⁹⁸ Cf. Plot. 1. 2; Porph. *Sent.* 32; Macr. *Comm.* 1. 8. 3-10; Synes. *Ep.* 140; Dio. 9; Hierocl. *in CA* 6. 19-21; Procl. *in R.* 1. 12. 25-13. 6; Marin. *Procl.* 3-33; Anon. *Prol.* 26. 30-36. Sobre la ética neoplatónica de las virtudes, véanse Gerson 2004; Zamora 2013.

⁹⁹ Plot. 1. 6. 8. 16-17. Véase nota 56.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Hoz, J. M., García Ruiz, J. M. (1999), *Marino de Neápolis: Proclo o De la felicidad*. Irún.
- Arnin, H. F. A. von (1903-1905), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-III. Leipzig.
- Aujoulat, N. (1986), *Le néo-platonisme alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie: filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*. Leiden.
- Bett, R. (1986), "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*", *Phronesis* 31: 1-26.
- Blázquez, J. M. (1998), "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y Cristianos (1)", *Gerión* 16: 415-436.
- Bowersock, G. W. (1996), *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor.
- Brisson, L. (2001), "Le dernier anneau de la chaîne d'or", *REG* 114: 269-282.
- Brisson, L. (2008), "Famille, pouvoir, politique et argent dans l'école néoplatonicienne d'Athènes", in H. Hugonnard-Roche (eds.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*. Paris, 29-41.
- Burnet, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, I-V. Oxford.
- Couvreur, P. (1901), *Hermeiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*. Paris. (reimpresión C. Zintzen, Hildesheim, 1971).
- Cox, P. (1983), *Biography in Late Antiquity*. Berkeley.
- Diels, H. (1882-95), *Simplicii in Aristotelis Physica commentaria*, in *CAGX-XI*, Berlin.
- Dörrie, H., Baltés, M. (1993), *Der Platonismus in der Antike, 3: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Stuttgart.
- Edwards, M. (2000), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Évrard, E. (1960), "Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien", *AC* 29: 391-406.
- Fernández, G. (1987), "La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529", *Erytheia* 8: 203-207.
- Festugière, A. J. (1963), "Modes de composition des commentaires de Proclus", *MH* 20: 77-80.
- Fowden, G. (1982), "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *JHS* 102: 33-59.
- Gerson, L. P. (2004), "Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics", in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, D. Del Forno (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life*. Proceedings of the International Colloquium 2003. Piacenza, 151-164.

- Goulet-Cazé, M.-O. (1982), “L’arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*”, in L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O’Brien (eds.), *Porphyre, La Vie de Plotin, Travaux préliminaires et index grec complet*, I. Paris, 229-327.
- Goulet, R. (1994a), “Asclépiodote d’Alexandrie”, in *DPhA*, I. Paris, 626-631.
- Goulet, R. (1994b), “Asclépiodote d’Aphrodisias”, in *DPhA*, I. Paris, 631-632.
- Goulet, R. (2000), “Isidore d’Alexandrie”, in *DPhA*, III. Paris, 870-878.
- Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen.
- Haas, Ch. (1997), *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict, Ancient Society and History*. Baltimore-London.
- Hadot, I. (1978), *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocès et Simplicius*. Paris.
- Hadot, I. (1991), “The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*”, in H.-J. Blumenthal, H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*. Oxford, 175-189.
- Hadot, I. (2001), *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d’Épictète. Chapitres I à XXIX*. Paris.
- Hadot, P. (1968), “Philosophie, exégèse et contresens”, in *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien, 333-339. (Reimpression: *Études de philosophie ancienne*. Paris, 3-11).
- Hadot, P. (1987): “Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque”, in M. Tardieu (ed.), *Les règles de l’interprétation*. Paris, 13-34. (Reimpression: *Études de philosophie ancienne*. Paris, 1998, 27-58).
- Heiberg, J. L. (1894), *Simplicii in Aristotelis de Caelo commentaria*, VII. Berlin.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1964-1982), *Plotini Opera*, I-III. Oxford.
- Hoffmann, P. (1987), “Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité Aristotelicien des *Catégories*”, in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*. Actes du Colloque international de Paris (28 septembre-1 octobre 1985). Berlin, 61-90.
- Hoffmann, P. (1998), “La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne”, in B. Roussel, J.-D. Dubois (eds.) *Entrer en matière. Les prologues*. Paris, 209-245.
- Hoffmann, P. (2000), “Les catégories aristotéliciennes *pote* et *pou* d’après le Commentaire de Simplicius. Méthode d’exégèse et aspects doctrinaux”, in M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du Colloque International de l’Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999). Paris, 355-376.
- Hoffmann, P. (2006), “What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Late Neoplatonic Commentaries”, in M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.),

- A Companion to Ancient Philosophy*. London, 597-622.
- Koch, H. (1932), *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin-Leipzig.
- Kroll, W. (1899-1901), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, I-II. Leipzig (Reimpresión: Amsterdam, 1965).
- Kugener, M.A. (1907), *Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère d'Antioch*, in *PO*, II, 1, Paris.
- Le Boulluec, A. (2012), *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*. 2ª ed. Paris.
- Marrou, H.-I. (1963), "Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism", in A. Momigliano (ed.), *The Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 126-150.
- Méla, Ch., Möri, F. (2014), *Alexandrie la divine*, I-II. Neuchâtel.
- O'Meara, D. J. (2002), "Neoplatonic Cosmopolitanism: Some Preliminary Notes", in M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro (eds.), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e Amicizia, Omaggio a Francesco Romano*. Catania, 311-315.
- O'Meara, D. J. (2003), *Platonopolis. Platonic political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- Pigler, A. (2001), "La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle", *RPhA* 19: 45-78.
- Praechter, K. (1910), "Richtungen und Schulen im Neuplatonismus", in C. Robert, *Genethliabon. Festschrift für Carl Friedrich*. Berlin, 105-156.
- Praechter, K. (1927), "Simplikios", *RE* 3 A, 1, col. 204.
- Ramos Jurado, E. A. (2005), "La teoría política en el neoplatonismo", *Habis* 36: 423-442.
- Renaud, F. (2009), "Perspective pédagogique et exégèse de l'implicite chez les néoplatoniciens tardifs: le cas d'Olympiodore d'Alexandrie", in M. Achard, W. Hankey, J.-M. Narbonne (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme*. International Society of Neoplatonic Studies. Actes du colloque de 2006. Laval, 137-152.
- Richard, M. (1950), "ἈΠΟ ΦΩΝΗΣ", *Byzantion* 20: 191-222.
- Rist, J. M. (1965), "Hypatia", *Phoenix* 19: 214-225.
- Saffrey, H. D. (2005), "Olympiodore d'Alexandrie", in *DPhA*, IV. Paris, 769-771.
- Saffrey, H. D. (2007), "Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon", in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden-Boston-Köln, 3-28.
- Saffrey, H. D., Segonds, A.-P., Luna, C. (2001), *Proclus ou Sur le bonheur*. Paris.

- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968-1997), *Proclus. Théologie platonicienne*, I-VI. Paris.
- Sousa, R., Fialho, M. C., Haggag, M., Rodrigues, N. S. (2013), *Alexandrea ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*. Porto.
- Steel, C. (2009), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, I-III. Oxford.
- Stüve, W. (1900), *Olympiodori in Aristotelis Meteora Commentaria*, in *CAG XII*, 2. Berlin.
- Taormina, D., Piccione, R. (2010), *Giamblico. I frammenti dalle epistole*. Napoli.
- Theiler, W. (1966), “Ammonius der Lehrer des Origenes”, in W. Theiler (ed.), *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, 1-45.
- Vorwerk, M. (2003), “Citizenship of the Heavenly Fatherland: A Platonist Alternative to the Stoic Concept of Cosmopolitanism”, in K. Boudouris (ed.), *Polis and Cosmopolis: Problems of a Global Era*, II. Athens, 230-240.
- Watts, E. J. (2006), *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley.
- Westerink, L. G. (1956), *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1962), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1970), *Olympiodorus. In Platonis Gorgiam Commentaria*. Leipzig.
- Westerink, L. G. (1971), “Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564”, *ByzZ* 64: 6-21.
- Westerink, L. G. (1976), *The Greek Commentators on Plato's Phaedo, I, Olympiodorus*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1990), “The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries”, in R. R. K. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*. London, 325-48.
- Westerink, L. G., Combès, J. (1986-1991), *Damascius, Traité des Premiers Principes*, I-III. Paris.
- Westerink, L. G., Trouillard, J., Segonds, A.-P. (1990), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Paris.
- Zamora, J. M. (2013), “Neoplatonic Ethics of Virtue”, in G. Rossi (ed.), *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. Hildesheim, 275-295.
- Zintzen, C., (1967), *Damascii Vitae Isidori reliquiae edidit annotationibusque instruxit*. Hildesheim.