

JACOB BUGANZA

*Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jbuganza@uv.mx*

La ética de Apuleyo

Recibido: 19/6/2019 - Aceptado: 27/7/2019

Resumen: En este trabajo, el autor busca plantear el vínculo que hay entre la metafísica y la ética de Apuleyo, sirviéndose básicamente de la antropología filosófica. Expone las principales tesis metafísicas contenidas en el *De Platone et eius dogmate*, las aplica al caso concreto del hombre y, finalmente, retoma los rasgos principales de la ética de este autor, enmarcado en el platonismo medio.

Palabras clave: Platonismo medio – metafísica platónica – antropología filosófica – Apuleyo – ética clásica

Apuleius' Ethics

Abstract: In this work, the author seeks to establish the link between Apuleius' metaphysics and ethics, basically using his philosophical anthropology. He exposes the main metaphysical theses contained in the *De Platone et eius dogmate*, applies them to the specific case of man and, finally, returns to the main features of this author's ethics, framed in Middle Platonism.

Keywords: Middle Platonism – Platonic Metaphysics – Philosophical anthropology – Apuleius – Classical Ethics

1. Introducción

En este trabajo pretendemos estudiar los principios o dogmas que, de acuerdo con Apuleyo, constituyen los cimientos de la ética platónica, siguiendo sobre todo su *De Platone et eius dogmate*. Como es bien sabido, esta obra es un resumen de filosofía platónica elaborado durante o después de la estancia de su autor en Atenas (hay quienes dicen que sería un resumen escolar de las enseñanzas de Gayo, y otros de Calvisio Tauro), semejante en muchos puntos al

Didaskalikos de Albino, y que, de acuerdo con Claudio Moreschini, se debe a que comparten la misma fuente, a saber, las mismas lecciones del maestro Gayo¹. Más allá de si el *De Platone* es la traducción juvenil de Apuleyo de una obra griega o un texto original, lo interesante es el contenido doctrinal y metodológico del mismo². Aunque la lectura de esta obra no deja de poseer lagunas, debidas probablemente a que ha sido escrita en los años mozos del madaurensis, resulta de enorme interés para penetrar en la manera en que se había vuelto habitual comprender, en el siglo II d. C., al platonismo. Ahora bien, el opúsculo está dividido en dos libros: en el primero puede encontrarse la metafísica, la cosmología y la antropología platónica; en el segundo, la filosofía práctica, que inicia con la ética y culmina en la política. Nos interesa aquí, de momento, sólo la exposición de la metafísica y su vínculo con la antropología filosófica, pues de ahí brotan, cual manantial, las posturas éticas medioplatónicas de nuestro autor, que marca nuestro objetivo central.

2. La metafísica platónica de Apuleyo

El *De Platone* de Apuleyo inicia, como es tradicional en las escuelas helenísticas, primero, y luego en los representantes del platonismo medio, tratando los temas de física que, en esta época, nos parece, es equivalente a la metafísica. En efecto, las dos grandes escuelas helenísticas, a saber, el epicureísmo y el estoicismo, al ser ambas fisicalistas o pansomatistas, estiman que la filosofía primera, como diría Aristóteles, no puede ser otra que la física. Para dichas escuelas, el fundamento de lo real no se sitúa en lo metafísico, como sí para Platón y Aristóteles, sino básicamente en lo físico. Prueba de

¹ Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Florencia, 1978, p. 59.

² Fletcher, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, 2014, pp. 30-99.

esto es que, por ejemplo, el Dios estoico es cuerpo, y el alma humana, para los epicúreos, está compuesta por partículas sutiles, pero asimismo corpóreas. Sin embargo, en los medioplatónicos se puede observar una vuelta de tuerca a estas tesis, y un regreso precisamente a las tesis clásicas, es decir, a las metafísicas de Platón y Aristóteles, predominando la del primero, pues las del segundo mantienen en suspenso la supervivencia del alma al cuerpo. Por eso afirma Apuleyo, sin ambages, que, para Platón, son tres los principios de las cosas: Dios, la materia y las formas, llamadas por la tradición *ἰδέας*. Y de inmediato asienta: “*de deo sentit, quod sit incorporeus*”. En efecto, tanto para Platón como para los medio-platonistas Dios es incorpóreo, es decir, trasciende al mundo material, por lo que la materia es un principio diferente a lo divino, a diferencia de lo que sostienen las dos escuelas helenísticas indicadas. Apuleyo lo explica así: “Este, dice, es único, inconmensurable (*ἀπερίμετρος*), padre y artífice de todas las cosas, feliz y beatífico, excelente, no necesitado de nada, él mismo procurador de todo. Lo llama celeste, inefable, innominable, y, como él mismo dice, invisible (*ἄορατον*), inflexible (*ἀδάμαστον*); su naturaleza es difícil de descubrir, y si se la descubriera, no podría ser revelada a muchos. Platón emplea estas palabras: *Es difícil descubrir a Dios, y si se descubriera sería imposible comunicarlo a muchos*”³.

³ Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191. “*is unus, ait, ἀπερίμετρος, genitor rerumque omnium extractor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem et, ut ait ipse, ἄορατον, ἀδάμαστον, cuius naturam invenire difficile est, si inventa sit, in multos eam enuntiarum non posse. Platonis haec verba sunt: θεὸν εὐρεῖν τε ἔργον εὐρόντα τε εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἄδύνατον*”. Este Dios es único, y está por encima de cualquier otra entidad, pues es absolutamente trascendente. Pero hay otros dos seres divinos superiores al hombre de acuerdo con Apuleyo: los primeros son los “habitantes del cielo” (*caelicolas*), que son los que mueven a los astros, mientras que los segundos son los mediadores, a los que Apuleyo llama, con término latino arcaico, *medioximos*, Cf. Apuleyo, *De Platone*, I, 11, *in fine*. En el *Asclepio*, nuestro autor habla más bien del Dios primero (*dominus et conformator*) y luego del dios sensible, que provienen directamente de Aquél, al que denomina Hijo, e

El segundo principio es la materia. No se trata de una materia determinada, es decir, que posea algún término, sino lo que la tradición denomina *materia prima*. Es la materia que no se crea ni se destruye, que no es alguno de los elementos, sino precisamente “primera”, es decir, “*sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique subiectam, adhuc rudem*”⁴, capaz de ser moldeada por el Artífice, esto es, por Dios. La materia es infinita, en cuanto su extensión no está delimitada; no es un cuerpo ni extensión, pues esto último implicaría una limitación. Ciertamente es difícil entender el concepto de materia sin hacer referencia a lo corpóreo, por lo que Apuleyo parece sugerir que se estime así; pero, en cuanto tal, es total indeterminación susceptible de recibir cualquier término: “por la fuerza de los hechos y por la razón puede considerarla corpórea, y es por esto por lo que no se la puede comprender ni sólo por tocarla ni tampoco únicamente por la conjetura del pensamiento. En efecto, los cuerpos por su evidencia manifiesta se reconocen por un juicio de naturaleza similar a ellos; pero las cosas que carecen de sustancia corporal pueden percibirse con el pensamiento. Por lo cual, sólo por una falsa conjetura es posible concebir como ambigua la naturaleza de la materia”⁵. El principio de los cuerpos es, según interpreta Apuleyo, justamente la materia, a la que se imprime o se signa la forma (*signari*)⁶, por lo que puede afirmarse que los cuerpos son, en su composición última, materia informada.

inmediatamente después, por considerar bello al Hijo, produce al hombre, Cf. *Asclepio*, 8. Estos *medioximos* son los demonios paganos que no sólo sostiene Apuleyo, sino también Plutarco y otros, Cf. Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2013, pp. 31ss.

⁴ Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191.

⁵ *Ibid.*, I, 5, 192. “*vi et ratione sibi eam videri corpoream, atque ideo nec actu solo neque tamen sola opinione cogitationis intellegi. namque corpora propter insignem evidentiam sui simili iudicio cognosci, sed quae substantiam non habent corporum, ea cogitationibus videri. unde adulterata opinione ambiguum materiae huius intellegi qualitatem*”.

⁶ Cf. *Ibid.*, 7, 194. Los elementos primeros ya poseen esta composición, según se puede interpretar en ese párrafo.

El tercer principio es la Idea o Forma. En cuanto principio, la Idea es incorpórea, es simple y eterna, y es de donde Dios ha tomado “los ejemplares de las cosas (*exempla rerum*)” que son o vendrán a ser como terminaciones precisamente de la materia. Ahora bien, Apuleyo apunta lo siguiente en torno a las Ideas, con lo cual se ve claramente su encuadramiento en el platonismo medio: “Él añade que hay dos οὐσίαις, que nosotros llamamos *esencias*, por las cuales se engendran todas las cosas y el propio mundo; de éstas, una sólo se concibe con el pensamiento, la otra puede someterse a los sentidos. Pero la que se capta con los ojos del espíritu siempre se encuentra del mismo modo, igual y semejante a sí misma, puesto que es la que existe de verdad; por su parte, la otra, de la cual dice que nace y muere, puede ser valorada por la percepción sensible e irracional. Y del mismo modo que de la primera señala que existe de verdad, de esta segunda no podemos decir que exista realmente”⁷. Así pues, estas dos οὐσίαις son la inteligible y la sensible, una inmutable y eterna y la otra sometida a los vaivenes del devenir, o sea, a la que falta la consistencia propia del ser estable⁸. Pero si una se capta por las *mentis oculis*, significa que el hombre posee un elemento o un constitutivo de su ser que permite captarla, elemento no siempre evidente, sino que, gracias a la operación, se deduce su existencia; no es el mismo caso de los sentidos, los cuales, aun a pesar de no percibirse a sí mismos de manera directa, sí es posible su constatación empírica: los sentidos son los que permiten captar la esencia en su mutabilidad. En relación, pues, a estos dos elementos esenciales, es que dice Apuleyo que “De la primera sustancia o esencia está constituido en primer lugar Dios, la inteligencia, las

⁷ Ibid., I, 6, 193. “Οὐσίαις, *quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. sed illa, quae mentis oculis comprehenditur, semper et eodem modo et sui par ac similis invenitur, ut quae vere sit; at enim altera opinione sensibili et irrationabili aestimanda est, quam nasciet interire ait. et sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere*”.

⁸ Cf. Apuleyo, *Asclepio*, 34.

formas de las cosas y el alma; de la segunda sustancia, todo lo que recibe una forma, lo que es engendrado y lo que se origina a partir del modelo de la primera sustancia, lo que puede cambiar y transformarse, lo que se desliza y huye como el agua de los ríos”⁹. Esta tesis, con desemboque gnoseológico, es más que clara: el conocimiento de lo estable permite hablar de una *ratione stabili*, mientras que el conocimiento de lo inestable indica una razón *inconstantī*¹⁰.

Ahora bien, los elementos, como primeros cuerpos, es decir, la materia informada original, son lo que componen a los cuerpos de los seres animados e inanimados. Todo el mundo está compuesto por toda el agua, todo el aire, todo el fuego y toda la tierra, “y no sólo no queda ninguna parte de estos elementos fuera del universo, sino que ni siquiera se encuentra la influencia de éstos fuera de éste”¹¹, con lo que se corrobora que, de acuerdo con la interpretación de Apuleyo, Dios y las Ideas son trascendentes al mundo, en cuanto no están bajo la influencia de estos elementos y, por ende, de la materia¹². Así pues,

⁹ Apuleyo, *De Platone*, I, 6, 193-194. “*Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae omnia quae informantur quaeque gignuntur et quae ab substantiae superioris exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt, labentia et ad instar fluminum profuga*”.

¹⁰ Nuestro autor insiste en la doble naturaleza de las cosas que da origen a dos maneras de conocerlas, a saber, una de ellas opinable (δοξαστήν) y otra concebible e inteligible (*cogitabilem et intellegibilem*). En efecto, la primera manera de captar la doble naturaleza de una cosa es a través de los sentidos, del órgano visivo, podría decirse, y la otra a través de la mente o intelecto, “La primera parte es variable y fácil de observar; en cambio, la que se ve con los ojos de la mente y se percibe y se concibe con el penetrante pensamiento es incorruptible, inmutable, constante, idéntica a sí misma y eterna (*et superiorem quidem partem mutabilem esse ac facilem contuenti, hanc autem, quae mentis acie videtur et penetrabili cogitatione percipitur atque concipitur, incorruptam, immutabilem, constantem eandemque et semper esse*)”, Apuleyo, *De Platone*, I, 9, 200.

¹¹ Apuleyo, *De Platone*, I, 8, 196. “*et non solum nullam horum partem extra orbem relinqui, sed <ne> vim quidem eius [et] extrinsecus inveniri*”.

¹² Cf. Apuleyo, *Asclepio*, 14.

no todo puede explicarse recurriendo a los elementos materiales o físicos, sino que hay entidades que no pueden ser concebidas, porque ontológicamente son de otro género. El mundo requiere, entonces, de estos elementos trascendentes para que pueda ser como es. Es verdad que en el seno del platonismo se ha buscado interpretar cuál es la tesis que sostiene el maestro en relación al origen del mundo, a saber, si éste es estrictamente generado o es eterno. Tal parece que el platonismo medio, como sucede también, por ejemplo, en el *Didaskalikos* de Albino, apuesta por interpretar que el universo es eterno, y que cuando Platón expresa en el *Timeo* que es generado, lo hace alegóricamente, es decir, porque no hay una mejor manera de expresar la inmanencia del mundo para contrarrestarla a la trascendencia de Dios. Apuleyo, por su lado, afirma, en consonancia con esta línea interpretativa, nos parece, esto: “El dice unas veces que este mundo carece de principio; otras, que tuvo un origen y un nacimiento. Afirma que carece de comienzo y de principio, porque siempre existió; otras veces le parece que tuvo un nacimiento, porque su sustancia y su naturaleza se componen de las cosas que se caracterizan por el hecho de tener un nacimiento. De aquí que se pueda tocar, se vea y sea perceptible por los sentidos corporales. Pero, por el hecho de que Dios le otorgó el principio de su nacimiento, tendrá siempre una duración eterna”¹³.

En el marco de la explicación de la naturaleza y origen del mundo, Apuleyo inserta convenientemente el discurso sobre los seres animados. Afirma de entrada que la naturaleza del alma no es corpórea ni perecedera (“*Animam vero animantium omnium non esse corpoream nec sane perituram*”), con lo cual evidentemente se

¹³ Apuleyo, *De Platone*, I, 8, 198. “*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. hinc et tangitur et videtur sensibusque corporeis est obvius. sed quod ei nascendi causam deus praestitit, ideo immortalis perseverantia est semper futurus*”. Sobre este mismo argumento, Cf. Apuleyo, *De mundo*, 24, 342-343.

contrapone a las escuelas helenísticas de los epicúreos y los estoicos. Además, tiene naturaleza inmortal, pues no parece al desligarse del cuerpo, con lo cual el filósofo platónico sigue la doctrina clásica. La naturaleza del alma es el movimiento, como dice Platón, “*ipsamque semper et per se moveri*”, ejerciendo, por decir así, la rectoría, señoría o regencia (“*imperitare et regere*”) del compuesto. Ésta es, pues, el alma de los entes animados, que cabría tildar aquí de sublunares. Mas aquí Apuleyo apunta, en un pasaje que ha despertado el interés de los intérpretes, entre los que descuellan Moreschini¹⁴, pues parece entreverse la naturaleza anímica de las Ideas en la mente de Dios: “Pero hay otra alma, fuente de todas las demás, celestial, perfecta y muy sabia, con un poder generador, que sirve a las órdenes del Dios artífice y está a su disposición para todos sus proyectos, afirma Platón”¹⁵. La esencia de esta mente, piensa Apuleyo, está conformada por números y proporciones, esto es, por analogías, de donde extrae que el universo, por esta causa, es melodioso, pues se mueve siguiendo pautas matemáticas. Esto no sucedería con la eternidad que, contrariamente al universo, no declina, no pasa de un momento a otro, sino que es fija e inmóvil, como dirá pocos siglos después Boecio. En el mundo, todo evento se encuentra sometido al tiempo, pues el tiempo es movimiento. De ahí que las medidas del tiempo sean las que permitan comprender los movimientos del cosmos, por lo que las esferas celestes son el indicio de donde se toman estas medidas, cuyas razones de ser sin duda, para Apuleyo, existen, aunque podamos errar al intentar descubrirlas; pero, en cuanto tales, tienen razón de ser. No de otra manera se podría interpretar que escriba, casi a renglón seguido, “el sumo ordenador del mundo estableció sus revoluciones, sus ortos, ocasos,

¹⁴ Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., p. 87.

¹⁵ Apuleyo, *De Platone*, I, 9, 199. “*sed illam, fontem animarum omnium, caelestem animam optimam et sapientissimam virtute esse genetricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius pronuntiat.*”.

retrogradaciones, estaciones y progresiones de tal modo que no hubiera lugar ni para el más mínimo error”¹⁶.

3. La antropología platónica de Apuleyo

Entre los seres animados que habitan sobre la tierra, unos son de naturaleza terrena y otra terrestre. Así pide Apuleyo traducir los términos griegos *πεζὸν* y *χερσαῖον*; los primeros son los que están plantados sobre la tierra, donde evidentemente coloca a los árboles y las plantas; los segundos corresponden a los seres que se mueven sobre la tierra. De entre estos últimos destaca el hombre, al que estima el principal entre los diseños de la Providencia. En el caso, pues, del compuesto humano, nuestro autor afirma sin dilación que “*animam corporis dominam*”, como hace casi al unísono la filosofía antigua. Las partes del alma son tres, a saber, la racional (en el *Asclepio* Apuleyo prefiere hablar de la inteligencia, que es la semejanza que tiene el hombre con la divinidad¹⁷), ubicada en la cabeza; la irascible, situada en el corazón, en donde se ocupa de someterse a la sabiduría; y el deseo y el apetito (*cupidinem atque appetitus*), en la parte inferior del abdomen, como si se tratara de una taberna, sede de lo más bajo del hombre, esto es, de la maldad y la lujuria (*nequitiae atque luxuriae*): está situada en lo bajo porque es la que hace menos caso a la sabiduría, esto es, a la virtud de la razón, que tiene por mandato velar por la conservación del conjunto, del individuo entero. Por ello dice Apuleyo: “El hombre todo entero se encuentra en la cabeza y en el rostro; pues la prudencia y todos los

¹⁶ Ibid., I, 10, 201. “*ceterum ille rerum ordinator ita reversiones earum, ortus, obitus, recessus, moras progressusque constituit, ut ne modico quidem errori locus esset*”.

¹⁷ Apuleyo, *Asclepio*, 7. En efecto, la inteligencia “*intellegentiae divinum perciperent sensum, qui sensus (el intelecto) est divinius in solo deo et in humana intellegentia*”. Y más adelante dice: “El intelecto (*sensus*), en cambio, es un don celeste del que gozan sólo los seres humanos (*sensus autem, quo dono caelesti sola felix sit humanitas*)”, 18.

sentidos se contienen únicamente en esa parte del cuerpo. Pues los demás miembros están al servicio y a las órdenes de la cabeza, le procuran los alimentos y las demás cosas, también la transportan en posición elevada como soberano y rector y su previsión le mantiene libre de los peligros. Pero los órganos con los que han sido provistos los sentidos para percibir y distinguir las cualidades se han establecido allí mismo, enfrente de la residencia de la cabeza a la vista de la razón, para apoyar la verdadera comprensión y percepción”¹⁸.

En efecto, los sentidos están situados fundamentalmente en el rostro del hombre, pues ahí se hallan los ojos, la lengua, la nariz, las orejas; los seres humanos comparten con otras entidades sensitivas los sentidos, aunque los de las bestias están más agudizados, con excepción, parece sugerir el texto, del oído y la vista (doctrina que parece tener bases platónico-estoicas), ya que la experiencia dicta que el hombre, y sólo él, ha medido el cielo y las órbitas y todo lo que ocurre en el espacio sideral, que es de donde brota la filosofía; asimismo, el oído es por donde aprende el hombre el lenguaje y la prudencia. A diferencia de los demás animales, que parecen circunscribir la actividad de estos órganos a su mantenimiento, el hombre aprende la prudencia y la sabiduría con la boca, instrumento de la recta razón y del lenguaje, pues la palabra lo que hace es transmitir el pensamiento que ha concebido la sabiduría. Más allá de las descripciones fisionómicas y anatómicas a las que se dedica Apuleyo, esto es, el estudio del cuerpo, que no sólo es estudiado por

¹⁸ Apuleyo, *De Platone*, I, 13, 208-209. “*totum vero hominem in capite vultuque esse; nam prudentiam sensusque omnis non alias quam illa parte corporis contineri. cetera enim membra ancillari et subservire capiti, cibos et alia subministrare, vectare etiam sublime positum ut dominum atque rectorem providentiaque eius a periculis vindicari. sed machinamenta, quibus ad sentiendas et diiudicandas qualitates sensus instructi sunt, ibidem erga regiam capitis constituta esse in conspectu rationis, ut intellegendi ac persentiscendi veritas adiuvetur*”.

este autor en la filosofía medioplatónica¹⁹, sino por otros insignes representantes, como Filón, primero, y Albino, después, resulta de interés filosófico el retorno que hace a la doctrina de las tres partes del alma en el marco del equilibrio entre las partes del hombre, de donde resulta, para la medicina antigua, la salud. En efecto, Apuleyo apunta “El ser vivo disfruta de salud, fuerza y belleza, cuando la razón gobierna el alma entera y cuando las dos partes inferiores, la ira y el placer, obedientes y en buena armonía entre ellas, no ansían nada ni ponen en marcha nada que la razón considere inútil. Manteniendo de este modo el equilibrio las distintas partes del alma entre sí, el cuerpo no se verá quebrado por ninguna clase de alteración”²⁰. En efecto, si la parte rectora del alma es lo que se denomina razón, el hombre equilibrado es aquel que se guía por la razón, pero no con cualquier razón, sino por una razón que está iluminada por el conocimiento, que es lo que se denomina *recta ratio*. La enfermedad, la fealdad y la debilidad se deben, por contraposición, a la falta de concordia entre las partes del alma, entre el alma y el cuerpo, es decir, al desorden o desarmonía entre los constitutivos últimos del hombre, por ejemplo, cuando la ira domina o nubla a la razón (generando el vicio de la ambición o búsqueda desenfadada de honores: *honoripetarum*²¹), o cuando la concupiscencia destruye los dictados de la razón recta, que es donde se encuentra la ley²². Las enfermedades de la mente son dos, a saber, la ignorancia y la locura: “la enfermedad de la ignorancia nace de la jactancia presuntuosa, cuando alguien miente acerca del

¹⁹ No es otra cosa, como apunta con razón Moreschini, que un resumen de las enseñanzas del *Timeo*, Cf. Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., pp. 97-98.

²⁰ Apuleyo, *De Platone*, I, 18, 216. “*sed tunc animanti sanitatem adesse, vires, pulchritudinem, cum ratio totam regit parentesque ei inferiores duae partes concordantesque inter se iracundia et voluptas nihil appetunt, nihil commovent, quod inutile esse duxerit ratio. eiusmodi ad aequabilitatem partibus animae temperatis corpus nulla turbatione frangitur*”.

²¹ Cf. *Ibid.*, II, 15, 241.

²² “(...) *lege rectae rationis*”, *Ibid.*, II, 22, 252.

conocimiento y la instrucción de cosas en las que es un ignorante; la locura suele ser el resultado de costumbres detestables y de una vida de excesos, y se llama insania al mal que produce un defecto corporal, cuando la parte destinada a la razón en la propia cabeza se ve reducida a una grave angostura”²³. De esto resulta que el puente que la antropología signa entre la metafísica y la ética se encuentra en la armonía obrada por la razón, la cual ha de ser cultivada por el individuo para mantenerse dentro del tono cósmico.

4. Rasgos de la ética platónica de Apuleyo

El libro II del *De Platone* contiene la exposición de la ética platónica de acuerdo con la lectura de Apuleyo. Se encuentran plasmadas aquí tesis estandarizadas del platonismo, a nuestro juicio, e inicia con la postura de que la ética tiene por objetivo “*scias quibus ad beatam vitam perveniri rationibus possit*”²⁴. En efecto, no deja de ser un conocimiento (por eso dice a Faustino, el destinatario de este segundo libro del *De Platone*, “sepas”); no es, en cuanto tal, la felicidad, sino el saber cómo alcanzarla a través de la razón, que ejerce la rectoría del hombre. La felicidad proviene del bien, el cual puede dividirse, en primer término, entre unos que son excelentes y primeros por sí mismos: “*prima bona esse deum summum mentemque illam, quam voũv idem vocat*”; se trata efectivamente de los bienes divinos, y tienen el carácter de ser simples. De estos primeros bienes, que son en sí y por sí, se derivan inmediatamente, en segundo lugar, los bienes llamados *animi virtutes*, a saber, los bienes cardinales de Platón, “*prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem*”. En efecto, se trata de bienes humanos con los que el

²³ Ibid., I, 18. “*et imperitiae morbum ex gloriosa iactatione contingere, cum eorum, quorum ignarus est, doctrinam aliquis scientiamque mentitur; furorem vero pessima consuetudine et libidinosa vita solere evenire hancque insaniam nominari, quam vitiosa qualitas corporis prodit, cum ea, quae rationi sunt parata in ipso vertice, importunis angustiiis coartantur*”.

²⁴ Ibid., II, 1, 219.

hombre participa de lo divino, nos parece²⁵. La principal de estas virtudes es la prudencia (o sabiduría práctica, como suele decirse), de ahí la continencia, de ahí la justicia y, finalmente, la fortaleza. Finalmente hay también bienes externos, “*cum corporis commodis congruunt*”, por lo que no son intrínsecos y, por contraposición, son compuestos, pues requieren del cuerpo: son bienes para unos, no para todos (pues pueden ser malos para los estultos y los ignorantes), como sí lo son los bienes del alma, mientras que Dios y la mente son bienes no sólo para todos los hombres, sino para todas las entidades.

Así pues, con esta primera anotación, que es de naturaleza metafísica, a saber, el discurso sobre el bien, puerta de entrada a la ética, apunta nuestro autor: “*bonum primum est verum et divinum illud, optimum et amabile et concupiscendum*”²⁶. En efecto, toda criatura, y evidentemente también toda criatura racional, naturalmente tiende a este primer bien. El problema que encuentra Apuleyo es que no todos los seres racionales pueden alcanzarlo ni tienen la posibilidad de disfrutar de él, por lo que muchos agentes racionales terminan orientándose a los bienes propios del hombre, que no dejan de ser, como hemos visto, secundarios, ni tampoco buenos para todos, pues para los estultos e ignorantes pueden resultar contraproducentes. Y aquí el autor latino añade una tesis común nuevamente a los medioplatónicos, a saber, “*namque appetitus et agendi aliquid cupido aut vero bono incitatur aut eo quod videatur bonum*”²⁷; en efecto, el apetito puede ser despertado por un bien genuino o aparente, pero lo que agrega de inmediato no deja de generar cierta controversia, pues afirma que, por naturaleza, hay un cierto parentesco con el bien del alma que más relación tiene con la razón (“*cum bonis ei animae portioni[s] quae cum ratione*

²⁵ Este parecer está sustentado en el siguiente pasaje: “Está unido a los dioses gracias a una divina familiaridad con ellos; la parte de su naturaleza que lo vuelve terreno, él la desprecia (*diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui, qua terrenus est, intra se despicit*)”, Apuleyo, *Asclepio*, 6.

²⁶ Apuleyo, *De Platone*, II, 2, 221.

²⁷ *Ibid.*, II, 2, 222.

consentit”), dando a entender, a nuestro parecer, que más termina atrayendo el bien de la parte irascible, porque está más cercano a la razón, y finalmente de la parte concupiscible, más vinculado a los bienes exteriores y, en este sentido, accidentales, pues el bien esencial no puede ser otro, de acuerdo con estos postulados, que Dios y las virtudes. En efecto, más abajo recalca esta tesis al decir que unos bienes se buscan por sí mismos y otros por otras razones; por sí mismos el bien que más se estima es la felicidad, a la que define como “el fruto más apetecible de las virtudes (*qui virtutum exoptatissimus fructus est*)”²⁸.

La ética está estrechamente vinculada con la educación o formación moral. En efecto, puesto que los hombres no nacen ni buenos ni malos, sino que van adquiriendo ellos mismos esta caracterización, es necesario que desde la infancia sean instruidos con el objetivo de visualizar que hay comportamientos honorables y deshonorables, alabables y vituperables, por lo que hay que incitarlos al conocimiento de que hay cosas que hay que buscar y perseguir y otras que hay que evitar, pues las primeras son las que genuinamente se denominan buenas. Lo cierto es que, en general, los hombres se dividen en tres grandes grupos por el carácter ingénito que poseen, pues no de otra manera, nos parece, hay que entender que Apuleyo use esos términos: “*tria genera ingeniorum*”, siendo los primeros poseedores de un carácter natural egregio y superior, los segundos de uno pésimo e inferior, y los terceros, en donde parece situarse la mayoría, de uno mixto o *medium*, pues “de este justo medio pretende que sean partícipes el niño dócil y el hombre que se orienta hacia la moderación, y que es amable y gentil (*mediocritatis huius vult esse participes puerum docilem et virum progredientem ad modestiam eundemque commodum ac venustum*)”²⁹. Y esto es así porque las virtudes y los vicios se encuentran siempre entreverados, mezclados, en el medio, pues los seres humanos, nos parece, son laudables y

²⁸ Ibid., II, 10, 235.

²⁹ Ibid., II, 3, 224.

vituperables bajo ciertos aspectos y no todos³⁰; además, la vida virtuosa a la que aspira el hombre no es sino medianía, en el sentido de que la virtud está en medio, como dicen congruentemente las éticas platónico-aristotélica: “Así pues, en estos estados que él pretende que parezcan intermedios, no existen ni virtudes perfectas ni vicios puros y sin mezcla, sino que son el resultado de la combinación de los unos y los otros”³¹. Esta doctrina, apunta Dillon, tiene resonancias más bien aristotélicas que platónicas, pero también estoicas, sobre todo en relación al progreso en la vida moral (προκοπή)³². En este tenor, la *malitia* se da cuando los vicios se adueñan del hombre, cuando las partes irascible y concupiscible terminan por dominar a la parte rectora, a la parte racional, lo cual nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser útil al hombre³³. En este

³⁰ Esta interpretación se apoya en el siguiente pasaje: “Pero los hombres totalmente buenos y los muy malvados sin matices intermedios son muy pocos y muy escasos y, como dice el propio Platón, se pueden contar; por su parte, los que ni son completamente buenos ni malvados del todo, sino que se encuentran casi en el justo medio, son muchos. Pero éstos ni como los mejores se mantienen siempre en el recto camino ni como los culpables se equivocan en todo. Sus vicios no son ni pesados ni inoportunos ni demasiado dignos de reproche, su ser es el resultado del exceso o de la carencia; a éstos les corresponde a veces una aprobación completa y a veces moderada y caminan por una senda intermedia entre la alabanza y la censura (*sed apprime bonos et sine mediocritate deterrimos paucos admodum rarioresque et, ut ipse ait, numerabiles esse, eos autem qui nec plane optimi nec oppido deterrimi sint sed quasi medie morati, plures esse. sed neque superiores obtinere recta omnia neque culpabiles in omnibus labi. horum vitia nec gravata nec intempestiva sunt aut nimium criminosa, quorum substantia est ex redundantia vel defectu, quibus et approbationis integritas et modus est et qui inter laudem vituperationemque mediam viam vadunt*)”, Apuleyo, *De Platone*, II, 19, 246-247.

³¹ Apuleyo, *De Platone*, II, 3, 224. “*horum quippe, quos mediocres vult videri, neque sincerus esse virtutes nec vitia tamen mera et intemperata, sed hinc atque inde permixta esse*”.

³² Dillon, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996, p. 329.

³³ Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 10, 235. Recuérdese este célebre pasaje de la *República*: “a mí me parece que lo quiere decir esta frase (dueño de sí mismo) es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y

sentido, la maldad es disimetría, falta de orden y concordia en el agente moral³⁴, por lo que es preciso cuidarse de los tres vicios que

una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es dueño de sí mismo, a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonoroso y se llama esclavo de sí mismo e inmoderado a quien se halla en tal situación”, Platón, *República*, 431a.

³⁴ Con toda patencia queda registrado así por nuestro autor: “Platón dice que el hombre peor no sólo es indigno, dañino, despreciador de los dioses, carente de medida y que vive una vida inhumana e insociable, sino que tampoco está en armonía con sus más cercanos ni consigo mismo, y por ello no sólo está en desacuerdo con los demás sino incluso consigo mismo, y no sólo es enemigo de los demás sino también de sí mismo; y, por eso un hombre así ni es amigo de los buenos ni tampoco de nadie, ni siquiera de sí mismo. Pero, en su opinión, el hombre peor es aquel al que no le puede superar ni la maldad en grado superlativo; un hombre así nunca puede arreglárselas en las tareas que ha de llevar a cabo, no sólo por su ignorancia, sino porque él también se desconoce a sí mismo y porque su consumada maldad provoca la rebelión de su mente, impidiéndole sus proyectos y los planes que ha trazado y no permitiéndole nada de lo que pretende. Por lo tanto, al hombre peor y más perverso lo hacen especialmente abominable no sólo sus vicios contrarios a la naturaleza, como la envidia o la alegría por las desgracias ajenas, sino también todo aquello que la naturaleza no rechaza, a saber, el placer, el pesar, el deseo, el amor, la misericordia, el miedo, la vergüenza y la ira. Por eso le sucede que su manera de ser extremista, en todo lo que emprende, carece de medida y por eso siempre o le falta o le sobra algo (*qui sit autem pessimus, eum non solum turpem et damnosum et contemptorem deorum et immoderatum et inhumanam atque insociabilem vitam ait vivere, sed nec cum proximis secumve congruere atque ideo non a ceteris modo verum etiam a se discrepare nec aliis tantum sed sibi etiam inimicum esse et idcirco hunc talem neque bonis nec omnino cuiquam, nec sibi quidem amicum esse. sed eum pessimum videri, quem nulla malignitatis superlatio possit excedere. hunc talem numquam in agendis rebus expedire se posse non solum propter inscientiam, sed quod ipse etiam sibimet sit ignotus et quod malitia perfecta seditionem mentibus pariat impediens incepta eius atque meditata consilia nec permittens quicquam eorum quae volet. pessimo quapropter deterrimoque non ea tantum vitia, quae contra naturam sunt, pariant exsecrabilitatem, ut est invidentia, ut est de alienis incommodis gaudium, sed etiam quae natura non respuit, voluptatem dico atque aegritudinem, desiderium, amorem, misericordiam, metum, pudorem, iracundiam. idcirco autem hoc evenit, quod immoderatum ingenium, in quaecumque proruerit, modum non habet atque*

acosan a las partes del alma: la (i) indocilidad (*indocilitas*) ataca a la sabiduría, a la prudencia, a la que define como ataque a la disposición para aprender (“*contraria est disciplinae discendi*”); pero la indocilidad tiene dos especies, a saber, (a) la impericia o ignorancia, enemiga de la sabiduría, y (b) la fatuidad, enemiga de la prudencia; (ii) a la parte irascible del alma se opone la *audacia*, acompañada de la indignación y la *incommobilitas*; y (iii) a la concupiscible se opone la *luxuria*, que es el ansia por los placeres y las posesiones. De la *luxuria* provienen, a su vez, la avaricia (opuesta a la liberalidad) y la incontinencia.

Más abajo Apuleyo apunta otra tesis común de los platónicos medios, a saber, que el vicio, aunque es libre, no es voluntario: “los pecados son igualmente libres y radican en nosotros, sin embargo no los asumimos por propia voluntad (*peccata vero esse non minus libera et in nobis sita, non tamen ea suscipi voluntate*)”³⁵, puesto que la voluntad, siempre, busca el bien, aunque sea meramente aparente. Por ello elocuentemente escribe:

el que contempla la virtud, cuando se ha dado cuenta de que ésta es completamente buena y que se distingue por su benevolencia, ciertamente se encaminará hacia ella y la considerará deseable por sí misma; o del mismo modo aquel que se da cuenta de que los vicios no sólo le traerán la ignominia a su reputación, sino que le perjudicarán y dañarán de otro modo, ¿quién puede voluntariamente compartir su suerte con éstos? Pero si dirige sus pasos hacia males de este tipo y considera útil servirse de ellos, víctima del error y llevada por la imagen del bien, se precipita sin saberlo en el mal; pues estaría en desacuerdo con el sentido común, si no ignorando la diferencia entre la pobreza y la riqueza y, siendo fáciles ambas y dado que ni la pobreza reporta honorabilidad ni las riquezas deshonra, si prefiriéramos la escasez a la abundancia de las cosas necesarias para vivir, pareceríamos estar cometiendo una locura; sería aún más absurdo si, despreciando la salud corporal, se eligieran las enfermedades; pero la locura más extrema consistiría en que, quien ha visto con los ojos del alma la belleza de la virtud y ha reconocido claramente su utilidad por la experiencia y la razón, sabiendo cuánto

ideo semper ei aut deest aliquid aut redundat)”, Apuleyo, *De Platone*, II, 16, 242-243.

³⁵ *Ibid.*, II, 11, 236.

deshonor y perjuicio se obtiene por la participación en los vicios, sin embargo quisiera entregarse a ellos³⁶.

La virtud es el *habitus mentis*, es decir, la disposición de la mente o disposición interior, cuya característica, precisamente en consonancia con lo dicho en relación a las partes del alma y al vicio, es que hace que quien la posee sea “concorde consigo mismo” (*concordem sibi*) y, además, “tranquilo y perseverante, en armonía consigo mismo y con las demás cosas no sólo de palabra sino también de hecho (*quietem, constantem etiam eum facit cui fuerit fideliter intimata non verbis modo sed factis etiam secum et cum ceteris congruentem*)”³⁷. La virtud es algo que se elige, o sea, es libre y debe buscarse por propia voluntad³⁸. Como se desprende de la antropología filosófica, la virtud estriba, justamente, en que la parte rectora del alma, esto es, la razón, domine a la ira y las pasiones, de tal manera que, con tranquilidad, lleve a cabo sus funciones. La

³⁶ Ibid., II, 11, 236-237. “*namque ille virtutis spectator cum eam penitus intellexerit bonam esse et benignitate praestare, ad eam affectabit profecto et sectandam existimabit sui causa; ut item ille, qui senserit vitia non solum turpitudinem existimationi invehere, sed nocere alio pacto fraudique esse, qui potest sponte se ad eorum consortium iungere? sed si ad eiusmodi mala pergit ac sibi usuram eorum utilem credit, deceptus errore et imagine boni sollicitatus quidem, <in>sciens vero ad mala praecipitatur. discrepes quippe a communi sententia, si non quidem ignores quid pauperiem ac divitias intersit, et, cum haec in proclivi sita sint nec pauperies honestatem vel turpitudinem divitiae allaturae sint, si egestatem rerum victui necessariorum copiis praeferas, ineptire videaris; et adhuc illud absurdus, si quis sanitatem corporis spernat eligens morbos; sed illud postremae dementiae est, cum, qui virtutis pulchritudinem oculis animae viderit utilitatemque eius usu et ratione perspexerit, non ignarus quantum dedecoris atque incommodi adipiscatur ex participatione vitiorum, tamen addictum se velit vitiiis*”. Este mismo sendero es seguido por nuestro autor más abajo, Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 17, 244-245. Y más adelante afirma que, quien es incapaz de ser curado por que el vicio lo consume, debe dejar la vida, o bien ser reducido a esclavo, Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 18, 245-246.

³⁷ Ibid., II, 5, 227.

³⁸ Ibid., II, 11, 235-236: “*sed virtutem liberam et in nobis sitam et nobis voluntate appetendam*”.

virtud, en este sentido, es única, como uno solo es el Bien perfecto, esto es, lo que es valioso por sí mismo³⁹. Así pues, las virtudes, en cuanto se concretan, no son más que el mismo bien desplegado en distintas direcciones, o sea, distendido en términos diferentes, lo cual se traduce como proporción, analogía, es decir, se sitúan en el medio, como la valentía se sitúa en medio de la osadía y la cobardía, siendo la primera un exceso de confianza y la segunda una falta de osadía. Pero el madaurense apunta algo más en torno a la naturaleza de la virtud: las virtudes pueden ser perfectas o imperfectas; son imperfectas las que se obtienen por un favor de la naturaleza, las que se adquieren por la instrucción o bien por la guía de la razón. En cambio, la virtud perfecta cumple las tres condiciones: “Platón dice que las virtudes imperfectas no se acompañan entre sí; en cambio, las que son perfectas cree que son inseparables y están interconectadas entre sí, principalmente por el hecho de que, al que posee una naturaleza superior, si se le añade una actividad diligente, la costumbre y una formación que se fundamente en la razón, guía de las cosas, no se dejará nada que no administre la virtud”⁴⁰.

Esta tesis, de raigambre estoica, y que se ve asumida, por ejemplo, en Plutarco, se concreta en la doctrina, esa sí platónica, de las virtudes distribuidas correspondientemente con las partes del alma, a saber, que la prudencia y la sabiduría (*prudentia et sapientia*) corresponden a la razón: “de éstas pretende que la sabiduría aparezca como el estudio de lo divino y lo humano, y la prudencia como el conocimiento consistente en distinguir el bien y el mal y de lo que se llama intermedio entre ambos (*quarum sapientiam disciplinam vult videri divinarum humanarumque rerum, prudentiam vero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum, eorum etiam quae media*

³⁹ También sólo Dios es uno, Cf. Apuleyo, *De mundo*, 36-37, 369-372.

⁴⁰ Apuleyo, *De Platone*, II, 6, 228. “*eas vero quae perfectae sint, individuas sibi et inter se conexas esse ideo maxime arbitratur, quod ei cui sit egregium ingenium, si accedat industria, usus etiam et disciplina, quam dux rerum ratio fundaverit, nihil relinquetur quod non virtus administret*”.

dicuntur)”⁴¹; en suma, la sabiduría se enfoca al conocimiento de las cosas necesarias, por lo que se les llama divinas, mientras que la prudencia al conocimiento de las cosas contingentes, pero necesarias para conducir la propia vida, que es precisamente el sendero del bien y de alejamiento del mal. En la parte irascible se sitúa la fortaleza (*fortitudo*), que es la que mantiene con fuerza al alma para seguir el sendero del bien. Y en la parte concupiscible se halla, cuando se desarrolla, la abstinencia (*abstinentia*), y aunque la tendencia al placer es natural y buena, hay que obtenerlo con armonía. Finalmente, la justicia se encuentra esparcida en las tres partes del alma y consiste en el “el conocimiento y la causa de que cada parte se someta a desempeñar su función con razón y medida (*causam esse dicit ut unaquaque portio ratione ac modo ad fungendum munus oboediat*)”⁴². Se trata, para Platón, dice Apuleyo, de una virtud universal⁴³, y que, aunque cambia de nombre, se trata de la misma virtud; cambia únicamente por el objeto al cual se dirige, por ejemplo, si es hacia la ley, es *fidelitas*, cuando se dirige a la utilidad de otro, es propiamente *iustitia* y cuando se dirige a uno mismo, *benivolentia*; y en cuanto dirigida hacia lo divino, adquiere el carácter de purificación, de piedad, de ὁσιότητι. La justicia, interpreta el madaurensis, tiene dos partes, a saber, una que puede ser denominada legal, que es el respeto a los tratados y a los números, de lo que nos servimos para la repartición; y otra que puede denominarse equidad, en donde no se reparte igual para todos, sino en proporción con la virtud o maldad de cada uno, como sucede en el reparto agrario.

⁴¹ Ibid., II, 6, 228. Esto intermedio estriba en que no es bueno ni malo en sí, como la pobreza, pues quien es frugal y moderado en su gasto, no necesariamente estima que la pobreza sea un mal absoluto.

⁴² Ibid., II, 7, 229.

⁴³ Cf. Donini, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011, pp. 179-193.

Los seres humanos, en general, buscan parecerse más al ideal divino, tranquilo y feliz, o bien al malvado. Se acerca más el individuo al primer tipo cuando practica la virtud, y lo contrario cuando vincula más su acción al vicio, que es la traducción de un amor desenfrenado e irracional. Para mostrar el modelo de virtud (y de vicio), la ética se sirve de la retórica, que puede tener dos partes, como ya enseñaba Aristóteles. En efecto, una es la retórica que tiene por objeto la contemplación del bien, esto es, como *disciplina contemplatrix bonorum* cuando se apega a lo justo, adecuado y conveniente, y otra la retórica que es *vero adulandi scientia*, que en vez de perseguir la verdad pretende sólo lo *verisimilium*, la cual, en vez de enseñar genuinamente, se limita a persuadir. A esta última Platón la define, dice Apuleyo, como “el poder de persuadir sin enseñar (δύναμιν τοῦ πείθειν ἄνευ τοῦ διδάσκειν)”⁴⁴, como se dice en el *Gorgias* (458e). La civilidad (*civilitas*) o πολιτικὴν es, para Platón, una virtud que busca la situación afortunada y la felicidad para la ciudad, la cual, a su vez, se desdobra en (i) la acción legislativa (*legalis*) y en (ii) la acción judicial (*iuridicialis*), siendo la primera preventiva y la segunda correctiva. En efecto, el propio Apuleyo las ejemplifica con el cuerpo, pues la primera sería el ejercicio para mantener vigoroso el cuerpo, y la segunda la medicina con la que se corrige el malestar.

En relación a la amistad y el amor, como sucede en el caso de Albino, Apuleyo distingue entre diversos tipos de amistad, alguno de los cuales es conveniente para el agente moral. Mas la amistad, en cuanto tal, es provechosa, y se basa en el acuerdo o consenso: “es recíproca y proporciona un intercambio de afectos, cuando el amor es igualmente recíproco (*reciprocamente esse ac delectationis vicem reddere, quando aequaliter redamat*)”⁴⁵. En efecto, hay genuina amistad cuando el vínculo que se establece entre dos individuos es llevado a que el otro también prospere, es decir, por una genuina

⁴⁴ Apuleyo, *De Platone*, II, 9, 231.

⁴⁵ *Ibid.*, II, 13, 238.

benevolencia. El filósofo latino apunta incluso que, aunque no todos los buenos hombres se conozcan, han de ser amigos entre sí, pues, por sus principios y modo de vida, están unidos: esta unión se debe al alma, pues cuando ésta agrada, “se ama al hombre entero (*homo totus adamatur*)”⁴⁶. Hay otros tipos de amistad, por llamarles así (pues el primero es natural y el segundo no cumple con la reciprocidad en todo momento), como la fundada en el parentesco y la que se finca en el placer. En cambio, la enemistad (*inimicitia*) se da cuando el vínculo es de malevolencia, lo cual se genera por la diferencia de costumbres, la discrepancia entre tipos de vida y la oposición de principios y carácter. En torno al amor, éste es de tres tipos, a saber, el divino, el degenerado-voluptuoso y el compuesto por la mezcla de ambos. Así lo asienta Apuleyo: “Platón enumera tres tipos de amor según la siguiente clasificación: uno divino, que está en consonancia con una mente pura y con el principio racional de la virtud, que no tiene de qué arrepentirse; el segundo es el propio de un alma degenerada y de un placer muy corrompido; el tercero, que es una mezcla de los dos tipos anteriores, es propio de un espíritu moderado y de un deseo comedido”⁴⁷. El primer amor es el que se decanta por los hombres buenos y se interesa por ellos, especialmente en relación a la moral y a las artes; el segundo se interesa por los cuerpos exclusivamente, buscando mitigar el propio placer con ellos, y se trata, en definitiva, de un amor desenfrenado que enjuicia erróneamente⁴⁸; el amor intermedio tiende a ambos aspectos, esto es, al espiritual y al corporal. Este tercer tipo de amor, explica Apuleyo, resulta de la conjunción del amor divino y el terrenal, siendo el primero cercano a la razón y el segundo al deseo y placer.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, II, 22, 251.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 14, 239. “*Plato tres amores hoc genere dinumerat, quod sit unus divinus cum incorrupta mente et virtutis ratione conveniens, non paenitendus; alter degeneris animi et corruptissimae voluptatis; tertius ex utroque permixtus, mediocris ingenii et cupidinis modicae*”.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, II, 16, 243.

Finalmente, quien alcanza, gracias a sus dotes innatos y a la buena educación, así como a la conducción dócil por la que ha sido llevado, y mediado todo esto por la reflexión sobre las condiciones por las que las cosas son como son y ajusta su actuar a éstas, es decir, quien alcanza el virtuosismo moral, es el sabio, equivalente al hombre feliz. La doctrina de Apuleyo sobre el sabio, según Moreschini, es variopinta, pero fundamentalmente de origen platónico-estoico⁴⁹. Los anhelos de purificación son llevados hasta sus últimas consecuencias por quien alcanza la sabiduría. En prácticamente toda la filosofía antigua, esta concepción es compartida por las más variadas filosofías que, en la época helenística, adquiere un recubrimiento soteriológico y hasta místico. El sabio encuentra, así, que es él el único de quien depende su felicidad, por lo que, después de excluir los vicios y haciendo a un lado las cosas inseguras, adquiere el conocimiento de que la felicidad es autárquica, por lo que, recordando al estoicismo, el sabio no se enorgullece ante la prosperidad ni se abate ante la adversidad, “puesto que sabe que está tan bien equipado con sus armas, que ninguna violencia podría privarle de ellas (*cum se ornamentis suis ita instructum sciat, ut ab his nulla vi segregetur*)”⁵⁰. Por ello, el sabio posee tal firmeza de ánimo que, a pesar de recibir afrentas e injusticias, se mantiene incólume y “confiado en su conciencia, seguro y resuelto en su vida futura (*sapientem illum conscientia sua fretum, securum et confidentem in omni vita dicit futurum*)”⁵¹, pues los principios desde los que juzga son seguros, ya que tienen carácter divino, tanto que, a la postre, y a sabiendas de que el alma es inmortal, “espera ya el día de su muerte con buen ánimo y sin pena [...] en efecto, liberado de las cadenas del cuerpo, el alma del sabio vuelve junto a los dioses y, por la conducta especialmente pura y casta de su vida pasada, se gana la condición de los dioses por este mismo comportamiento”⁵². Así, el

⁴⁹ Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., pp. 121-122.

⁵⁰ Apuleyo, *De Platone*, II, 20, 248.

⁵¹ *Ibid.*, II, 20, 248.

⁵² *Ibid.*, II, 20, 249. “*iam ille diem mortis suae propitius nec invitus expectat (...)*”

hombre perfecto, o sea, quien adquiere la condición de sabio, sabe perfectamente que el camino adecuado para lograr esta condición no es otro que hacer concordar su pensamiento con sus acciones, rigiendo su pensar precisamente los principios justos. En este sentido es que el sabio lo que pretende es imitar a la divinidad, esto es, busca emular, con su vida, a los dioses, que es la célebre doctrina de la *imitatio Dei*, la ἔπου θεῶν: “Por lo cual le conviene perseguir lo que resulta grato a los dioses y a los hombres no sólo mediante un conocimiento contemplativo, sino también mediante su actuación práctica, puesto que, como el Dios principal, contempla todas estas cosas no sólo con su pensamiento racional, sino que recorre las primeras, las intermedias y las últimas, y una vez que las conoce íntimamente las rige con la universalidad y la perseverancia de su previsora administración”⁵³. El vicio lo que hace es encadenar a los agentes, por lo que la verdadera riqueza de la que abunda el sabio es la de mantenerse libre del vicio, y la manera de hacerlo es ejercitando la virtud. Ésta es, pues, en suma, la ética del platonismo medio, a saber, buscar ejercitar la virtud, perfección de la rectoría del alma,

nam vinculis liberata corporeis sapientis anima remigrat ad deos et pro merito vitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat”.

⁵³ *Ibid.*, II, 22, 252-253. “*verum hoc ei poterit provenire, si virum perfecte iustum, pium, prudentem se praebeat. unde non solum in perspectandi cognitione verum etiam agendi opera sequi eum convenit quae diis atque hominibus sint probata, quippe cum summus deorum cuncta haec non solum cogitationum ratione consideret, sed prima, media, ultima obeat compertaque intime providae ordinationis universitate et constantia regat”.* Cf. Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Op. cit., pp. 124-125. Véase cuanto escribe Platón, al final de la *República*, sobre la imitación de Dios: “Cabe suponer, por consiguiente, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre”, 613a-b.

pues así es como se imita a la divinidad en esta vida y⁵⁴, también, en la del porvenir.

5. Conclusión

Hemos visto, de manera sucinta, la metafísica de Apuleyo que, como es bien sabido abreva del medioplatonismo de los dos primeros siglos de nuestra era. Se aprecian en ellas las instancias trascendentes de Dios y las ideas, y la inmanencia del cosmos generado, con sus astros y el mundo sublunar, en cuyo seno está colocado el hombre. En efecto, este último, prodigio de la Providencia, está constituido por alma y cuerpo, y el alma a su vez por las partes concupiscible, irascible y racional, resultando esta última la culminación del individuo humano, así como en el cosmos la regencia la posee el Primer Dios. La ética, por su parte, trata sobre cómo alcanzar la felicidad a través de la razón, y aquella sólo puede ser asequible mediante el bien. Este último, por su parte, se divide en divino, humano y externo. Los bienes fundamentales, que son por sí y en sí, son Dios y las virtudes, pues actuar conforme a estas últimas permite al agente asemejarse a Dios, administrador ejemplar del universo, del macrocosmos; las virtudes, así, son la manera en que la razón humana administra al microcosmos que es cada uno.

6. Bibliografía

APULEYO, *De Platone et eius dogmate*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015.

⁵⁴ Dios es, pues, “*mundi rectore*”, Apuleyo, *De Mundo*, 24, 341. Y más adelante lo califica como “*rex omnium et pater*”, 30, 357.

-
- _____, *De mundo*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015.
- _____, *Asclepio*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015.
- _____, *Obra filosófica* (edición de Cristóbal Macías), Gredos, Madrid, 2011.
- FLETCHER, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, 2014.
- DILLON, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996.
- DONINI, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011.
- MORESCHINI, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Florencia, 1978.
- _____, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2013.
- PLATÓN, *República* (edición de Conrado Eggers), Gredos, Madrid, 2000.

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 246

ARTÍCULOS

ADAM SOŁOMIEWICZ, <i>El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo</i>	7
HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ, <i>Breve reseña sobre la verdad en el pragmatismo de Charles S. Peirce y William James</i>	29
JACOB BUGANZA, <i>La ética de Apuleyo</i>	49
TANIA SCIAGURA y RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, <i>Primum non nocere: riflessione morale sulla relazione tra medicina ed ética</i>	75

DOSSIER

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, SILVIA J. CAMPANA Y MARÍA ESTHER ORTIZ, <i>La hospitalidad: encuentro y desafío</i>	107
--	-----

ROSTRO, ALTERIDAD Y RECONOCIMIENTO

JAVIER IGNACIO HERNÁNDEZ TREJO SJ, <i>Tú, mi hermano. Tú mi enemigo. Caín y Abel a través del pensamiento de G. W. F. Hegel y Emmanuel Levinas</i>	111
SILVIA JULIA CAMPANA, <i>De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad</i>	137
MARISA MOSTO, <i>Hospitalidad y singularidad</i>	155

LA OBRA DE ARTE Y LA RECIPROCIDAD HOSPITALARIA

MATEO BELGRANO, <i>Extranjeros en el museo. Una reflexión sobre la recepción de la obra de arte</i>	177
CRISTINA LEONOR ARRANZ, <i>La apertura de Goethe al arte clásico: una interpretación estética de la hospitalidad</i>	189

HISTORIA, SOCIEDAD Y HOSPITALIDAD

TERESA M. DRIOLLET DE VEDOYA, <i>Del individualismo antropotécnico hacia la hospitalidad</i>	203
CAROLINA RIVA POSSE, <i>Logos, hospitalidad y democracia. Volver al origen de Europa de la mano de Augusto Del Noce y San Benito</i>	217

NOMBRE, ESPERANZA Y DONACIÓN

EZEQUIEL D. MURGA, <i>Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion</i>	229
--	-----