

TEXTOS CLASICOS

ARISTOTELES

**SOBRE LA FILOSOFIA
Y SOBRE EL BIEN**

(FRAGMENTOS SELECTOS)

Introducción y traducción de Jorge Teuzabá

Revista IDEAS Y VALORES

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional

Bogotá - Colombia

1962 - 1963

INTRODUCCION

JORGE TEUZABA

En la historia externa de la vida intelectual de Aristóteles se pueden distinguir cuatro períodos¹: a) Como discípulo de Platón y miembro de la Academia (367-347); b) el período de los viajes a Asos, Mitilene y Lesbos, inmediatamente después de la muerte del maestro; c) su permanencia en Macedonia como tutor de Alejandro (343-335) y d) el período de la actividad intelectual en el Liceo, en Atenas (335-323). Según testimonios y conjeturas de autores antiguos² las primeras obras de Aristóteles (cuyo catálogo nos ha sido transmitido por Dióg. Laercio), que corresponden a los años inmediatamente anteriores y posteriores a la muerte de Platón, fueron escritas en forma de diálogo. Tales conjeturas se confirman al observar que muchas de estas obras tienen títulos correspondientes a los de los diálogos de Platón; por ejemplo, el Político, el Sofista, el Menexeno y el Simposio nos recuerdan los diálogos homónimos de Platón; el Grillo o sobre la retórica y el Eudemo o sobre el alma nos hace pensar en el Gorgias y en el Fedón respectivamente. Sin embargo estas semejanzas son puramente incidentales y formales; sus diferencias, en cambio, son radicales. Así, Aristóteles aparece en algunos de sus diálogos dirigiendo la discusión; además, acostumbra a escribir una introducción a cada uno de sus libros³. Tampoco había en estos diálogos nada parecido a la actitud aporética ni a la marcha dialéctica, características específicas de los de Platón.

La importancia de estos diálogos, especialmente Sobre la Filosofía, Sobre el Bien y el Protréptico, estriba en que nos ayudan a comprender adecuadamente la evolución del pensamiento de Aristóteles en su etapa juvenil en que sufrió el hechizo de la influencia de Platón, hasta su independencia, aunque no del todo antiplatónica como se acostumbra a poner de relieve, en que revela el vigor profundo y original de su genio a través de los grandes tratados de la madurez. Por otra parte, los diálogos fueron las únicas obras que ejercieron una fuerte influencia en la filosofía helenística para la cual fue lo único conocido del corpus aristotélicum.

El diálogo Sobre la Filosofía consta de tres libros⁴. El carácter fragmentario e incoherente como nos han sido transmitidos nos imponen la

1 Ross, *The Works of Aristotle*, Vol. XII, Introducción, pág. IX.

2 Filodemo en *De la Santidad*, Proclo citado por Filopón en *De Aet.*, *Mundi* 2, 2, Plutarco, *Adv. Colot.* 14 y Prisciano, 41. 16-42.3.

3 Cicerón, *Ep. ad Att.*, XIII, 19.4 y IV, 16.2.

4 Véase Filodemo y Cicerón fragm. 21.

penosa tarea de reconstrucción a partir de los escasos fragmentos que se conservan, en vista de su recta comprensión. Semejante tarea la vamos a intentar aprovechando las brillantes investigaciones de Jaeger reunidas en su libro ya clásico sobre Aristóteles⁵.

En el primer libro del diálogo *Sobre la Filosofía*, que comprende los nueve primeros fragmentos, Aristóteles esboza una historia de la filosofía; este primer libro está redactado en conexión simultánea e ideológica con el primero de la *Metafísica* que también constituye una historia del pensamiento. Esta preocupación de discutir punto por punto la filosofía de los primeros pensadores no está animada por un mero prurito de erudición sino que corresponde al intento de rastrear los orígenes del pensamiento de su época, ya del que imperaba en la Academia o ya del suyo propio de una manera crítica. Esta idea le fue sugerida por Platón quien tenía la costumbre de hacer preceder a los problemas que planteaba en sus diálogos una crítica histórico-filosófica de los primeros pensadores mediante la cual ponía de relieve la verdad o la no verdad de sus filosofemas. Para situar el comienzo de la filosofía Aristóteles se remonta mucho más allá de Tales de Mileto y coloca su punto de partida en las doctrinas religiosas de los Magos cuyo pensamiento es mucho más antiguo que el de los milenarios egipcios. Su doctrina fundamental se sintetiza en el principio que afirma la existencia de dos espíritus: el Espíritu del Bien y el Espíritu del Mal.

La preocupación que muestra Aristóteles por el estudio del pensamiento filosófico de Persia corresponde a la iniciativa general de la Academia. Eudoxo del Gnido y Filipo de Opunte muestran un gran interés por la astronomía caldea; en el primer Alcibiades (121e-122a) se hace un paralelo entre las cuatro virtudes de Platón y la ética de Zoroastro; en las *Leyes* (lib. X-896e) Platón habla de dos almas: la del Bien y la del Mal; estos dos principios, a su vez, eran equiparados a las dos divinidades fundamentales de la religión griega: Zeus, el dios de la luz, y Hades, el dios de las tinieblas. Aristóteles, por su parte, pone a lado de estas dos divinidades los dos principios del pensamiento persa.

El fragmento 29 del *Mágico* nos refiere que Aristóteles y Eudoxo intentaban establecer una afinidad ideológica entre Zoroastro y Platón por medio de una relación cronológica; según ellos Zoroastro había vivido seis mil años antes de la muerte de Platón. En conexión con estas referencias, en la *Metafísica* (1091b-10) Aristóteles considera a los Magos como los precursores del dualismo platónico.

Después de situar el origen de la filosofía entre los persas, Aristóteles se ocupaba de la doctrina de los órficos y talvez de los teólogos como Hesíodo. En el fragmento 9, después de admitir la historicidad de Orfeo, discute la autenticidad de los poemas órficos para lo cual distingue entre los dogmas del pensamiento religioso de Orfeo y la forma en que fueron transmitidos. De estas investigaciones llegó a la conclusión de que los poemas órficos, aunque contienen la doctrina de Orfeo, no son auténticos sino que pertenecen a Onomácritos, un poeta religioso de la corte de Pisístrato, quien versificó los dogmas.

5 Edit. por la Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1923. Traducido al castellano por J. Gaos, en el Fondo de Cultura Económica de México, 1946.

En el tercer estadio de esta historia de la filosofía se exponía la doctrina de los Siete Sabios cuyo pensamiento estaba expuesto en proverbios y en sentencias de carácter general. Por esta razón Aristóteles empezaba su exposición con una introducción en la cual establecía por primera vez la esencia del proverbio en cuanto tal y su valor y significado para la historia del pensamiento. En el frag. 2 y en un interesante pasaje de la *Metafísica* (1074b 10) considera los proverbios como "las reliquias de una antigua filosofía" cuyo valor consiste en encerrar ciertas verdades filosóficas que en una época fueron descubiertas, pero en otra pasaron al olvido. Es la teoría de que hay ciertos principios fundamentales que acompañan imprescindiblemente la historia del pensamiento ya implícita o explícitamente, sintetizados en aquella forma concisa y sabia que es el proverbio. Muchos ejemplos tenemos de esta clase de principios: los *mythos* de las antiguas teogonías, los fragmentos de los primeros filósofos y las máximas de los Siete Sabios. Todo esto debía ser analizado en el primer libro de este diálogo; sin embargo, sólo conservamos lo referente a los proverbios de los Siete Sabios; los otros temas los podemos suplir con el libro primero de la *Metafísica* compuesto por la misma época.

Después de analizar la autenticidad de cada una de las sentencias de los Siete Sabios, Aristóteles se ocupaba cuidadosamente del principio apolíneo —"conócete a ti mismo"— principio revolucionario en la historia de la filosofía. En el frag. 5 se pregunta por la fecha en que fue inscrito en el templo de Delfos y por su autor. Sobre esta cuestión las opiniones habían sido muy divergentes, pero la de Aristóteles fue clara y precisa: ningún hombre fue su autor. "El precepto ya estaba inscrito antes de Quilón en el templo que fue construido después del templo alado y bronceíneo". Su autor fue el mismo Apolo por intermedio de su sacerdotisa.

¿Qué importancia tiene este principio para el pensamiento filosófico? Para dilucidar su significado Aristóteles, conforme a su proceder, debía cotejar las diversas interpretaciones surgidas en torno a la máxima délfica, desde las puramente éticas hasta la rigurosamente ontológica de Platón. Antes de que este principio fuera revelado a Sócrates, los filósofos se habían esforzado por llegar al ser de los entes a través del mundo exterior y sensible. A partir de la sentencia délfica el ser de los entes es buscado en el horizonte del hombre. Tal es el sentido que le da Platón en el primer *Alcibíades* (132c-133c). Que Aristóteles haya aceptado o no esta interpretación, no lo podemos deducir a partir de lo que dice en el fragmento 4º: "El conócete a ti mismo planteó a Sócrates la aporía y le proporcionó, a la vez, el principio de esta investigación".

La historia de la filosofía culminaba con la exposición y crítica del pensamiento de Platón, al cual le dedicó todo el segundo libro, compuesto probablemente en el período de los viajes. Después de la muerte de Platón, Aristóteles viajó a la corte de Hermias, tirano de Atarneo, en donde fundó un círculo platónico. Las conferencias que él daba no se reducían, como las de los demás miembros de la Academia, a una exposición objetiva de la doctrina de Platón, sino que entretejía con la exposición la interpretación crítica de sus propios puntos de vista, especialmente en lo que se refiere a la doctrina de las Ideas y de los números eidéticos.

Estas críticas fueron reunidas en el libro segundo del diálogo *Sobre la Filosofía*, en la obra *Sobre el Bien* y en el capítulo noveno del libro primero de la *Metafísica*. Constituyen el primer momento del proceso de liberación de la influencia platónica, por lo cual los platónicos ortodoxos no podían verlas con buenos ojos y consideraban que se debían más a “un prurito de polémica que a la desinteresada búsqueda de la verdad”.

Aunque de este segundo libro sólo conservamos el fragmento 10, en el cual se nos refiere el rechazo rotundo de las Ideas por parte de Aristóteles, podemos saber aproximadamente en qué consistía gracias a las objeciones contenidas en la *Metafísica*.

El tercer libro (frags. 21, 17, 18 y 20) contiene las ideas juveniles de Aristóteles sobre el mundo y lo divino; ideas que corresponden al espíritu general de la Academia como lo prueba la coincidencia de muchos pasajes con el *Epinomis*, el *Timeo* y las *Leyes*. En el frag. 21 se habla de la naturaleza divina del espíritu, del mundo y del éter, y de un “dios al cual corresponde la función de regir y preservar el movimiento del mundo por medio de cierta rotación sobre sí mismo”. ¿Qué es este dios? Nada menos que el “motor inmóvil”, “núcleo original —según la expresión de Jaeger— de la metafísica aristotélica”. La idea del motor inmóvil, causa del movimiento de todos los cuerpos siderales, es original de Platón. Así por ejemplo, en las *Leyes* —898e— expone tres causas posibles del movimiento de los astros: a) que el alma, principio de todo movimiento, sea inmanente a los astros, b) que procurándose un cuerpo de fuego sea simplemente una causa trascendente, y c) que “desprovista de cuerpo, pueda ejercer su función por disponer de alguna potencia maravillosa”. La teoría del motor inmóvil corresponde a esta última posibilidad. Aristóteles la desarrollará hasta sus últimas consecuencias en su metafísica posterior donde se asigna un motor trascendente a cada una de las esferas.

En los frags. 17 y 18 se encuentra la segunda gran idea del pensamiento juvenil de Aristóteles: la indestructibilidad y eternidad del cosmos. Esta idea —según Jaeger—, constituye la mayor innovación de Aristóteles en su diálogo *Sobre la Filosofía* y está en polémica con el *Timeo* donde se describe el origen del mundo. Sin embargo, el modo en que está expuesta y las ideas que le sirven de base son esencialmente platónicas; pues, la idea y hasta la expresión de que el cosmos es un “grande y visible dios” que comprende en sí el sol, la luna y las estrellas fijas es platónico (*Timeo* 30e). También es platónica la concepción que afirma la diferencia entre el mundo de lo divino y el mundo de lo humano. La misma idea del cosmos, no como un conjunto de entes tal como lo concebía la filosofía helenística, sino como la periferia celeste (“este grande y visible dios”) en el cual habitan los astros con divina e inmutable belleza, es platónica.

El frag. 19, transmitido por Cicerón, tiene como punto de partida la teoría de los cinco elementos, teoría básica para la física antigua. A partir de los datos de la experiencia inmediata y mediante la violenta arma apodíctica del silogismo, Aristóteles llega a la afirmación de la existencia de seres vivos, dotados de inteligencia y de naturaleza divina en el quinto elemento, esto es, en el éter. Si existen seres vivos en el agua, en la

tierra, en el aire y en el fuego⁶, necesariamente deben existir en el éter. ¿Por qué? La razón nos la da en el tratado *De la Generación de los Animales* (736b) cuando afirma que el “pneuma de la vida es análogo al elemento de los astros, que contiene en su forma más pura el calor que es esencial a la vida”⁷. Esa forma pura es el éter. Y si la región etérea constituye la quintaesencia de la vida, allí deben existir seres vivos, los cuales tienen que ser los astros. ¿Por qué los astros? Una cosa es segura: su movimiento eterno, armónico e inviolable. Ahora bien; semejante movimiento no puede ser producido ni por el azar, que de suyo es ciego, ni por la naturaleza, que carece de todo propósito racional. Este movimiento circular y armónico implica un designio consciente, racional y volitivo. Por consiguiente, los astros, según dice el frag. 19, deben tener una inteligencia pura, una movilidad perfecta y una naturaleza divina.

Todas las ideas contenidas en este pasaje son de inspiración platónica, con excepción de la teoría del éter como el elemento constitutivo de los cielos que, como señala Jaeger⁸, es una innovación de Aristóteles; si en el *Epinomis* (984d) aparece la teoría de los cinco elementos es probablemente por influencia de este diálogo que es anterior cronológicamente a la obra de Filipo de Opunte. Sin embargo, ya en el *Timeo* (39e) se expone una teoría de cuatro elementos, sin incluir al éter. Pero tanto la idea de la existencia en la región celeste de seres vivos de naturaleza divina como la que afirma la relación directa entre los elementos y sus respectivos habitantes es de Platón; así, en el *Timeo* (30d) dice lo siguiente con respecto a la primera: “La deidad, queriendo hacer de este mundo el más bello y perfecto de los seres inteligibles, construyó un animal visible que comprendía en sí todos los demás animales de una naturaleza emparentada con la suya”. El ‘animal visible’ es lo mismo que el ‘grande y visible dios’ del fragmento 17; los demás animales divinos son los astros, y la ‘deidad’ es el trascendental motor inmóvil del fragmento 21. En cuanto a la relación entre los elementos y los seres vivos respectivos observa Jaeger lo siguiente⁹: “Para extender esta relación entre los elementos y la naturaleza de los seres que viven en ellos, se equipara la relación entre la índole intelectual de los astros y las potencias vitales del éter a la existente entre la inteligencia y el temperamento del hombre y los alimentos y condiciones climáticas de su morada...” y más adelante: “De nuevo es Platón el responsable de la teoría de que el clima y la dieta influyen sobre el cuerpo y el espíritu de los seres humanos, y la expresión que se le da aquí es sensiblemente semejante a un pasaje de las *Leyes*”. Ese pasaje es el lib. V, 747d.

La teoría de que el movimiento circular de los astros implica voluntad está expuesta silogísticamente en el fragmento 20. Todo cuanto se mueve, se mueve o por su propia naturaleza o por una fuerza externa. El movimiento por naturaleza es rectilíneo, y su dirección es o hacia arriba como los cuerpos ligeros —aire, fuego— o hacia abajo como los objetos pesa-

6 En la *Historia de los Animales* —552b 10— se habla de los insectos que habitaron en el fuego sin padecer daño alguno.

7 *Op. Cit.*, pág. 175.

8 *Op. Cit.*, pág. 164.

9 *Op. Cit.*, pág. 173 y 174.

dos —agua, tierra—. El movimiento de los astros es circular; por lo tanto no pueden ser movidos por una fuerza exterior a ellos¹⁰, ni su movimiento es por naturaleza. No queda otra alternativa sino que se mueven por propia voluntad puesto que poseen inteligencia. Esta teoría, la cual abandonará más tarde en el pleno desarrollo de su sistema, es también platónica; en el *Epínomis* (982c) se habla de una deliberación, la más perfecta —‘ariste bouleusis’— inherente a la esencia de las almas de los astros.

Fuera de la Cosmología, el libro tercero del diálogo *Sobre la Filosofía* estaba dedicado a la investigación de lo divino (frags.: 12, 13, 14, 15 y 16). Esta investigación consideraba dos aspectos: a) las fuentes psicológicas de la fe en Dios (frags. 12 y 13), y b) la demostración de la existencia de Dios.

Ya en la época de los sofistas el tema de la divinidad había sido ampliamente discutido aunque, debido a su exagerado racionalismo, no habían podido determinar ni el origen de la convicción íntima que tiene el hombre de Dios, ni la demostración de su existencia. Para ello se necesitaba de un espíritu que tuviera “una superior penetración teórica para todos los fenómenos del espíritu, a la vez que fuera capaz de percibir todos los fenómenos subjetivos de la religión”¹¹. Ese espíritu estaba indudablemente en Platón y Aristóteles. Con estos dos pensadores la religión entra en su estadio filosófico; es la primera etapa de la filosofía de la religión.

A través de estos dos aspectos del pensamiento religioso, inspirados indudablemente por Platón, se nos revela Aristóteles no como un refinado metafísico intelectualista según la manera tradicional de verlo, sino como un filósofo cuyas concepciones más abstractas están determinadas por una profunda experiencia de lo numinoso.

La primera cuestión que se plantea Aristóteles es el problema concerniente a las fuentes psicológicas de la fe en Dios (frags. 12 y 13). ¿De qué manera el hombre llega a formarse la noción de lo divino? ¿Es una noción inmanente al hombre o se la forma a partir de su contacto con la experiencia sensible? La respuesta de Aristóteles es clara y precisa: el origen de la fe en el ‘theós’ es doble: uno inmanente, la experiencia interior del espíritu, y otro trascendente: la contemplación del orden, belleza y armonía que reina en el universo. El primer origen reviste un carácter especial en el pensamiento de Aristóteles; no se trata de cualquier experiencia espiritual sino de aquella en la cual el espíritu se desata real y vitalmente del cuerpo “recuperando así su propia naturaleza”; entonces es cuando experimenta profundas e íntimas visiones. Esta experiencia se realiza en el fenómeno del sueño y en el de la muerte. También en esto sigue el pensamiento juvenil de Aristóteles dependiendo del de Platón. En efecto, en las *Leyes*, (lib. XII, 966e) dice Platón que el origen de la fe en los dioses se debe, por una parte, al ser eternamente en movimiento del espíritu, y, por otra, a la contemplación del orden inviolable y armonioso de los astros. Como se ve, para ambos pensadores lo esencial del origen trascendente de la fe en Dios está en la determinación de lo

10 En la metafísica posterior defenderá este último punto de vista mediante los motores inmóviles y trascendentes para cada astro. Véase el libro XII de la *Metafísica*.

11 *Op. Cit.*, pág. 183.

que es inherente a la esencia de la noción de orden, esto es, una causa racional ordenadora.

El diálogo Sobre el Bien comprende también tres libros y constituye una exposición de las conferencias no escritas que dictó Platón en la Academia en la última etapa de su vida intelectual. El tema de estas conferencias es la Idea del Bien en relación con sus dos categorías ontológicas, lo Uno y lo Múltiple (o lo Uno y la Díada), y las implicaciones de los números eidéticos. Véase la nota 20 de esta traducción.

La versión que damos aquí de los fragmentos de los dos grandes diálogos, Sobre la Filosofía y Sobre el Bien, está hecha sobre la 5ª edición de Valentín Rose publicada en 1870 por la Academia de Berlín y reimpresa fotomecánicamente por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft en 1960. Por el estado incoherente en que se encuentran algunos fragmentos en esta edición, hemos hecho algunos cambios, señalados oportunamente en las notas, recurriendo a los *Fragmeta Selecta* de David Ross editados en la *Bibliotheca Oxoniensis*, 1955.

Otras ediciones importante por su aporte de nuevos fragmentos (las cuales nos ha sido imposible consultar) son: *Aristotelis Fragmenta*, ed. V. Rose, Leipzig, 1886; *Aristotelis Fragmenta*, ed. Walzer, Florencia, 1934. M. Untersteiner también ha reunido nuevos fragmentos en la *Revista di Filologia Classica*, Nos. 37 —1959, 38 - 1960 y 39— 1961.

La presente traducción no tiene ninguna pretensión erudita. Su propósito se limita a descubrir la primera etapa del pensamiento juvenil de Aristóteles en su relación con la última fase de la filosofía de Platón.

La preparación técnica del texto griego estuvo a cargo de la Licenciada Margarita Amaya.

I. ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ.

Priscianus Lydus in praef. quaest. nat. ad Chosroem p.553 ed. Dübner (post Plotinum Paris. 1855): assumpta atque confecta sunt . . . similiter quoque ex his quae
5a sunt de somno et somniis et ex his quae quasi in dialogis scripta sunt de philosophia et de mundis.

1.

Cic. Tusc. disp. 3,28,69: itaque Aristoteles
10a ueteres philosophos accusans qui existimauissent philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse, sed se uidere, quod paucis annis magna accessio facta esset, breui tempore philosophiam plane absolutam fore.

2.

Synesius caluit. encom. c. 22 p. 234 Krab. (1850):
5b εἰ δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφὸν * πῶς δ' οὐχὶ σοφὸν περὶ ὧν 'Αριστοτέλης φησὶν ὅτι παλαιῶς εἰς φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλεῖν ματα περιωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα.

3.

10b Diog. Laert. 2, 23: καὶ Πυθαγόρῃ ἐλθεῖν (τὸν Σωκράτην) 'Αριστοτέλης φησὶν * ἀλλὰ καὶ εἰς ἴσθμόν, ὡς Φαβωρτνός ἐν τῷ πρώτῳ τῶν ἀπομνημονευμάτων.

4.

Plutarch. adv. Colot. 20: καὶ τῶν ἐν Δελφοῦς γραμμάτων θεϊότατον ἐδόκει τὸ γινῆθαι σαυτόν, δὲ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν, ὡς

I. SOBRE LA FILOSOFIA

Testimonia

- 5a PRISCIANUS LYDUS: (Nuestro materiales) están ya terminados; ellos fueron tomados (del Timeo de Platón) lo mismo que de los trabajos de Aristóteles De Somno y De Somnis, y del que está escrito en forma de diálogo, es decir, del Sobre la Filosofía y del Sobre el Mundo¹.

1

- 10 CIC. TUSCUL. 3, 28, 64: De esta manera, Aristóteles, acusando a los antiguos filósofos, los cuales consideraron que la filosofía había llegado a su perfección a causa de su ingenio, dijo que habían sido o muy estultos o muy inteligentes; pero le pareció que en pocos años se habían hecho grandes progresos y que en breve tiempo la filosofía llegaría a ser completamente independiente.

2

- 5b SYNESIUS CALVIT. Enc. c. 22p.234: Si el proverbio es algo sabio, cómo no lo ha de ser aquello sobre lo cual dice Aristóteles que son las 'reliquias de una antigua filosofía' cuya pérdida está entre las mayores de la humanidad, que se han conservado por su concisión y sabiduría?

3

- 10 DIOG. LAERT. 2, 23: Aristóteles dice que Sócrates viajó también a Pytho²; pero también al Istmo, como refiere Favorino en el libro primero de sus Comentarios.

4

- 5a PLUTARCO Adv. Colot. 20: De las inscripciones que hay en Delfos. la más divina parece ser el 'Conócete a tí mismo', la cual planteó a Sócrates la aporía y, a la vez, le proporcionó el principio de esta

1 El testimonio completo de Prisciano —41. 16-42.3— dice: Ex Platonico enim Timaeo... assumpta atque confecta sunt et actionibus Aristotelis de physica et de Caeli generatione et corruptione et Meteoron; similiter quoque et ex his quae sunt de Somno et somnis, et ex his quae quasi in dialogis scripta sunt de Philosophia et de Mundis. Testimonios del propio Aristóteles se encuentran en la *Física* —194a35— y en el *Sobre el Alma* —404b 18—.

2 Pytho: antiguo nombre de Delfos; de él tomó su nombre la sacerdotisa del templo de Apolo, Pythia. Sobre los pocos viajes que Sócrates hizo durante su vida no hay acuerdo completo. Además de este testimonio de Aristóteles, Platón nos dice en el Critón —152b— que "Sócrates jamás salió de Atenas, excepto una vez que estuvo en el Istmo; ni visitó ningún país extranjero, a no ser en expediciones militares". Estas expediciones fueron las de Potidea, Anfípolis y Delio (*Apología*, 28d-e).

5a 'Αριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε.

5.

- Porphyr. (ἐκ τοῦ ᾧ περὶ τοῦ γινῶθαι σεαυτὸν) apud Stob. flor. 21. 26 (Meineke): τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθότ, ὃ γινῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις προσαγορεύει; ... ἄλλ' εἴτε φημονόη ...
- 10a εἴτε φανοθέα ... εἴτε καὶ Βλάντος ἢ θαλοῦ ἢ Χίλωνος ἦν ἀνάθημα ... εἴτε Κλεάρχῳ, προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι εἶναι παράγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χίλωνι τὸ ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ· εἴτε καὶ πρὸ
- 15a Χίλωνος ἦν ἔτι ἀνάγραφτον ἐν τῷ ἰδρυθέντι νεφ μετὰ τὸν πτέρινόν τε καὶ χαλκοῦν, καθάπερ 'Αριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἴρηκε.

- Clem. Alex. Strom. 1, 14, 60 p. 129 Sylb. τὸ μὲν οὖν γινῶθαι σεαυτὸν οἱ μὲν Χίλωνος ὑπελήφασιν, Χαμαι -
- 20a λέων δὲ ἐν τῷ περὶ θεῶν θαλοῦ, 'Αριστοτέλης δὲ τῆς Πυθίας.

6.

- Clem. Alex. Strom. 1, 14, 61 p. 129 : πάλιν αὖ Χίλωνι τῷ Λακεδαιμονίῳ ἀναφέρουσι τὸ μηδὲν ἄγαν·
- 25a Στράτων δε ... Δίδυμος δε ... τὸ δ' ἐγγὺς πάρα δ' ἅτα Κλεομένης μὲν ἐν τῷ περὶ 'Ησιόδου ... οἱ δὲ περὶ 'Αριστοτέλην Χίλωνος αὐτὸ νομίζουσι, Δίδυμος δὲ θαλοῦ φησὶν εἶναι τὴν παραίνεσιν.

7.

- 30a Etymolog. M. p. 722, 16 Sylb. s. σοφιστής: κυρίως δ σοφισζόμενος· ὁ δὲ 'Αριστοτέλης σοφιστὰς λέγει τοὺς ἑπτὰ σοφούς.

8.

Diog. L. 1, 8 : 'Αριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ

investigación, como ha dicho Aristóteles en sus escritos platónicos³.

5

- PORPHYR. (Del libro 1º sobre el Conócete a tí mismo) apud Stob. Flor. 21, 26: Cuál era y a quién pertenecía el sagrado precepto de Delfos que prescribe a los suplicantes del dios 'conocerse a sí mismo'? Ha sido anunciado por Femonoe o por Fanothea?⁴ Es una inscripción de Bías, de Thales o de Quilón? O debemos atenernos a Clearco quien dice que el precepto es de Apolo, pero que fue anunciado a Quilón cuando preguntó al oráculo lo que era mejor que los hombres aprendieran? O si, como dice Aristóteles en su obra Sobre la Filosofía, antes de Quilón ya estaba inscrito en el templo que fue construido después del templo alado y bronceino?
- CLEM. ALEX Strom. 1, 14, 61 p. 129: Algunos han pensado que el "Conócete a tí mismo" es de Quilón, pero Khamaleón, en su libro Sobre los Dioses, dice que es de Thales, y Aristóteles lo atribuye a la Pythia.

6

- CLEM. ALEX. 1, 14, 61 p. 129: A su vez, Estratón y Dídimo atribuyen el 'Nada en demasia' a Quilón el Lacedemonio. En cuanto al 'Empéñate y te arruinarás'⁵, Clómenes, en su libro Sobre Hesíodo, y los aristotélicos creen que también es de Quilón; pero Dídimo afirma que la exhortación es de Thales.

7

- ETYMOLOGIA MAGNA p. 722, 16. Sofista, en sentido estricto, es el que trafica con una sabiduría aparente; sin embargo, Aristóteles llama sofistas a los Siete sabios⁶.

8

DIOG. LAERT. 1, 8: Aristóteles, en el primer libro de su obra Sobre

3 Para una interpretación ontológica del principio apolíneo como conocimiento del ser a través del horizonte del hombre, rasgo fundamental de la nueva filosofía a partir de Sócrates, consúltese el Primer Alcibiades de Platón, 132c-133c.

Sobre el modo como Sócrates conoció la máxima delfica no hay acuerdo entre Aristóteles y Platón; pues mientras el primero afirma que la conoció directamente en un viaje a Delfos, Platón dice en la Apología, 121a, que Sócrates no conoció la sentencia directamente, pues jamás estuvo en Delfos, sino por medio de Querofonte.

4 Sacerdotisas de Apolo en Delfos. Bías, Thales, Quilón, junto con Pitaco, Solón Cleóbulo y Epiménides forman el grupo de los Siete Sabios.

5 Platón, en el *Cármides* —165a— cita estas cuatro sentencias: "Conócete a tí mismo", "Sé prudente", "Nada en demasia" y "El salir fiador atrae la desgracia".

6 ¿Por qué llamó Aristóteles sofistas a los Siete Sabios? Jaeger en su *Aristóteles*, —pág. 151— cree que "Aristóteles fue el primer sucesor de Platón que se desembarazó de la despectiva opinión que este tenía de los sofistas devolviéndole su justa significación". Sin embargo, esta opinión de Jaeger es errónea, pues en las *Refutaciones Sofísticas* —1, 165—, obra muy posterior a su etapa platónica, dice Aristóteles: "La sofística es una sabiduría aparente pero no real, y el sofista es un traficante en sabiduría aparente pero no real". Que llame sofistas a los Siete Sabios se explica, más bien, porque el sentido original de la palabra 'sofista' es el de filósofo o sabio. Sólo con el movimiento cultural de los sofistas la palabra adquirió ese sentido peyorativo que había de imperar en adelante.

35a φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (τοὺς μάγους) τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῇ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσσης, τῇ δὲ Ἄιδης καὶ Ἀρειμάνιος.

(Plu. Mor. (De Is. et Osir.) 370 c. Χαλδαῖος δὲ τῶν πλανητῶν, οὓς θεοὺς γενεθλοῦς καλοῦσιν, δύο μὲν ἀγαθοῦργους, δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς . . . Ἀριστοτέλης δὲ τὸ μὲν εἶδος τὸ δὲ στέρησιν.)

9.

40a Io. Philopon. ad Ar. de anima (1,5. 1410^b 28

ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεισι) f. F 3^a sup. λέγουμένοις εἶπεν ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφῆως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γὰρ εἶσι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεισι κατατεῖναι.

45a

Cic. de nat. deor. 1,38: Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.

10.

Proclus apud Ioann. gramm. de mundi aetern.

5b 2,2 Ven 1535 f. B 1^b: „καὶ κινδυνεύει μὴδὲν οὕτως ὁ ἄνθρωπος ἔχειντος (ὁ Ἀριστοτέλης) ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ιδεῶν ὑπόθεσιν, οὗ μόνον ἐν λογικοῖς .../ἀλλὰ καὶ ἐν ἡθικοῖς . . . καὶ ἐν φυσικοῖς...καὶ ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ πολλῶν πλέον...καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγῶς μὴ δύνασθαι τῇ δόγματι τοῦτω συμπαθεῖν ἥν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντί-λέγειν”.

10b

15b

Plutarchus adv. Colot. 14: τὰς γε μὴν ιδέας περὶ ὧν ἐγκαλεῖται τῇ Πλάτωνα πανταχοῦ κινῶν ὁ Ἀριστοτέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορρίπτει αὐτάς ἐν τοῖς ἡθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς (μετὰ τὰ φυσικὰ, ἐν τοῖς) φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις

- 35 la Filosofía, dice que los Magos son más antiguos que los Egipcios⁷, y que, según éstos, hay dos principios: el Espíritu del Bien y el Espíritu del Mal. El primero tiene por nombre Zeus y Ormuz; el segundo, Hades y Arimán.

(PLUTARC. MOR. (De Is. et Osir.) 370c. De los planetas, a los cuales los Caldeos consideran como los dioses que presiden el nacimiento, a dos llaman benefactores, a otros dos, malefactores y tres aparecen como intermediarios y neutrales... Aristóteles, en cambio, a uno llama forma y al otro privación)⁸.

9

- 40 IO. PHILOPON ad Arist. de Anima (1, 5. 1410b - 28 en los llamados poemas órficos): Los llamó así porque dijo que no creía que tales poemas fuesen de Orfeo; así lo afirma él mismo en su obra Sobre la Filosofía. En efecto, de Orfeo son los dogmas, pero asegura que fue Onomácrita quien los versificó.

CIC. De natura deorum 1, 38: Aristóteles cree que Orfeo jamás fue poeta⁹; los pitagóricos afirman que este poema órfico perteneció a un tal Cércope.

10

- 5b PROCLUS apud. Ioann. gramm. De mundi aetern. 2, 2: Es posible que Aristóteles nada rechazara tanto de Platón como la hipótesis de las Ideas, no sólo en los tratados de lógica, sino también en los de ética, física y, sobre todo, en la metafísica¹⁰. Pero donde se ve con más evidencia (este rechazo) es en los diálogos, donde declara abiertamente que 'no puede compartir esta doctrina aunque alguna crea que se opone por amor a la polémica'.
- 10
- 15 PLUTARC. adv. Colot. 14: Aristóteles, interpretando mal las Ideas, respecto de las cuales critica frecuentemente a Platón, les introduce toda clase de aporías en sus tratados de ética, metafísica y física.

7 Aquí Aristóteles hace remontar el origen de la filosofía a las doctrinas de los Magos, pero en la Metafísica —981b 20— se refiere sólo a los sacerdotes egipcios a quienes les otorga el derecho de haber puesto en marcha la investigación matemática y filosófica gracias al ocio y a la independencia de las preocupaciones cotidianas de que disfrutaban.

8 Los fragmentos que, como este, están entre paréntesis () no se encuentran en la edición de Rose de 1870 sino en la de 1886 y los he tomado de los *Fragmenta Selecta* de W. D. Ross.

9 David Ross en su versión inglesa de los fragmentos —pág. 180—traduce así este pasaje: "Aristotle says the poet Orpheus never existed". Tal traducción induce a error. El sentido del testimonio de Cicerón es que Orfeo jamás fue poeta; de lo contrario este testimonio estaría en desacuerdo con el de Filopón, (de quien posiblemente Cicerón lo ha tomado) quien nos dice que Aristóteles jamás dudó de la existencia histórica de Orfeo.

10 Son muchos los lugares donde Aristóteles polemiza con Platón acerca de las Ideas, pero los más famosos se encuentran en la *Metafísica*, cap. 6^o, 987a 30-988a 15. También en la *Ética Nic.* 1096 b 10 Aristóteles critica el sentido unívoco que le da Platón a la Idea del Bien y defiende el sentido analógico.

ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐκ τῶν δογμάτων τούτων ὡς
 20b προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν· οὕτω μα-
 κρὰν ἦν τοῦ ἀκολουθεῖν.

11.

Syrian. in Ar. metaph. 12,9 (Schol. in met. ed.

Brandis Berol. 1837 p. 322 , 4) : ἐπεὶ ὅτι καὶ αὐτὸς
 (Ar.) ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκεῖνων (Plato-
 25b nicorum ante Xenocratem) ὑποθέσεις μηδ' ὅλως παρα-
 κολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴπερ ἕτεροι τῶν μαθη-
 ματικῶν εἶεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ β τῶν περὶ τῆς φιλο-
 σοφίας ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον, ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς
 αἰ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δέ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν
 30b ἔχοιμεν ἄν. τίς γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνήσιν ἄλ-
 λον ἀριθμόν, " ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς πολλοὺς τοὺς οὐκ
 εἰδότες ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεπολῆται τοὺς
 ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρ-
 χὴν ἐφήφατο.

12.

35b Sextus Empir. adv. dogm. 3, 20 - 22 (p. 395
 Bekk.) : Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῦν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν
 ἔλεγε γεγενῆσθαι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ ψυχὴν
 συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν
 40b περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γι-
 νομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν
 γὰρ, φησιν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ,
 τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ
 προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δὲ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ κατὰ
 45b τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. ἀποδέχεται γοῦν
 καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα· πε-
 πολῆκε γὰρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρεῖσθαι προαγο-
 ρεύοντα περὶ τῆς Ἑκτορος ἀναιρέσεως, τὸν δ' Ἑκτορα περὶ
 τῆς Ἀχιλλεύως τελευτῆς, ἐκ τούτων οὖν, φησὶν, ὑπενόησαν
 οἱ ἄνθρωποι εἶναι τι θεόν, τὸ καθ' ἑαυτὸ εἰκὸς τῇ ψυχῇ
 5a καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν
 μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περι-
 πολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἱστέρων

Por sus diálogos exotéricos¹¹ algunos creen que fue más como polemista que como filósofo que, apartándose de los dogmas de Platón, intentó superar su filosofía. Pero estaba muy lejos de poder seguirla.

11

SYRIAN. in Arist. *Metaphys.* 12. 9: El mismo Aristóteles conviene en que nada ha objetado a las hipótesis de aquellos —de los platónicos que precedieron a Xenócrates—, pero que de ningún modo está de acuerdo con la teoría de los números eidéticos¹², más si son diferentes de los matemáticos; esto lo ha confirmado en el libro segundo de su obra *Sobre la Filosofía* diciendo, en primer lugar, lo siguiente: “Luego, si las Ideas constituyen otro género de número distinto del matemático, ninguna comprensión tendremos de él. En efecto, ¿quién de nosotros tiene la noción de otro número (que no sea el matemático)?”. Así, también ahora se dirige con sus argumentos a todos aquellos que no conocen otro número sino el monádico (=matemático); pero ni siquiera comprendió el sentido del pensamiento de aquellos hombres extraordinarios.

12

SEXTUS EMPIRICUS adv. dog. 3, 20-22 (p. 395 Bekk): Decía Aristóteles que la noción de los dioses ha surgido en los hombres a partir de dos principios: a partir de los fenómenos que experimenta el alma y a partir de los fenómenos celestes. A partir de los fenómenos que afectan al alma por las inspiraciones y visiones divinas que tiene durante el sueño. En efecto, dice, cuando durante el sueño el alma se vuelve sobre sí misma, recuperando su propia naturaleza, entonces tiene la visión de lo futuro¹³ y lo revela. Lo mismo ocurre al separarse del cuerpo durante la muerte. Y cree, ciertamente, que Homero ha observado esto cuando describe a Patroclo anunciando, al morir, la muerte de Héctor y éste, a su vez, prediciendo la muerte de Aquileo¹⁴. De lo cual, agrega, los hombres conjeturan que existe algo divino, lo cual por ser en sí mismo lo más inteligible de todo, es natural al alma.

Pero también (tienen los hombres la noción de dios) a partir de los fenómenos celestes. En efecto, al contemplar durante el día el sol terminando su curso, y, durante la noche el movimiento armóni-

11 Con respecto a las expresiones ‘exotérico’ y ‘acroamático’ con que designaba Aristóteles sus lecciones en el Liceo, dice lo siguiente Aulo Gelio en sus *Noches Aticas*, XX-55 (versión española de Navarro y Calvo): “Dícese que se dividían en dos clases las lecciones sobre las artes y las ciencias del filósofo Aristóteles, profesor de Alejandro. Llamábanse unas ‘exotéricas’ y las otras ‘acroáticas’ (o acroamáticas). Las primeras versaban sobre la retórica, la solución de las dificultades sofísticas y el conocimiento de los asuntos civiles. Las otras tenían por objeto una filosofía más elevada y profunda, que versaba sobre el estudio de la naturaleza y las discusiones de la dialéctica. Aristóteles enseñaba la acroática por la mañana en el Liceo, donde no se entraba por casualidad, sino que se necesitaba haber demostrado talento, conocimientos previos y actividad para el estudio. Daba las lecciones exotéricas y enseñaba la elocuencia en el mismo lugar por la tarde, admitiendo sin distinción a todos los jóvenes”.

12 Después de la muerte de Platón, los sucesores de la Academia, Espeusipo y Xenócrates, exageraron la tendencia pitagorizante falseando así el sentido auténtico de la filosofía platónica. Durante los ocho años (347-339) en que le correspondió la dirección de la Academia, Espeusipo escribió un libro titulado *Sobre los Número Pitagóricos* en el cual involucra confusamente los números pitagóricos y las Ideas platónicas.

13 El verbo ‘promanteuesthai’ no tiene aquí el sentido que le daban los poetas, como

κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον, τοιοῦτος μὲν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης.

10a

13.

- Sextus adv. dogm. 3,26 - 27 p. 396 : ἔνιοι δὲ ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὐτακτον τῶν οὐρανῶν κίνησιν παραγενόμενοι φασὶ τὴν ἀρχὴν ταῖς τῶν θεῶν ἐπινόαις ἀπὸ ταύτης γεγονέναι πρῶτον· ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἐπὶ τῆς Τρωικῆς καθεζόμενος Ἰδῆς ἑώρα τὴν τῶν Ἑλλήνων στρατείαν μετὰ πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως τοῖς πεδίοις προσιοῦσαν ἡπικῆας μὲν τρώασι σὺν ἡπιοσιν καὶ ὄχεσφιν, πεζοὺς δ' ἐξόπιθεν", πάντως ἂν ὁ τοιοῦτος εἰς ἔννοιαν ἦλθε τοῦ ὅτι ἔστι τις ὁ διατάσσων τὴν τοιαύτην τάξιν καὶ ἐγκλευόμενος τοῖς ὑπ' αὐτὸν κοσμουμένοις στρατιώταις, οἷον Νέστωρ ἢ ἄλλος τις τῶν ἡρώων ὃς ᾔδει "κοσμήσαι ἡπυῖας τε καὶ ἀνέρας ἀσιδιδώτας" καὶ ὃν τρόπον ὁ ἔμπειρος νεῶς ἅμα τῇ θαλάσῃ πόρρωθεν ναῦν οὐρίῳ διωκομένην πτεύματι καὶ πᾶσι τοῖς ἱστίοις εὐτρεπιζομένην συνίησιν ὅτι ἔστι τις ὁ κατευθύνων ταύτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας καταντῶν, οὕτως οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεασάμενοι ἥλιον μὲν τοὺς ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδιεύοντα, ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας, ἐπεζήτησαν τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμήσεως, οὐκ ἐκ ταῦτομάτου στοχαζόμενοι συμβάλειν αὐτὴν ἄλλ' ὑπὸ τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ἣτις ἦν θεός.

14.

- Cicero de natura deorum 2, 37 : praeclare ergo 35a Aristoteles si essent, inquit, qui sub terra semper habitauissent bonis et in lustris domiciliis quae essent ornata signis atque picturis instructaeque rebus iis omnibus quibus abundant ii qui beati putantur, nec tamen exisissent unquam supra terram, 40a accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca quae nos incolimus atque exire

co de los demás astros, creyeron que existía algún dios, causa de este movimiento y de esta armonía. Tal es lo que afirma Aristóteles¹⁵.

10

13

- SEXTUS adv. dog. 3, 26-27 p. 396: Los que han presenciado el movimiento inviolable y armónico de los cuerpos celestes, afirman que es de esta experiencia de donde provienen las nociones (que los hombres tienen) de los dioses. Así como si alguno, colocándose en la
- 15 cima del troyano Ida, observara la expedición de los helenos acercándose a través de la llanura con mucho orden y disposición, “a la cabeza los jinetes con sus caballos y sus carros, y detrás, los infantes”¹⁶, ciertamente caería en la cuenta de que hay algún ordenador
- 20 autor de semejante orden que arenga a los soldados enfilados que lo siguen, como Néstor o cualquiera otro de los héroes que conocía el arte de “ordenar los caballos y los escuderos”. O así como el experto en navíos, al contemplar desde lejos una nave impulsada por vientos
- 25 favorables con todas sus velas desplegadas, comprende que hay alguien quien la dirige rectamente y la conduce a los puertos señalados. De igual manera, los que primero dirigieron su mirada al cielo, al contemplar el sol siguiendo su curso desde la salida hasta el ocaso,
- 30 y las danzas armónicas de los astros, buscaron el artífice de la belleza de este orden, pues no creían que existiera por sí mismo, sino por una naturaleza superior e inmortal, que es dios.

14

- CIC. De natura deorum 2, 37: Muy claramente dice Aristóteles que
- 35 si existieran hombres que siempre hubieran habitado bajo la tierra, en buenos y magníficos domicilios, adornados con estatuas y pinturas, y abastecidos con todas estas cosas que tienen en abundancia aquellos a quienes se cree felices; si jamás hubieran vivido sobre la
- 40 tierra, aprenderían, sin embargo, por la fama y el rumor, que existe algún poder y fuerza divina. Si por un tiempo, abiertas las fauces de la tierra, pudieran evadirse de aquellas recónditas moradas y salir a

presentimientos de sucesos externos, sino el sentido filosófico que le dio Platón como profundas e íntimas visiones, por ejemplo en aquel pasaje del Filebo, 64a: ‘tina idéan autéen eínai potemanteutéon’.

- 14 Hasta aquí este mismo fragmento es citado con algunas variantes por Cicerón —*De Divinatione*, 1,63— quien lo toma de Posidonio el cual lo reproduce en su obra *Sobre la Adivinación*.
- 15 Este doble origen de la fe en lo divino ya había sido explicado por Platón en las Leyes, 966d, con estas palabras: “Acaso no sabemos que son dos cosas las que inducen a creer en los dioses? —¿Cuáles?—Una, lo que decíamos del espíritu... a saber: el eterno movimiento de su esencia; y otra, lo referente al orden de los astros y de todas las demás cosas de que es dueña la inteligencia que todo lo ha ordenado”. En el pensamiento moderno vuelve a ser señalado el origen de la fe en lo divino por Kant al final de la Crítica de la Razón Pura: “Dos cosas llenan mi espíritu de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellos la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”. Pero la experiencia espiritual a la que se refiere cada uno de los tres pensadores es diferente. Para Platón consiste en el eterno movimiento de la esencia espiritual. Para Aristóteles en la clarividencia espiritual, y para Kant, en la ley ética inmanente al espíritu.
- 16 *Iliada*, 4, 297.

potuissent, cum repente terram et maria caelumque
 45a uidissent, nubium magnitudinem uentorumque uim
 cognouissent aspexissentque solem eiusque cum
 magnitudinem pulcritudinemque tum etiam efficien-
 tiam cognouissent quod is diem efficeret toto caelo
 luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum
 5b caelum totum cernerent astris distinctum et orna-
 tum lunaeque luminum uarietatem tum crescentis
 tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus
 atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque
 cursus: quae cum uiderent, profecto et esse deos
 10b et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur
 atque haec quidem ille.

(Philo, leg. Alleg. 3. 32. 97-99. ἐξήτησαν οἱ
 τῶντοι πῶς ἐνόησαμεν τὸ θεῖον. εἰθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα
 φιλοσοφεῖν ἔφασαν ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν
 αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν
 ἐποιήσαμεθα τοῦ αἰτίου. ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἴδοι δεδη-
 μιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς προπυλαίοις στοαῖς ἀνδρῶσι γυ-
 ναικῶν τισι τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἐννοίαν λήφεται τοῦ
 τεχνίτου, οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν
 οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως
 καὶ νεῶς καὶ παντὸς ἐλάττονος ἢ μέζονος κατασκευάσματος,
 οὕτω δὴ καὶ εἰσελθὼν τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν
 τόνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦν-
 τα καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλάνητας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀσ-
 τέρας κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρ-
 μονίως καὶ τῇ παντὶ ὠφελίμῳ, γῆν δὲ τὸν μεσαίστατον χῶρον
 λαχοῦσαν ὕδατός τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας,
 εἴ τι δὲ ζῷα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν δια-
 φοράς, λογιέται δὴ που ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς
 δεδημιουργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δη-
 μιουργὸς ὁ θεός. οἱ δὲ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν
 θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦν -
 τες.)

15.

Simplicius in Ar. de caelo (1, 9. 279, 30 :

- 45 estos lugares donde habitamos nosotros; al ver de repente la tierra, el mar y el cielo; al conocer la magnitud de las nubes y el poder de los vientos; al percibir el sol y su imponente belleza, conocerían su poder de producir el día esparciendo la luz por el anchuroso cielo. Y cuando la noche oscureciera la tierra, percibirían todo el cielo adornado e incrustado de estrellas, y la variada luz de la luna, ya en creciente o ya en menguante, y el nacimiento y el ocaso de todos estos cuerpos luminosos como también su curso regular, invariable y eterno. Al contemplar todas estas cosas pensaría que hay dioses y que estas obras son obras suyas. Tales cosas dice Aristóteles.
- 5b
- 10

(PHILO, Leg. Alleg. 3. 32. 97-99. Los primeros pensadores buscaron cómo hemos concebido lo divino. Los que, según la opinión, filosofaron más profundamente, afirmaron que es a partir del cosmos, de sus partes constitutivas y de sus poderes inherentes como nosotros hemos llegado a la concepción de su causa eficiente. En efecto, si alguno contemplara un palacio cuidadosamente construido, con sus propíleos y sus galerías, con habitaciones para hombres y para mujeres y con todas las demás construcciones, concebiría la idea del arquitecto, pues pensaría que ningún edificio puede ser construido sin el arte y sin el demiurgo. Lo mismo pensaría de la ciudad, de la nave y de los pequeños y grandes artefactos. Así también, si alguno entrara a este cosmos como a un gran palacio o ciudad y contemplara el cielo girando en círculo y todo lo que en él está contenido: los planetas y las estrellas fijas que se mueven regular y armoniosamente para la belleza del todo, la tierra ocupando el lugar más central, las corrientes de agua y de aire encerradas en sus propios límites; además, los seres vivos, ya los mortales ora los inmortales; también la variedad de las plantas y de los frutos; entonces se daría cuenta que ninguna de estas cosas fue realizada sin un arte perfecto, sino que existió y existe el demiurgo de este todo, el cual es dios. Los que de este modo filosofan perciben lo divino a partir de las sombras así como se forman la noción del artífice a partir de las obras de arte)¹⁷.

15

- 15 SIMPLICIUS, in Arist. De Caelo 1, 9. 279, 30. Como en los tratados

17 Estos dos pasajes de Cicerón y Filón respectivamente, en donde se expone el pensamiento de Aristóteles recuerdan mucho la Alegoría de la Caverna de Platón, en la cual se inspiró indudablemente Aristóteles. Sin embargo las diferencias son radicales; mientras el motivo de Aristóteles es estrictamente teológico (la demostración de la existencia de Dios) el de Platón es eminentemente ontológico (la 'paideia' del hombre en función de la verdad del ser).

καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ
 15b τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον
 ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρό-
 τατον· ὁ οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις, οὔτε γὰρ
 ἄλλο κρεῖττον ἐστὶν ὅ τι κινούσκει, ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θεϊό-
 20b τερον, οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν, οὔτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ
 καλῶν οὐδενός ἐστὶν) p. 487, 6 Br. (p. 130, 45 Kar-
 sten): λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ,
 [καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστὶ τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ
 τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου
 βέλτιον, ἐστὶν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον,
 25b εἰ οὖν τὸ μεταβάλλον ἢ ὑπ' ἄλλου μεταβάλλει ἢ ὑφ'
 ἑαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπ' ἄλλου ἢ κρεῖττονος ἢ χείρονος, εἰ δὲ
 ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὡς πρὸς τι χεῖρον ἢ ὡς καλλιονός τινος
 ἐπιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὐδὲ κρεῖττον τι ἔχει ἑαυτοῦ ὑφ'
 οὐ μεταβληθήσεται, ἐκεῖνο γὰρ ἂν οὖν θεϊότερον , οὔτε
 30b ὑπο χείρονος το κρεῖττον πάσχειν θέμις ἐστὶ· καὶ μέντοι
 εἰ ὑπὸ χείρονος, φαῦλον. ἂν τί προσελάβανεν, οὐδὲν δὲ
 ἐν ἐκείνῳ φαῦλον. ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς
 καλλιονός τινος ἐπιέμενον, οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστὶ τῶν
 αὐτοῦ καλῶν οὐδενός· οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χεῖρον,
 35b ὅτε μὴδὲ ἄνθρωπος ἐκὼν ἑαυτὸν χείρῳ ποιεῖ, μήτε δὲ
 ἔχει τι φαῦλον μὴδὲν ὅπερ ἂν ἐκ τῆς πρὸς τὸ χεῖρον
 μεταβολῆς προσέλαβεν. καὶ ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ δευτέρου
 τῆς Πλάτωνος πολιτείας Ἀριστοτέλης μετέλαβε τὴν
 ἀπόδειξιν.]

40b

16.

Schol. in Proverbia Salomonis (cod. Paris gr.
 174) f. 46^a : 'Αριστοτέλους· ἡ ἀρχὴ ἢ μὲν ἢ
 45b πολλαί, καὶ εἰ μὲν μὲν, ἔχομεν τὸ ζητούμενον εἰ δὲ
 πολλαί, ἢ τεταγμέναι ἢ ἄτακτοι. ἀλλ' εἰ μὲν ἄτακτοι,
 ἄτακτότερα τὰ ἐξ αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐστὶ κόσμος ὁ κό-
 σμος ἀλλ' ἀκοσμία, καὶ ἐστὶ τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ
 φύσιν μὴ ὄντος. εἰ δὲ τεταγμέναι, ἢ ἐξ' ἑαυτῶν ἐτάχθη-
 σαν ἢ ὑπὸ ἑξωθεν τινὸς αἰτίας. ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑαυτῶν

filosóficos en circulación, frecuentemente Aristóteles se expresa así acerca de las cosas divinas: "Lo divino, que es lo primero y lo supremo, es completamente inmutable". Que esto es así, lo confirma con las siguientes palabras: "Lo divino no cambia por algo superior a él, lo cual sería más divino, pues nada tiene de defectuoso ni carece de ninguna perfección". Acerca de esta cuestión dice lo siguiente en su obra *Sobre la Filosofía*: "En general, allí donde existe algo mejor, existe también algo óptimo. Es así que entre los entes existe uno mejor que otro, luego debe existir un ser óptimo, lo cual es precisamente lo divino¹⁸."

Ahora bien; lo que cambia, o cambia por lo otro o cambia por sí mismo. Si cambia por lo otro, cambia por algo mejor o por algo inferior. Si cambia por sí mismo, tiende hacia lo mejor o hacia lo inferior; pero lo divino ni tiene algo mejor que sí mismo por lo cual cambiara, pues aquello sería algo más divino, ni es justo que lo mejor sea determinado por lo inferior. Si cambiara por lo inferior adquiriría una imperfección, pero en él no puede haber nada imperfecto.

Tampoco cambia por sí mismo tendiendo hacia lo mejor, pues no carece de ninguna perfección. Ni tampoco por sí mismo tiende hacia lo inferior —ni siquiera el hombre hace voluntariamente el mal para sí—, ya que no tiene ninguna imperfección, que precisamente adquiriría en virtud de este cambio hacia lo inferior". Aristóteles tomó esta demostración del libro segundo de la *Politeia* de Platón¹⁹.

16

SCHOL. IN PROVERBIA SALOMONIS, cod. París gr. 174. f. 46a. Dice Aristóteles: "O hay un sólo principio o hay múltiples principios. Si hay un sólo principio, tenemos lo que buscamos. Pero si hay múltiples principios, o están ordenados o están desordenados. Si están desordenados, todo cuanto provenga de ellos estará aun más desordenado, y el cosmos no sería cosmos (=orden), sino acosmia (desorden), y existiría no según el ser, sino en contra del ser. Pero si están ordenados, o se ordenaron por sí mismos o por una causa exterior a ellos. Si se ordenaron por sí mismos deben tener algo co-

18 Este argumento, que aparece en la escolástica como el 'argumentum ex gradibus', está en conexión intrínseca con la concepción teleológica de Aristóteles según la cual la naturaleza está constituida por un reino de formas ónticamente graduadas, teniendo como patrón la causa suprema y final de acuerdo a la categoría trascendental del bien: si existen entes que son inferiores, son inferiores con respecto a otros que son superiores, estos, a su vez, son superiores en orden a la Forma perfecta en sí misma. De modo que los grados inferiores de la perfección, en los cuales están ordenadas jerárquicamente los entes, suponen la perfección misma, el ser absolutamente real. Jaeger señala este argumento como origen del argumento ontológico de San Anselmo y de Descartes y añade muy acertadamente que el de Aristóteles evita el error de deducir la existencia de Dios a partir de la idea del ser más perfecto.

19 Este argumento de la inmutabilidad y eternidad de lo divino a partir del atributo esencial de la perfección está desarrollado ampliamente por Platón en la *Politeia*, lib. II, 380d-381d.

ἐτάχθησαν, ἔχουσιν τι κοινὸν τὸ συναπτον αὐτὰς κάκεϊνο
5a ἡ ἀρχή.

17.

Pseudo - Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (t. 11
p. 489 Mangey) : 'Αριστοτέλης δέ, μήποτ' εὐσεβῶς
καὶ ὁσῶς ἐνιστάμενος, ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ἔφη τὸν
10a κόσμον εἶναι· δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τὰ
ἐναντία διεξιόντων, οἳ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾤθησαν
διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεὸν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ
τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὥς ἀληθῶς περιέ-
χοντα πάνθειον· ἔλεγε τε, ὥς ἔστιν ἀκούειν, καὶ κατα-
15a κερτομῶν ὅτι πάλαι μὲν ἐδεόλει· περὶ τῆς οὐράς, μὴ
βιαλοῖς πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἐξαισίοις ἢ χρόνῳ ἢ ὁρα-
θυμίᾳ τῆς ἀρμοττούσης ἐπιμελείας ἀνατραπῇ. νυνὶ δὲ
φόβον ἐπικεκρεμάσθαι μελζονα πρὸς τῶν τὸν ἅπαντα
κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων.

20a

18.

Cicero acad. pr. 2,38,119 (Halm) : cum enim
tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit,
ueniet flumen orationis aureum fundens A r i s t o -
t e l e s qui illum desipere dicat: neque enim ortum
25a esse unquam mundum, quod nulla fuerit novo con-
silio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse
eum undique aptum ut nulla uis tantos queat mo-
tus mutationemque moliri, nulla senectus diuturni-
tate temporum existere, ut hic ornatus unquam
30a lapsus occidat.

19.

Cic. de nat. deor. 2, 15 : cum igitur aliorum
animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua,
in aere aliorum, absurdum esse Aristoteli uidetur
35a in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptis-
sima, animal gigni nullum putare. sidera autem
aetherium locum obtinent. qui quoniam tenuissimus

- 5a mún que los unifica; ese algo común y unificante es el principio fundamental”.

17

- PSEUDO-PHILO, Sobre la Indestructibilidad del Cosmos, t. 11 p. 489 Mangey. Aristóteles, pensando, sin duda, justa y santamente, afirmó que el cosmos es inengendrado e indestructible; y censuró el terrible ateísmo de los que exponen lo contrario, los cuales creyeron que ninguna diferencia hay entre ‘este grande y visible dios’ —el cual comprende, ciertamente, el sol, la luna y el otro panteón de los planetas y de las estrellas fijas—, y las cosas fabricadas por la mano del hombre. Como se sabe, decía irónicamente que antes había temido que su casa fuera arrasada ya por violentos huracanes, ya por inviernos excesivos, ya por el tiempo, o, en fin, por falta de precaución conveniente. Pero que entonces lo amenazaba un temor más grande: que aquellos, con sus argumentos, destruyeran todo el cosmos.

18

- 20 CIC. Acad. pr. 2, 38, 119. Cuando tu sabio, el estoico, te haya dicho palabra por palabra estas cosas, vendrá Aristóteles, con el áureo flujo de su lenguaje, a disipar lo que aquél dice²⁰. En efecto, dirá que el mundo jamás tuvo principio porque no hubo ningún nuevo designio que fuera considerado como comienzo de tan preclara obra; dirá que en todos los aspectos está tan bien constituido que ninguna fuerza puede realizar semejantes cambios y mutaciones; ninguna edad puede existir durante tanto tiempo, que, en un momento dado, este cosmos, vuelto pedazos, fuera destruido.

19

- CIC. De natura deorum 2, 15. Puesto que algunos de los seres vivos han nacido en la tierra, otros en el agua, otros en el aire, cree Aristóteles que es absurdo pensar que en esta parte (en el éter), la más apta para la generación de los seres vivos, ningún animal pudiera nacer. Ahora bien; los astros ocupan el lugar etéreo; y puesto que

20 La filosofía helenística, en particular la estoica, no aceptó la teoría de Aristóteles sobre la indestructibilidad y eternidad del mundo.

est et semper agitur et uiget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et
 40a mobilitate celerrima esse. quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intellegentiam. ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda.

20.

45a Cicero de nat. deorum 2, 16 : nec uero Aristoteles non laudandus in eo quod omnia quae mouentur aut natura moueri censuit aut ui aut uoluntate, moueri autem solem et lunam et sidera omnia: quae autem natura mouerentur, haec aut
 5b pondere deorsum aut leuitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur. nec uero dici potest ui quadam maiore fieri ut contra naturam astra moueantur. quae enim postest maior
 10b esse? restat igitur ut motus astrorum sit uoluntarius. quae qui uideat, non indocte solum uerum etiam impie faciat, si deos esse neget.

21.

Philodemus περὶ εὐσεβείας (Hercul. vol. coll. alt.
 15b t.11, 7 fr. 22, Spengel p. 149 Abb. d. phil. Kl. der bairschen Acad. t. X): παρ' Ἀριστοτέλει δ' ἐν τῷ τριτῷ περὶ φιλοσοφίας ...

Cicero de nat. deor. 1, 13 (Baier in ed. Turic. alt. 1861); Aristoteles que in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone non dissentiens. modo enim menti tribuit omnem diuinitatem, modo mun-
 20b dum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praedicat mundo eique eas partes tribuit ut replicatio-
 ne quadam mundi motum regat atque tueatur, tum caeli
 25b ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. quo modo autem caeli diuinus ille sensus in celeritate tanta conseruari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? cum

- este es el más tenue y está siempre en movimiento y en actividad, conviene que el animal que en él nazca tenga la percepción más aguda y pueda moverse con mayor velocidad. Por lo cual, los astros se engendran en el éter y, por consiguiente, hay en ellos sentido e inteligencia. De lo cual se infiere que hay que considerar los astros en el número de los dioses.

20

- 45 CIC. De nat. deor. 2, 16. Aristóteles también ha de ser alabado al considerar que todo cuanto se mueve, se mueve o por naturaleza, o por fuerza, o por voluntad; que el sol, la luna y los astros también están en movimiento; pero los que se mueven por naturaleza, se mueven
5a o hacia abajo, a causa de su peso, o hacia lo alto, a causa de su ligereza; pero ninguna de estas dos clases de movimientos corresponde a los astros, porque su movimiento es en y alrededor del orbe. Tampoco es posible, agrega, que al producir una fuerza mayor, los astros, contra su naturaleza, sean movidos. Pues qué fuerza mayor
10 puede haber (que la de los astros)? Por consiguiente, sólo resta que su movimiento sea voluntario²¹. Y el que al ver estas cosas, diga que no hay dioses, no sólo se comportará indoctamente sino también impiamente.

21

- 15 PHILODEMUS, Sobre la Santidad, Herc. vol. coll. alt. t. 11, 7 fr. 22: En el tercer libro de la obra de Aristóteles Sobre la Filosofía. . .
20 CIC. De nat. deor. 1, 13: En el tercer libro de su obra Sobre la Filosofía, Aristóteles confunde muchas cosas, discrepando de su maestro Platón²². En efecto, ora atribuye toda divinidad al espíritu, ora afirma que el mundo mismo es dios, ora antepone al mundo otro dios al cual atribuye la función de regir y preservar el movimiento del mundo por medio de cierta rotación sobre sí mismo. Luego dice que el
25 fuego celeste (= el éter) es un dios, no comprendiendo que el cielo es parte del mundo, al cual él mismo en otro lugar había llamado dios. Pero ¿de qué modo aquel divino sentido del cielo puede conservarse en movimiento tan veloz? ¿Dónde, pues (cabe). aquella multi-

21 La teoría del movimiento voluntario e inmanente de los astros no fue defendida por Aristóteles sino mientras estuvo bajo la influencia de Platón, pero después la abandonó. En el tratado Sobre el Alma, 406a 12, y principalmente en la Física, lib. V, 225,6, Aristóteles distingue tres especies de movimiento: a) según la cantidad, el movimiento puede ser de aumento o de disminución; b) según la cualidad, el movimiento se presenta como alteración o cambio de cualidades, y c) según el lugar, el movimiento es de traslación o locativo. Este se subdivide en dos clases: una, en que el móvil es movido por una fuerza exterior a sí mismo, y otra, en que el móvil se mueve por su propia 'physis' (=ser), pues "la physis es el principio y la causa del movimiento y del reposo de todo ente en el cual ella reside originaria y esencialmente, no accidentalmente" (Física, 192b 21). Este movimiento inmanente —katá physin— puede ser hacia lo alto, hacia abajo, circular o rectilíneo. Lo alto es hacia donde tienden los cuerpos livianos como el aire y el fuego, y lo bajo es hacia donde tienden los cuerpos pesados, como el agua (Física, IV-2.208). El movimiento de los astros, según estos pasajes, no es voluntario, sino que son movidos con movimiento de traslación circular por causas motrices (motores inmóviles), trascendentes y eternas (Cf. Metafísica, 1073a 30).

Desde otro punto de vista, en la Ética Nic., 1112a 21, abandona la teoría de que los astros poseen voluntad, pues niega que pueda haber deliberación —bouleúsís— en las cosas eternas.

22 Prefiero la lectura de los códices en donde se omite la negación la cual fue insertada por Manuncio, alterando así el sentido.

30b autem sine corpore idem uult esse deum, omni illum sensu priuat, etiam prudentia. quo porro modo moueri carens corpore, aut quo modo semper se mouens esse quietus et beatus potest?

35b

II. ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ.

Simplicius de an. Ven.1527 f.6^bfin: περὶ φιλοσοφίας νῦν λέγει τὰ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ αὐτῷ ἐκ τῆς Πλάτωνος ἀναγεγραμμένα συνουσίας, ἐν οἷς ἱστορεῖ τὰς τε Πυθαγορείους καὶ Πλατωνικὰς περὶ τῶν ὄντων δόξας.

40b

Io. Philop. de an.Ven.1535 f.C 1^b: τὰ περὶ τὰγαθοῦ ἐπιγραφόμενα περὶ φιλοσοφίας λέγει, ἐν ἐκείνοις δὲ τὰς ἀγροφίους συνουσίας τοῦ Πλάτωνος ἱστορεῖ ὁ Ἀριστοτέλης. ἔστι δὲ γνήσιον αὐτοῦ τὸ βιβλίον ἱστορεῖ οὖν ἐκεῖ τὴν Πλάτωνος καὶ τῶν Πυθαγορείων περὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῶν δόξαν.

45b

22.

Uita Aristot. Marc. cod. 257 f. 276^b: καὶ μάλα > δὲ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἡθ<ος μέτριος> γέγονεν, εἰ ἐν μὲν ταῖς κατηγορίαις φησὶ μὴ δεῖν προχειρῶς ἀποφαινεσθαι ἀλλὰ πολλὰκις ἐπισκεμμένον, καὶ μὴ <ν οὐδὲ διαπορ>εῖν μόνον ἄχρηστον εἶναι· καὶ ἐν τοῖς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ „δε<ῖ μεμν>ῆσθαι ἀνθρώπων ὄντα οὐ μόνον τὸν εὐ<τυχοῦντα ἀλλ>α καὶ τὸν ἀποδεικνύοντα“.

5a

23.

(Alex. Aphr. in Metaph. 55.20. ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο, οἱ δὲ δόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι - τὰ γὰρ ἀπλοστερά τε καὶ μὴ συναναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει - ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαί, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα αὐτοῖς δὲ μονάδας ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐδὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα· αἱ δὲ μονάδες ἀ-

- 30 tud de dioses, si contamos también al cielo como a un dios? Y cuando él mismo pretende que dios carece de cuerpo, lo priva de todo sentido y también de toda prudencia, pues, ¿de qué modo, careciendo de cuerpo, puede moverse? O ¿de qué manera, estando en perpetuo movimiento puede ser imperturbable y feliz?

II. SOBRE EL BIEN

- 35 SIMPLICIUS, In de anima: Sobre la Filosofía es el título que ahora da Aristóteles a los escritos Sobre el Bien, originados en las enseñanzas de Platón, y en los cuales expone las teorías platónicas y pitagóricas acerca de los entes.
- 40 IO. PHILOP. De anima: A los escritos Sobre el Bien les da el nombre de Sobre la Filosofía. En aquellos, Aristóteles expone las conferencias no escritas de Platón. Sin embargo, la obra es de su propia inspiración. También expone allí la doctrina de Platón y de los pitagóricos sobre los entes y sus primeros fundamentos.
- 45

22

- VITA ARIST. MARCIANA, cod, 257 f. 276b: Era Aristóteles de un carácter bastante moderado. En las Categorías dice que no se debe exponer la opinión precipitadamente sin antes haberla meditado muchas veces, pues el examen de las aporías tiene por sí sólo su utilidad²³. Y en los libros Sobre el Bien afirma: "Hay que tener presente que no sólo es hombre el que tiene éxito (= el hombre práctico) sino también el que ofrece una demostración (= el hombre teórico)".
- 5a

23²⁴

ALEX. APHR. in Metaph. 55. 20. Platón y los Pitagóricos suponen que los números son los principios fundamentales de los entes, pues les parece que lo primero y lo no-compuesto tiene carácter de principio. Así, los planos geométricos son esencialmente anteriores a los cuerpos, pues lo más simple y lo que no puede ser destruido es por naturaleza a priori; por la misma razón, las líneas son primero que los planos y los puntos que las líneas. Los puntos, a los cuales los mismos matemáticos llamaron 'signos' y también 'unidades', son

- 23 La 'aporía', según Platón y Aristóteles, es el rasgo fundamental del filósofo. En el libro II de la Metafísica, 995a 30, compara Aristóteles los tres momentos fundamentales de la meditación filosófica con los tres estadios por los que pasa el prisionero de la Alegoría de la Caverna. La aporía corresponde al estado de angustia y perplejidad en que se halla el prisionero después de haber perdido la ingenua seguridad de su actitud natural. La diaporía o examen de las dificultades, corresponde al momento en que el prisionero se pone en marcha hacia la luz, fuera de la caverna; y la euporía o solución de las dificultades corresponde a la contemplación del sol fuente de la luz y símbolo de la 'Idea tou Agathou'.

- 24 El texto griego de este fragmento y también del 26 lo hemos tomado completamente de los *Fragmenta Selecta* de Ross por juzgarlo conveniente para su adecuada intelección.

Para entender todo este fragmento 23, el cual se refiere a la teoría de los números eidéticos de Platón, damos aquí un esbozo de ella. La fase final del pensamiento de Platón se caracteriza por una reiterada meditación sobre la esencia de los entes matemáticos. Ni en los diálogos de la juventud ni en los de la madurez había relacionado las Ideas con los números. Es en esta fase final en que, a raíz de las meditaciones matemáticas, surge la teoría de los números eidéticos. ¿En qué consiste? El problema

ριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. καὶ ἐπεὶ τὰ εἶδη πρῶτά τε καὶ αἱ ἰδέαι πρῶται τῶν πρὸς αὐτὰ ὄντων κατ' αὐτὸν καὶ παρ' αὐτῶν τὸ εἶναι ἐχόντων - ἃ ὅτι ἔστι, διὰ πλειόνων ἐπειράτο δεικνύναι - τὰ εἶδη ἀριθμοὺς ἔλεγεν. εἰ γὰρ τὸ μονοειδὲς πρῶτον τῶν πρὸς αὐτὰ ὄντων, μηδὲν δὲ πρῶτον ἀριθμοῦ, τὰ εἶδη ἀριθμοί. διὸ καὶ τὰς τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὰς τῶν τε εἰδῶν ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι καὶ τὸ ἔν τῶν πάντων.

ἔτι τὰ μὲν εἶδη τῶν ἄλλων ἀρχαί, τῶν δὲ ἰδεῶν ἀριθμῶν οὐσῶν ἀρχαί αἱ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαί· ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα. ἐπεὶ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἔν τε καὶ τὸ παρὰ τὸ ἔν, ὃ ἔστι πολλά τε καὶ ὀλίγα, ὃ πρῶτον παρὰ τὸ ἔν ἔστιν ἐν αὐτοῖς, τοῦτο ἀρχὴν ἐτίθετο τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν ὀλίγων. ἔστι δὲ ἡ δυὰς πρώτη παρὰ τὸ ἔν, ἔχουσα ἐν αὐτῇ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον· τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον πολὺ, τὸ δὲ ἡμισυ ὀλίγον, ἃ ἔστιν ἐν τῇ δυάδι· ἔστι δὲ ἐναντία τῷ ἐνί, εἴ γε τὸ μὲν ἀδιαίρετον τὸ δὲ διηρημένον.

ἔτι δὲ τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον ἀρχὰς ἀπάντων τῶν τε καθ' αὐτὰ ὄντων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἡγούμενος δεικνύναι - πάντα γὰρ ἐπειράτο ὡς εἰς ἀπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν - τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀντιτρεῖται, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει· ἐν δυαδί γὰρ ἡ ἀνισότης, μεγάλῃ τε καὶ μικρῇ, ἃ ἔστιν ὑπερέχον τε καὶ ἐλλείπον. διὸ καὶ ἀόριστον αὐτὴν ἐκάλει δυάδα, ὅτι μηδέτερον, μήτε τὸ ὑπερέχον μήτε τὸ ὑπερεχόμενον, καθὼς τοιοῦτον, ὠρισμένον, ἀλλ' ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον. ὀρισθεῖσαν δὲ τῷ ἐνί τὴν ἀόριστον δυάδα γίνεσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα· ἐν γὰρ τῷ εἶδει ἡ δυὰς ἡ τοιαύτη.

ἔτι πρῶτος μὲν ἀριθμὸς ἡ δυὰς· ταύτης δὲ ἀρχαί τὸ τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, ἐπεὶ ἐν μὲν τῇ δυάδι πρώτη τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἡμισυ· τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον καὶ τὸ ἡμισυ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον, οὐκέτι δὲ τὸ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἡμισυ· ὥστε ταῦτα τοῦ διπλάσιου εἶναι στοιχεῖα· καὶ ἐπεὶ ὀρισθέντα τὸ ὑπερέχον τε καὶ τὸ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἡμισυ γίνονται - οὐκέτι γὰρ ἀόριστα ταῦτα, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τριπλάσιον καὶ τὸ τρίτον ἢ τετραπλάσιον καὶ τέταρτον ἢ τι τῶν ἄλλων τῶν ὠρισμένην ἐχόντων τὴν ὑπεροχὴν ἤδη - τοῦτο δὲ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις ποιεῖ (ἐν γὰρ ἕκαστον, καθὼς τόδε τι ἔστι καὶ ὠρισμένον), εἴη ἂν στοι-

totalmente simples y nada es anterior a ellos. Pero las unidades son números; los números son, por lo tanto, primero que los entes. Y puesto que las formas y las Ideas son esencialmente anteriores a los entes, los cuales, según Platón, están referidos a ellas y de las cuales derivan su ser (pues intentó demostrar por muchos medios que existen las Ideas y las formas), llamaba a las formas números. Si lo que es específicamente uno es primero que los entes, que están referidos a las formas, y como nada es primero que el número, lógicamente las formas son números. Por esta razón decía que los principios de los números son también los principios de las formas y que lo Uno es el principio fundamental de todos los entes.

Ahora bien; si las formas son los principios de todos los demás entes y siendo las Ideas números, los principios del número son los principios de las Ideas. Los principios del número, decía, son la Mónada y la Díada. Y puesto que en los números está comprendido lo Uno y lo que es otro que lo Uno, es decir, lo múltiple y lo poco, consideraba que lo primero que hay en los números, fuera de lo Uno, es el principio de lo múltiple y de lo poco. Ahora bien. La primera díada es lo otro que lo Uno por tener en sí lo mucho y lo poco. En efecto, lo doble implica lo mucho y la mitad lo poco; ambos conceptos son inherentes a la Díada, la cual es lo opuesto a lo Uno. Luego, si lo Uno es indivisible, la Díada es divisible.

Además, pensando demostrar que lo igual y lo desigual son principios fundamentales de todo ente, tanto de los que existen en sí como de los que existen por oposición a otros, (pues pretendía reducir todo ente a sus más simples elementos) atribuyó lo igual a la Mónada y lo desigual al exceso y al defecto, pues la desigualdad implica dos cosas: lo grande y lo pequeño, lo cual es lo excesivo y lo defectivo. Por eso también la llamó 'Díada ilimitada', porque ninguno de los dos, ni lo excesivo ni lo defectivo, en cuanto tal, es determinado, sino ilimitado y también infinito. Sin embargo, la Díada ilimitada es limitada por lo Uno, por lo cual llega a ser la díada numérica. Pero semejante díada es específicamente una.

La Díada es el primer número. Sus principios son lo excesivo y lo defectivo puesto que es inherente a la Díada la duplicidad y la mitad; en efecto, la duplicidad y la mitad son lo excesivo y lo defectivo, pero lo excesivo y lo defectivo no son duplicidad ni mitad; por consiguiente, aquellos son los elementos de la duplicidad. Ahora bien; cuando lo excesivo y lo defectivo son determinados devienen duplicidad y mitad, pues ya no son limitados, como tampoco la triplicidad y la tercera parte, ni la tetraplicidad y la cuarta parte, ni ninguna de las otras cosas que tienen ya una excesividad determinada. Esta determinación es efectuada por el ser de lo Uno, pues cada cosa individual es una en cuanto que es un 'esto' determinado. Así, lo Uno,

central que la matemática suscita se puede formular así: ¿Cómo son posibles los entes matemáticos? ¿En virtud de qué el número llega a ser o a producirse? El problema apunta, pues, a la 'ousía' del número. Los matemáticos responden ingenuamente que el número llega a ser en virtud de las conocidas operaciones matemáticas: adición, sustracción, multiplicación y división. Pero esta respuesta es rechazada por Platón (Fedón, 101a-b) porque no hace sino aplazar el problema: las mismas operaciones matemáticas son posibles únicamente por la existencia previa de los números; además es absurdo pensar que un ente sea lo que es por adición o sustracción. El ente mate-

χεῖτα τῆς δυάδος τῆς ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τό τε ἕν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἀλλὰ μὴν πρῶτος ἀριθμὸς ἡ δυάς · ταῦτα ἄρα τῆς δυάδος στοιχεῖτα. καὶ διὰ τοιαῦτα μὲν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἀπαντων ἐτίθετο Πλάτων τὸ τε ἕν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς *Περὶ τάγαθου* Ἀριστοτέλης λέγει...

57. 3. τοῦτο δὲ ὅτι δοκεῖ αὐτῷ ἡ δυάς διαιρητικὴ παντὸς εἶναι $\hat{\omega}$ προσήγετο · διὸ καὶ δυοποιὸν αὐτὴν ἐκάλει. δις γὰρ ἕκαστον τῶν οἷς προσάγεται ποιοῦσα διαιρεῖ πῶς αὐτο, μένειν ὃ $\hat{\eta}\nu$ · ἥτις διαίρεσις γένεσις ἐστὶν ἀριθμῶν. ὥπερ τὰ ἐκμαγεῖτα καὶ οἱ τύποι πάντα τὰ ἐναρμοσθέντα αὐτοῖς ὅμοια ποιοῦσιν, οὕτω καὶ ἡ δυάς ὥπερ τι οὐσα ἐκμαγετον τῶν μετ' αὐτὴν γεννητικὴ ἀριθμῶν γίνεται, ἕκαστον $\hat{\omega}$ ἂν προσαχθῇ δύο τε καὶ διπλοῦν ποιοῦσα. τῷ μὲν γὰρ ἐνὶ προσαχθεῖσα τὰ δύο ἐποίησε (δις γὰρ ἕν δύο), τοῖς δὲ δύο τὰ τέσσαρα - δις γὰρ δύο τὰ τέσσαρα, τοῖς δὲ τρισὶ τὰ ἕξ. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων....

57. 24-28. μονάδος γὰρ προστιθεμένης ἐκάστῳ ἀρτίῳ ἀριθμῶν οἱ περισσοὶ γίνονται, μονάδος δὲ οὐ τοῦ ἐνὸς τοῦ ὡς ἀρχῆς - εἰδοποιὸν γὰρ τοῦτο ἄλλ' οὐχ ὑλικόν - ἄλλ' ὥπερ $\hat{\eta}\nu$ δυάς τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ὀρισθέντα τῷ ἐνὶ, οὕτω καὶ ἐκάτερον ἐκείνων ὀριζόμενον τῷ ἐνὶ μονὰς εἶναι λέγεται.

Alex. Aphr. in Meta. 85. 16- 18. ἀρχαὶ δὲ εἰσι τό τε ἕν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε καὶ ἰσθό - ρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς *Περὶ τάγαθου* · ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ αὐταὶ κατ' αὐτούς.

Simp. in Ph. 151. 6-19. λέγει δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ὅτι · κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἕν ἐστὶ καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, $\hat{\eta}\nu$ μέγα καὶ μικρόν ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς *Περὶ τάγαθου* Ἀριστοτέλης μνημονεύει'. λάβοι δὲ ἂν τις καὶ παρὰ Σπενυσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων, οἱ παρεγένοντο ἐν τῇ *Περὶ τάγαθου* Πλάτωνος ἀκροάσει · πάντες γὰρ συνέγραφαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ταῦταις αὐτὸν ἀρχαῖς χρῆσθαι λέγουσι. καὶ τὸν μὲν Πλάτωνα ἀρχὰς πάντων λέγειν τὸ ἕν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα πάνυ εἰκος (Πυθαγορείων γὰρ ὁ λόγος, καὶ πολλαχοῦ φαίνεται Πυθαγορείους ὁ Πλάτων ἀκολουθῶν), τὸ δὲ τὴν ἀόριστον δυάδα καὶ τῶν ἰδεῶν ἀρχὰς, λέγοντα μέγα καὶ μικρόν, εἰπεῖν, διὰ τούτων

lo grande y lo pequeño vienen a ser los elementos de la díada numérica. Pero la Díada es el número primario, luego también son los elementos de la Díada. Por tales razones Platón consideraba lo Uno y la Díada como los principios fundamentales de los números y de todos los entes, como dice Aristóteles en el escrito Sobre el Bien...

57. 3. Por esto le parece que la Díada divide todo aquello a lo que se aplica, por lo cual la llama 'duplicativa'. En efecto, al convertir en dos a cada una de las cosas a las que se aplica, la divide de tal manera, que no le permite seguir siendo lo que era. Esta 'diaíresis'²⁵ es el origen de los números. Así como las materias plasmables y los modelos producen todas las cosas semejantes y ajustadas a ellos, también la Díada es una cierta materia plasmable y generadora que origina los números que están después de ella, dividiendo en dos o duplicando cada cosa a la que se aplica. En efecto, cuando se aplica al número uno produce el dos —pues dos es dos veces uno—; cuando se aplica al dos produce el cuatro —pues dos veces dos es igual a cuatro—; cuando se aplica al tres produce seis, y así con respecto a los demás...

57. 24-28. Los números impares se producen agregando la unidad a cada uno de los números pares; pero esta unidad no es la unidad de lo Uno como principio fundamental —esta es eidética, no hilética—; sino, como el dos resultaba de lo grande y lo pequeño al ser determinados por lo Uno, así también, decía, cada uno de aquellos al ser determinado por lo Uno es una unidad.

ALEX. APHR. in Metaph. 85. 16-18. Principios son lo Uno y la Díada ilimitada como hace poco lo dijo. El mismo lo ha expuesto en los libros del Sobre el Bien. Según los platónicos estos principios también son principios del número.

SIMPLICIUS in Ph. 151. 6-19. Dice Alexandro: "Según Platón, lo Uno y la Díada ilimitada, a la cual llamaba también lo grande y

mático, como todo ente, responde Platón, es lo que es en virtud de su participación en un 'eidos' (Fedón 101a-b). Así, el número dos se produce y es lo que es no porque a la unidad se adicione otra unidad, ni porque al tres se le reste una unidad, ni porque el cuatro se divida en dos sino porque participa de un 'eidos': la Díada. Igualmente, a la unidad matemática corresponde la Mónada eidética. De aquí se desprende, que cada uno de los números matemáticos (los diez primeros, pues los demás son combinaciones de estos) corresponden los diez números eidéticos que constituyen la Década fundamental. Fuera de la característica esencial de la Díada, la infinitud, los números eidéticos tienen otras notas peculiares: son específicamente únicos y diferentes, por lo cual no se pueden combinar mediante operaciones matemáticas. La posibilidad de estas se debe a las características opuestas de los números matemáticos.

Pero la Mónada y la Díada no sólo son los principios de los números sino también de las Ideas. Aquí se pone en juego la oculta y esencial ambigüedad de la Idea platónica. En efecto, la Idea es esencialmente una, pero también y al mismo tiempo múltiple. Esto explica que la Idea, siendo una "pueda estar esparcida en la multiplicidad de los entes engendrados" (Filebo, 15b). Por lo tanto, la Idea participa a la vez de lo Uno y de la Díada, pues la Díada es lo Múltiple y como la Idea es el principio fundamental de los entes, lo Uno y la Díada constituyen el fundamento del fundamento y, por consiguiente, de la totalidad de los entes; abarcan, pues, los tres horizontes de la realidad: el óntico, el matemático y el eidético. Pero esta dualidad ontológica no debe concebirse separadamente, pues, como lo sugiere Platón en el Parménides, constituye la antítesis originaria del ser. En conclusión: "Lo Uno y la Díada ilimitada son los principios fundamentales de las Ideas, de los números y de los entes sensibles. Para una visión más adecuada y profunda de este tema véase el Fedón: 96e, 97b, 101b; el Parménides: 129b, 145a; el Filebo: 15b, 16c, 24a-25c; la Metafísica de Aristóteles, libros A, cap. 6; M y N.

25 División. 'Diaíresis' es un término fundamental de la filosofía platónica.

τὴν ὕλην σημαίνοντα, πῶς ἔτι ἀκόλουθον, τὴν ὕλην ἐν μόνῳ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ τοῦ Πλάτωνος ἀφορίζοντος καὶ σαφῶς ἐν τιμαλῶ λέγοντος ὅτι τῆς γενέσεώς ἐστὶν οἰκεία, καὶ ἐν αὐτῇ γινόμενον; καὶ τὰς μὲν ἰδέας νοήσει γνωστὰς ἔφατο, τὴν δὲ ὕλην 'νόθῳ λογισμῷ πιστήν'.

Ibid. 453. 25- 454. 19. ἀρχὰς γὰρ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον φασὶ δυάδα λέγειν τὸν Πλάτωνα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τιθεὶς εἶναι ἔλεγε, καὶ τὸ μέγα δὲ καὶ τὸ μικρὸν ἀρχὰς τιθεὶς ἀπειρον εἶναι ἔλεγεν ἐν τοῖς Περὶ τάγαθου λόγοις, οἷς 'Αριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἐστιάτος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἐταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ρηθέντα αἰνιγματωδῶς, ὡς ἔρρηθη, Πιορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραπεν ἐν τῷ Φιλήβῳ · ' αὐτὸς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, καὶ τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἡρέμα, τῆς ἀπέλρου φύσεως εἶναι τίθεται. ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα ἐνῇ κατὰ τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προϋόντα, οὐχ ἴσταται οὐδὲ περαίνει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ πρόδεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον καὶ τὰ ἀντ' αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν. ὑποκείσθω γάρ τι μέγεθος πεπερασμένον οἷον πῆχυς, οὗ ὁλίγα διαιρεθέντος εἰ τὸ μὲν ἕτερον ἡμίσην ἄτμητον ἑάσαιμεν, τὸ δὲ ἕτερον ἡμίσην τέμνοντες κατὰ βραχὺ προστιθεσθῆναι τῷ ἀτμήτῳ, δύο ἂν γένοιτο τῷ πῆχει μέρη, τὸ μὲν ἐπὶ τὸ ἔλαττον προϋόν, τὸ δὲ ἐπὶ τὸ μεῖζον, ἀτελευτήτως. οὐ γὰρ ἂν εἰς ἀδιαιρέτον γε ἔλθοιμέν· ποτε μέρος τέμνοντες· συνεχῆς γὰρ ἐστὶν ὁ πῆχυς. τὸ δὲ συνεχῆς διαιρεῖται εἰς ἀεὶ διαιρετά. ἡ δὲ τοιαύτη ἀδιάλειπτος τομὴ δηλοῖ τινα φύσιν ἀπέλρου κατακεκλεισμένην ἐν τῷ τῆχει, μᾶλλον δὲ πλεόους, τὴν μὲν ἐπὶ τὸ μέγα προϋούσαν τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μικρὸν. ἐν τοῦτοις δὲ καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ὁρᾶται ἕκ τε τῆς ἐπὶ τὸ μέγα καὶ τῆς ἐπὶ τὸ μικρὸν μονάδος συγκειμένη. καὶ ὑπάρχει ταῦτα τοῖς τε συνεχέσι σώμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς· ἀριθμὸς μὲν γὰρ πρῶτος ἡ δυὰς ἄρτιος, ἐν δὲ τῇ φύσει τοῦ ἀρτίου τό τε διπλάσιον ἐμπεριέχεται καὶ τὸ ἥμισυ, ἀλλὰ τὸ μὲν διπλάσιον ἐν ὑπεροχῇ, τὸ δὲ ἥμισυ ἐν ἐλλείψει. ὑπεροχὴ οὖν καὶ ἐλλείψις ἐν τῷ ἀρτίῳ. πρῶτος δὲ ἄρτιος ἐν ἀριθμοῖς ἡ δυὰς, ἀλλὰ καθ' αὐτὴν μὲν ἀόριστος, ὥρσθη δὲ τῇ τοῦ ἐνὸς μετοχῇ. ὥριται γὰρ ἡ δυὰς καθ' ὅσον ἔν τι εἰδός ἐστι. στοιχεῖα οὖν καὶ ἀριθμῶν

lo pequeño, constituyen los principios de todos los entes y también de las Ideas mismas, como refiere Aristóteles en su obra *Sobre el Bien*. Se podría pensar que la referencia también procede de Espeusipo, de Xenócrates y de los otros que estuvieron presentes en la lectura de Platón *Sobre el Bien*. Todos, en efecto, copiaron y conservaron fielmente su pensamiento. Dicen, además, que él acostumbraba a emplear estos conceptos como principios. Que Platón haya afirmado que lo Uno y la Díada ilimitada constituyen los principios de todos los entes es muy natural, pues el tema es pitagórico y parece que Platón sigue a los pitagóricos en muchos puntos. Pero en cuanto a la afirmación de que la Díada ilimitada, lo grande y lo pequeño son principios también de las Ideas, indicando por medio de estas expresiones la materia, ¿cómo puede Platón ser consecuente habiéndola confinado al mundo sensible y habiendo dicho en el *Timeo* que la materia pertenece al devenir y que todo lo que deviene, deviene de ella? Decía, además, que las Ideas son intuídas por el pensamiento mientras que la materia "sólo tiene certeza para el razonamiento bastardo"²⁶.

Ibid. 453. 25-454. 19. Refieren, en efecto, que Platón enseñaba que lo Uno y la Díada ilimitada son los principios fundamentales de los entes sensibles, pero que habiendo puesto la Díada entre los entes noéticos dijo que era infinita; y al considerar como principios lo grande y lo pequeño también les atribuyó la infinitud en las conferencias *Sobre el Bien* a las cuales asistieron Aristóteles, Heráclides, Hestio y los demás amigos de Platón, los cuales las pusieron por escrito tan enigmáticamente como fueron pronunciadas. Porfirio, con el propósito de exponerlas articuladamente, escribió sobre esta cuestión lo siguiente en el *Filebo*: "Platón mismo considera que lo más y lo menos, lo rápido y lo lento son de naturaleza infinita. En efecto, allí donde estos conceptos se presentan, alternando la intensidad y la distensidad, lo que participa de ellos ni permanece ni se termina, pues tienden continuamente hacia la infinitud de lo infinito. Lo mismo pasa con lo más grande y lo más pequeño, y con los conceptos correspondientes que Platón emplea: lo grande y lo pequeño. Sea, en efecto, una magnitud determinada, por ejemplo un codo. Divídase en dos partes iguales. Si dejamos una parte sin dividir, dividiendo, en cambio, la otra en partes pequeñas y luego se las agregamos a la parte no dividida, el codo tendrá dos partes: una, dividiéndose indefinidamente hacia lo más pequeño y la otra, duplicándose siempre hacia lo más grande. Por consiguiente, si dividimos cada parte jamás llegaremos a una que sea indivisible, pues el codo es una entidad continua, y lo continuo se divide en partes siempre divisibles. Esta dicotomía ininterrumpida muestra que hay una, o mejor, muchas naturalezas de carácter infinito encerradas en un codo, unas avanzando hacia lo grande y otras hacia lo pequeño. En estos ejemplos se

26 Esta afirmación descansa en el principio de Platón, que enunciará más adelante Aristóteles, *Sobre el Alma*, 404b 16, de que "el alma conoce lo semejante por medio de lo semejante"; el alma, según Platón, tiene una naturaleza absolutamente espiritual, por lo tanto, sólo puede conocer lo que es espiritual en sí. La facultad del alma es el 'nous', el acto del 'nous' es el noein, lo que el alma ve en el 'noein' es la Idea. La Idea es, en efecto, el correlato esencial del alma. La sensibilidad, en cambio, sólo puede tender hacia lo que participa de su naturaleza, es decir, hacia lo sensible.

τὸ ἐν καὶ ἡ δυάς, τὸ μὲν περατῖνον καὶ εἰδοποιούν, ἡ δὲ ἀδ-
ριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει.' ταῦτα ὁ Πορφύριος εἶ-
πεν αὐτῇ σχεδὸν τῇ λέξει, διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν
τῇ Περὶ τάγαθου συνουσία αἰνιγματωδῶς ρηθέντα, καὶ ἴσως
ὅτι σύμφωνα ἐκεῖνα ἦν τοῖς ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένοις.

Alex. Aphr. in Metaph. 117. 23-118. I. ἐκτίθεται δὲ τὸ ἀρέ-
σκον αὐτοῖς, ὃ καὶ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας εἴρηκε· Βου-
λόμενοι γὰρ τα ὄντα (ἀεὶ γὰρ οὐσίας τὰ ὄντα λέγει), ταῦτα
δὴ τὰ ὄντα βουλόμενοι ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς ὥς ὑπεθεντο
(ἦσαν δὲ αὐτοῖς ἀρχαὶ τῶν ὄντων τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἦν
ἔλεγον ἀόριστον δυάδα), εἰς δὴ ταύτην θέλοντες πάντα ἀνα-
γαγεῖν, τοῦ μὲν μήκους ἀρχὰς ἔλεγον τὸ βραχὺ καὶ μακρόν, ὥς
ἐκ μακροῦ τινος καὶ βραχέος τὴν γένεσιν ἔχοντος τοῦ μή-
κους, ἃ ἐστὶ μέγα καὶ μικρόν, ἢ ὥς πάσης γραμμῆς ἐν τῷ ἐτέ-
ρῳ τούτων οὐσης, τοῦ δε ἐπιπέδου τὸ στενὸν καὶ πλατὺ, ἃ καὶ
αὐτὰ ἐστὶ μέγα καὶ μικρόν.

Arist. De An. 404b 16 - 24. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον
καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ.
γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ το ὁμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ
τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας λε-
φομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνός
ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλατύς καὶ βάθους, τὰ δ'
ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἐν,
ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἐν), τὸν δὲ τοῦ
ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἵσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.
οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τα εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλε-
γοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγ-
ματα τὰ μὲν νῦν, τα δ' ἐπιστήμη,

ve claramente que la Díada ilimitada está compuesta por la unidad que tiende hacia lo grande y por la que tiende hacia lo pequeño. Todo lo cual pertenece a los cuerpos continuos y a los números. La Díada, pues, es el primer número par; pero en el ser de lo par está comprendida la duplicidad y la mitad. La duplicidad, a su vez, implica excesividad, y la mitad, defectividad; por lo tanto, en lo par están comprendidas la excesividad y la defectividad. El primer número par es la Díada, la cual es en sí misma ilimitada, pero, a la vez, limitada por participación en lo Uno. La Díada es limitada en cuanto es una forma singular. En conclusión, lo Uno y la Díada son los elementos de los números. Lo Uno es lo que determina y produce la forma; la Díada es indeterminada e implica excesividad y defectividad". Tales cosas dijo Porfirio casi textualmente cumpliendo el propósito de explicar punto por punto lo que se dijo con un estilo enigmático en la conferencia Sobre el Bien²⁷; tal vez agregó que aquellos argumentos estaban de acuerdo con los escritos en el Filebo.

ALEX. APHR. in Metaph. 117. 23-118. 1. El dogma que más les place a los platónicos es explicado por Aristóteles quien también lo expone en los libros del Sobre la Filosofía: en efecto, intentando reducir los entes —a los cuales denominan siempre 'substancias'—, a los principios fundamentales que ellos supusieron (pues para los platónicos los principios de los entes son lo grande y lo pequeño, lo cual denominan 'Díada ilimitada' y a lo que pretenden reducirlo todo) afirmaban que lo corto y lo largo constituyen los principios de la longitud, la cual se origina de lo largo y de algo corto o de cualquier línea que está comprendida en uno u otro caso y que es precisamente lo grande y lo pequeño. Por otra parte, consideraban lo angosto y lo ancho como principios de la superficie geométrica; tales principios son también lo grande y lo pequeño.

ARIST. De An. 404b-16-24. Del mismo modo, también Platón en el Timeo hace proceder al alma de los elementos; cree, en efecto, que el alma conoce lo semejante por medio de lo semejante y que las cosas provienen de los principios fundamentales. Igualmente quedó establecido en lo expresado en los libros del Sobre la Filosofía que el Animal en sí procede de la Idea misma de lo Uno, por una parte, y por otra, de la longitud, de la anchura y de la profundidad en sí. De la misma manera están constituidos los demás entes. Además, y en otro sentido, el pensamiento es la unidad y el conocimiento la dualidad (pues lo que se refiere a la unidad tiene un sentido unívoco); la opinión equivale al número del plano y la sensación al del sólido. Afirmaban, en efecto, que los números son las Ideas mismas y los principios fundamentales, y que provienen de los elementos. Además, las cosas son determinadas con respecto al pensamiento, al conoci-

27. Es comprensible que las conferencias no escritas (ágrafa dógmata) resultaran demasiado 'enigmáticas', no sólo por lo intrincado del tema sino porque los asistentes esperaban seguramente que el filósofo disertara sobre los bienes entendidos éticamente; pero Platón sólo habló de lo Uno y lo Múltiple, de los números eidéticos y de la incomprendible 'Idea tou Agathou'.

τέλῃς|έν τῇ ὁδῷ Πλάτωνος; ἡ ὅτι ἐν οἷς περὶ αἰτίων ἔλε-
γεν οὐδενὸς τούτων ἐμέμνητο, ὥς ἐν τοῖς περὶ τάγαθου
δέδειχεν. ἡ ὅτι τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ οὐ τίθεται
ταῦτα αἷτια, ἀλλ' οὐδὲ ἐξειργάσατό τι περὶ αὐτῶν.

26.

(Alex. Aphr. in Metaph. 250. 17 - 20 . ἀναπέμπει δὲ
ἡμᾶς περὶ τοῦ γινῶναι ὅτι σχεδὸν πάντα τὰ ἐναντία ὡς εἰς
ἀρχὴν ἀνάγεται τό τε ἐν καὶ τὸ πλῆθος εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν
ἐναντίων, ὡς ἰδίᾳ περὶ τούτων πραγματευσάμενος. εἴρηκε δὲ
περὶ τῆς τοιαύτης ἐκλογῆς καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ τάγαθου.

Ibid. 262. 18 - 26. διὰ δὲ τοῦ 'εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀνα-
γωγὴ ἡμῖν' ἀναπέμπει πάλιν ἡμᾶς εἰς τὰ ἐν τῷ β' Περὶ τά-
γαθου δεδειγμένα.

Asc. in Metaph. 247. 17- 21 . εἰπὼν ὅτι τε τὰ ἐναν-
τία πάντα εἰς τὸ ἐν καὶ τὸ πλῆθος ἀναφέρονται, καὶ τοῦ-
το δι' ἧς πεπολιῇται ἀναγωγῆς τῶν ἐναντίων ἐν τῷ δευτέρῳ
Περὶ τάγαθου, λαβὼν δὲ καὶ ὅτι τῶν ὄντων καὶ τῆς οὐ-
σίας στοιχεῖα τὰ ἐναντία, δηλὸν φησι καὶ ἐκ τούτων εἴ-
ναι ὅτι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἡ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν
θεωρία.

Ps. - Alex. in Metaph. 615. 14 - 17. πεπολιῇκε γὰρ δια-
ρεσιν ἐν τοῖς Περὶ τάγαθου, ὡς καὶ ἐν "ἄλλοις εἵπομεν, δι'
ἧς ἅπαντα τὰ ἐναντία εἰς τε τὸ πλῆθος καὶ τὸ ἐν ἀνήγαγεν.
ἔστι δὴ τοῦ μὲν ἐνὸς τὸ ταῦτόν καὶ ὁμοιον καὶ ἴσον, τοῦ
δὲ πλῆθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον.

Ibid. 642. 38 - 643. 3. αὐται δέ, φησὶν, αἱ πρῶ-
ται τοῦ ὄντος ἐναντιώσεις, εἴτε τὸ πλῆθος καὶ ἐν εἰσιν
εἴτε ἡ ὁμοιότης καὶ ἡ ἀνομοιότης εἴτε ἄλλαι τινές, ἔστω-
σαν θεωρημέναι. εἴρηκε γὰρ τίνες αὐταὶ εἰσιν ἐν τῷ Πε-
ρὶ τάγαθου ἐπιγραφομένῳ αὐτοῦ βιβλίῳ.

Ibid. 695. 23 - 26 . ταῦτα εἰπὼν λέγει 'ὅτι δὲ ἔστι
πρὸς οἷς εἵπομεν ἐν τοῖς ἀκινήτοις καὶ τὸ οὐ ἕνεκα, δηλοῦ

guna de estas dos causas en su exposición del pensamiento de Platón? ¿Fue porque a ninguna de estas mencionó (Platón), donde hablaba de las causas, como lo ha demostrado Aristóteles en su obra *Sobre el Bien*? O ¿porque estas no son causas de las cosas que llegan a ser y dejan de ser? Pero (Platón) nada dejó escrito sobre esta cuestión.

26

- 35 ALEX. APHR. in *Metaph.* 250. 17-20. Para saber cómo casi todos los contrarios se reducen a lo Uno y lo Múltiple como a su principio fundamental, Aristóteles nos remite a la Elección de los Contrarios³¹, pues ya se había ocupado de este tema en particular. De la misma Elección ha hablado ya en el libro segundo de su obra *Sobre el Bien*.

Ibid. 262. 18-26. Mediante esta expresión: "La reducción ha sido establecida por nosotros", Aristóteles nos remite de nuevo a las demostraciones contenidas en el libro segundo de su obra *Sobre el Bien*.

ASCL. in *Metaph.* 247. 17-21. Aristóteles afirmó que todos los contrarios son reductibles a lo Uno y lo Múltiple, pues la reducción de los contrarios fue hecha en el libro segundo de su obra *Sobre el Bien*. Considerando además que los contrarios son también elementos de los entes y de la substancia dice, basado en estas reflexiones, que la investigación del ente en cuanto ente es evidentemente propia de una sola ciencia.

Ps. ALEX. in *Metaph.* 615. 14-17. Aristóteles ha hecho una distinción en su obra *Sobre el Bien*, como ya lo anotamos en otro lugar, mediante la cual redujo todos los contrarios a lo Uno y lo Múltiple. Lo idéntico, lo semejante y lo igual son categorías de lo Uno; pero lo otro, lo desemejante y lo desigual pertenecen a lo Múltiple.

Ibid. 642. 38-643. 3. Aristóteles dice que las oposiciones primarias del ente son: lo Uno y lo Múltiple, la semejanza y la desemejanza y algunas otras, las cuales ya han sido consideradas; en efecto, dice que algunas oposiciones están contenidas en su libro titulado *Sobre el Bien*.

Ibid. 695. 23-26. Después de exponer esto, dice Aristóteles: "La 'diaíresis' muestra que, además de aquello a lo cual nos hemos re-

31 Este título puede referirse a un capítulo de su obra *Sobre el Bien*, o a una obra diferente que aparece en el catálogo de Dióg. Laercio con el mismo nombre.

ἡ διαίρεσις', λέγων διαίρεσιν ἐν ᾗ πολλάκις εἴρηκε τὴν τῶν ἐναντίων πεποιημέναι ἀναγωγὴν· ταύτην δὲ πεποίηκεν ἐν τῷ Περὶ τάγαθοῦ ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ.

Asc. in Metaph. 79. 7 -10 . μάλλον μὲν <καὶ> μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἰσιν ἀρχαί. αὐταὶ δὲ εἰσι τό τε ἔν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τὲ εἴρηται, καὶ ἰστόρηκεν αὐτὸς <ἐν τοῖς> Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ.)

E R R A T A

Fragmento 23 :

párrafo 5^a, línea 3^a: después de "πως αὐτό" falta "οὐκ ἐῷσα "

párrafo 6^a, línea 1^a: después de "ἐκάστῳ" falta "τῶν"

párrafo 8^a, línea 15: después de "ἐν αὐτῇ" falta "γίνεται τὸ"

párrafo 9^a, línea 3^a: después de "τιθεῖς" falta "ἄπειρον"

ferido en la consideración de los entes inmóviles, existe 'aquello en vista de lo cual'." Al hablar muchas veces en este pasaje de la 'diaíresis' dice que la reducción de los contrarios ha sido hecha. Esta reducción la hizo Aristóteles en su libro titulado Sobre el Bien.

ASCL. in Metaph. 79. 7-10. Cada vez con mayor insistencia los platónicos afirman que existen realmente los principios fundamentales, los cuales, según ellos, son los principios de las Ideas mismas. Tales principios son, como hace poco se dijo, lo Uno y la Díada ilimitada. También los ha expuesto el mismo Aristóteles en su obra Sobre el Bien.