

TEXTOS CLASICOS

A R I S T O T E L E S

**S O B R E L A F I L O S O F I A
Y S O B R E E L B I E N**

(F R A G M E N T O S S E L E C T O S)

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 Symposium 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 filosofías. 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 Onomácrito, un poeta religioso de la corte de Pisístrato, quien versificó los dogmas.

⁵ Edit. por la Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 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 broncíneo”. 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 delfica, 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 delfica el ser de los entes es buscado en el horizonte del hombre. Tal es el sentido que le da Platón en el primer Alcibiades (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 entrelazaba 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 pru-rito 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 Epínomis, 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 inmamente 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 habitaban 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 Epínomis (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 trascendentales 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 5^a 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 Fragmata Selecta de David Ross editados en la Bibliotheca Oxoniensis, 1955.

Otras ediciones importantes 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 Filología Clásica, 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 veteres philosophos accusans qui existimauissent philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait eos aut stultissimos aut glorioissimos 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 ει δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφὸν • πῶς δ' οὐχὶ σοφὸν περὶ ὁν Ἀριστοτέλης φησὶν διε παλαιᾶς εἰσὶ φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἔγκαταλεῖμ ματα περισσότερα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα.

3.

10b Diog. Laert. 2, 23: καὶ πιθάνος ἐλθεῖν (τὸν Σωκράτην) Ἀριστοτέλης φησὶν • ἀλλὰ καὶ εἰς ἴσθμον, ὡς Φαβωρήνος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν ἀπομνημονευμάτων.

4.

Plutarch. adv. Colot.20: καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἔδοκει τὸ γνῶθι σαυτόν, 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 estúpidos 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 Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε.

5.

Porphyr. (ἐκ τοῦ ἀ περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτὸν) apud Stob. flor. 21. 26 (Meineke): τέ ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ λερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθοῖ, δὲ γνῶναι ἐαυτὸν τοῖς τοῦ
 10a θεοῖς δεησομένοις προσαγορεύει; ... ἀλλ' εἴτε Φημονόδη ... εἴτε Φανοθέα ... εἴτε καὶ Βίαντος ἢ Θαλοῦ ἢ Χίλωνος ἦν ἀνάθημα ... εἴτε κλεάρχῳ προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι εἶναι παρέγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χίλωνι τὸ ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ εἴτε καὶ πρὸ^{15a}
 15a Χίλωνος ἦν ἔτι ἀνάγραπτον ἐν τῷ ἴδρυθεντι νεῷ μετὰ τὸν πτέρινδν τε καὶ χαλκοῦν, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἴρηκε.

Clem. Alex. strom. 1,14,60 p. 129 Sylb. τὸ μὲν οὖν γνῶθι σαυτὸν οἱ μὲν Χίλωνος ὑπειλήφασι, Χαματ - λέων δὲ ἐν τῷ περὶ θεῶν Θαλοῦ, Ἀριστοτέλης δὲ τῆς Πυθίας.

6.

Clem. Alex. strom. 1,14,61 p. 129 : πάλιν αὖ
 25a Χίλωνι τῷ λακεδαιμονίῳ ἀναφέρουσι τὸ μηδὲν ἄγαν. Στράτων δε ... Δίδυμος δε ... τὸ δ' ἔγγνα πάρα δ' αἴτια Κλεομένης μὲν ἐν τῷ περὶ Ἡσιόδου ... οἱ δὲ περὶ Ἀριστοτέλην Χίλωνος αὐτὸν νομίζουσι, Δίδυμος δὲ Θαλοῦ φησὶν εἶναι τὴν παραίνεσιν.

7.

30a Etymolog. M. p. 722, 16 Sylb. s. σοφιστής: κυρίως δ σοφιζόμενος· δ δὲ Ἀριστοτέλης σοφιστὰς λέγει τοὺς ἐπτὰ σοφοῖς.

8.

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

investigación, como ha dicho Aristóteles en sus escritos platónicos³.

5

- 10 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 construído después del templo alado y broncíneo?

- 20 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

- 25 CLEM. ALEX. 1, 14, 61 p. 129: A su vez, Estratón y Dídimo atribuyen el ‘Nada en demasía’ 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

- 30 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: Arisóteles, 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, consultese 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 *Cárvides* —165a— cita estas cuatro sentencias: “*Conócete a tí mismo*”, “*Sé prudente*”, “*Nada en demasía*” 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 Sófísticas* —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 (τους μάγους) τῶν Αἴγυπτῶν· καὶ δότος καὶ αὐτοὺς εἶναι ἀρχᾶς, ἀγαθὸν δασμονα καὶ κακὸν δασμονα, καὶ τῷ μὲν δύνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὀρομάσδης, τῷ δὲ Ἀιδης καὶ Ἀρειμάντιος.

(Plu. Mor. (De Is. et Osir.) 370 c. Χαλδαῖος δὲ τῶν πλανητῶν, οὓς θεοὺς γενεθλίους καλοῦσιν, δυὸς μὲν ἀγαθουργούς, δότος δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφανουσι καὶ κοινούς Ἀριστοτέλης δὲ τὸ μὲν εἶδος τὸ δὲ στέρπσιν.)

9.

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

ἐν τοῖς Ὁρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι) f.F 3^a sup.: λεγομένοις εἶπεν ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὁρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φησιν Ὁνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατείναι.

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 μηδὲν οὕτως διὰνήρ ἔχετνος (δὲ Ἀριστοτέλης) ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ιδεῶν ὑπόθεσιν, οὐδὲν μόνον ἐν λογικοῖς . . . γάλλα καὶ ἐν ἡθικοῖς . . . καὶ ἐν φυσικοῖς . . . καὶ ἐν τῇ μετά/τὰ φυσικὰ πολλῷ πλέον . . . καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν κανόν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν διῆγειν”.

10b Plutarchus adv. Colot. 14 : τάς γε μὴν ιδέας περὶῶν ἔγκαλετ τῷ Πλάτωνι πανταχοῦ κινδύνῳ δὲ Ἀριστοτέλης/καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν τοῖς ἡθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς (μετὰ τὰ φυσικά, ἐν τοῖς) φυσικοῖς, διὰ τῶν ἔξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίσις .

- 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 Onomácrito 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 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. 6º, 987a 30-988a 15. También en la *Etica Nic.* 1096 b 10 Aristóteles critica el sentido unívoco que le da Platón a la Idea del Bien y defiende el sentido analógico.

20b ἔδοξεν ή φιλοσοφώτερον ἐκ τῶν δογμάτων τούτων ὡς προθέμενος τὴν πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν· οὕτω μα-
κρὰν ἡν του ἀκολουθεῖν.

11.

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

Brandis Berol. 1837 p. 322 , 4) : ἐπεὶ δτι καὶ αὐτὸς (Ar.) δμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἑκείνων (Plato-
25b πιορυμ ἀντε Xenocratem) ὑποθέσεις μηδ' ὅλως παρα-
κολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴκεροι τῶν μαθη-
ματικῶν εἰεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ β τῶν περὶ τῆς φιλο-
σοφίας ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον „ώστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς
αἱ ἴδει, μὴ μαθηματικὸς δέ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν
30b ἔχοιμεν ἄν. τις γὰρ τῶν γε πλεῖστων ἡμῶν συνήσιν ἄλ-
λον ἀριθμόν," ώστε καὶ νῦν ὡς πρὸς πολλοὺς τοὺς οὐκ
εἰδότας ἄλλον ή τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποίηται τοὺς
ἔλεγχους, τῆς δὲ τῶν θεῶν ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρ-
χὴν ἐφῆψατο.

12.

35b Sextus Empir. adv. dogm. 3, 20 - 22 (p. 395
Beck.) : 'Αριστοφέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν
ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ φυχὴν
συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν
40b περὶ τὴν φυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γι-
νομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. δταν
γάρ, φησιν, ἐν τῷ ὑπνοῦ καθ' ἐαυτὴν γένηται ή ψυχή,
τότε τὴν ἵδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ
45b προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαῦτη δέ ἔστι καὶ ἐν τῷ κατὰ
τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. ἀποδέχεται γοῦν
καὶ τὸν ποιητὴν "Ομηρὸν ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα" πε-
ποίηκε γὰρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρεῖσθαι προαγο-
ρεύοντα περὶ τῆς "Εκτόρος ἀναιρέσεως, τὸν δ'"Εκτόρα περὶ
5a τῆς Ἀχιλλέως τελευτῆς, ἐκ τούτων οὖν, φησιν, ὑπενδησαν
οἱ ἀνθρώποι εἰναῖς τι θεῶν, τὸ καθ' ἐαυτὸ δίοικὸς τῇ φυχῇ
καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν
μετεώρων. θεασάμενοι γὰρ μεθ' ήμέραν μὲν ἥλιον περι-
πολοῦστα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων θετέρων

Por sus diálogos exóticos¹¹ 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.

35 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 Aquiles¹⁴. De lo cual, agrega, los hombres conjecturan 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 armónico

11 Con respecto a las expresiones ‘exótico’ 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 ‘exóticas’ 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 exóticas y enseñaba la elocuencia en el mismo lugar por la tarde, admitiendo sin distinción a todos los jóvenes”.

12 Despues 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 involucraba confusamente los número pitagóricos y las Ideas platónicas.

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

κινησιν, ἐνδιμισαν εἶναι τινα θεδν τὸν τῆς τοιαυτῆς κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον, τοιούτος μὲν καὶ δὲ 'Αριστοτέλης.

10a

13.

Sextus adn. dogm. 3,26 - 27 p. 396 : Ἐνιοι δὲ ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὕτακτον τῶν οὐρανῶν κινησιν παραγενόμενοι φασὶ τὴν ἀρχὴν ταῖς τῶν θεῶν ἐπινοσαῖς ὅπὸ ταῦτης γεγονέναι πρῶτον· ὥσπερ γὰρ εἰ τις ἐπὶ τῆς Τρωικῆς καθεζόμενος "Ιδῆς ἔώρα τὴν τῶν 'Ελλήνων στρατείαν μετὰ πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως τοῖς πεδίοις προσιούσαν „ἰππῆς μὲν τρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν, πεζοὺς δὲ ἔξοπλιθεν", πάντως ἀν δ τοιούτος εἰς ἔννοιαν ἥλθε τοῦ ὅτι ἔστι τις διατάσσων τὴν τιοαύτην τάξιν καὶ ἐγκελευθόμενος τοῖς ὑπ' αὐτὸν κοσμούμενοις στρατιώταις, οἷον Νέστωρ ἡ ἄλλος τις τῶν ἡρώων διὰ τοῦτο "κοσμῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας" καὶ δὲ τρόπον δὲ ἐμπειρος νεώς ἄμα τῷ θεάσασθαι πόρρωθεν ναῦν οὐρέω διωκομένην πτεύματι καὶ πᾶσι τοῖς ιστοῖς εὐτρεπιζομένην συνίησιν ὅτι ἔστι τις δὲ κατευθύνων ταῦτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας κατατεῖν, οὕτως οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεάσαμενοι ἥλιον μὲν τοὺς ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδιεύοντα, ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας, ἐπεζήτουν τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταῦτης διακοσμήσεως, οὐκ ἐκ ταύτομάτου στοχαζόμενοι συμβαίνειν αὐτὴν ἀλλ' ὑπὸ τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ητις ἦν θεός.

14.

Cicero de natura deorum 2, 37 : praeclare ergo 35a Aristoteles si essent, inquit, qui sub terra semper habitaissent bonis et in lustribus domiciliis quae essent ornata signis atque picturis instructaeque rebus iis omnibus quibus abundant ii qui beati putantur, nec tamen exisssent 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 que 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 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 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 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, 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 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 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 éinai potemantéutón'.

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 Ilíada, 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. έζητησαν οἱ
 τρῶποι πᾶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον. εἴσ' οἱ δοκούντες ἄριστα
 φιλοσοφεῖν ἔφασαν δτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν
 αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντέληψιν
 ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἵδοι δεδη-
 μιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς προπυλαῖοις στοαῖς ἀνδρῶσι γυ-
 ναικῶντισι τοτε ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήφεται τοῦ
 τεχνιτοῦ, οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομίετ τὴν
 οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως
 καὶ νεώς καὶ παντὸς ἐλάττονος ἡ μείζονος κατασκευάσματος,
 οὕτω δὴ καὶ εἰσελθῶν τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἡ πόλιν
 τόνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦν-
 τα καὶ πάντα ἔντος συνειληφτα, πλάνητας δὲ καὶ ἀπλανεῖς, ἀσ-
 τέρας κατὰ ταῦτα καὶ ὠσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρ-
 μονῶς καὶ τῷ παντὶ ὥφελίμως, γῆν δὲ τὸν μεσαῖταν χῶρον
 λαχοῦσαν ὑδατὸς τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας,
 ἔτι δὲ ζῷα θητά τε αὖ καὶ ἀθένατα καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν δια-
 φοράς, λογιεῖται δῇ που δτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς
 δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἡν καὶ ἔστιν δ τοῦδε τοῦ παντὸς δη-
 μιουργὸς δ θεός. οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν
 θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦν -
 τες.)

45 estos lugares donde habitmos 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 esparcido la luz por el anchuroso cielo. Y cuando la noche oscureciera la tierra, percibirían todo el cielo adornado e in-

5b crustado 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.

(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 propileos 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 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 Alegoria de la Caverna de Platón, en la cual se inspiró indudablemente Aristóteles. Sin embargo las diferencias son radicales; mientras el motivo de Aristóteles es estrechamente 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 ἔγκυκλοις φιλοσοφήμασι περὶ
 15b τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον
 ἀμετέβλητον ἀναγκαῖον εἶναν πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρο-
 τατον* δούτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις, οὕτε γὰρ
 ἄλλο κρεπτὸν ἔστιν διὰ τὸ ικνούσει, ἐκεῖνο γὰρ δὲν εἴη θειδ-
 20b τερον, οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὔτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ
 καλῶν οὐδενὸς ἔστιν) p. 487, 6 Br. (p. 130, 45 Kar-
 sten): λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας,
 [καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἔστι τὸ βέλτιον, ἐν τούτοις ἔστι
 τὸ γκαὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο
 βέλτιον, ἔστιν ἄρα τὸ καὶ ἄριστον, διπερ εἴη δὲν τὸ θεῖον,
 25b εἰ σὺν τῷ μεταβάλλον ἡ ὑπὸ ἄλλου μεταβάλλει ἢ ὑφ'
 ἔαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπὸ ἄλλου ἢ κρείττονος ἡ χειρονος, εἰ δὲ
 ὑφ' ἔαυτοῦ ἢ ὡς πρὸς τὸ χεῖρον ἢ ὡς καλλίστον τὸν
 ἐφιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὐδὲ κρείττον τὸ ἔχει ἔαυτοῦ ὑφ'
 οὐ μεταβληθῆσεται, ἐκεῖνο γὰρ δὲν οὐν θείοτερον, οὕτε
 30b ὑπὸ χειρονος τὸ κρείττον πάσχειν θέμις ἔστι· καὶ μέντοι
 εἰ ὑπὸ χειρονος, φαῦλον. ἀν τὸ προσελάμβανεν, οὐδὲν δὲ
 ἐν ἔκεινῳ φαῦλον. ἀλλ' οὐδὲ ἔαυτὸν μεταβάλλει ὡς
 καλλίστον τὸν ἐφιέμενον, οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἔστι τῶν
 αὐτοῦ καλῶν οὐδενὸς· οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χεῖρον,
 35b διε μηδὲ ἄνθρωπος ἔκων ἔαυτὸν χειρα ποιεῖ, μήτε δὲ
 ἔχει τὸ φαῦλον μηδὲν ὅπερ δὲν ἐκ τῆς πρὸς τὸ χεῖρον
 μεταβολῆς προσέλαβεν. καὶ ταῦτην δὲ ἀπὸ τοῦ δευτέρου
 τῆς Πλάτωνος πολιτείας Ἀριστοτέλης μετέλαβε τὴν
 ἀπόδεξιν.]

40b

16.

Schol. in Proverbia Salomonis (cod. Paris gr.
 174) f. 46^a: Ἀριστοτέλους· ἡ ἀρχὴ δὲ μία δὲ
 πολλαῖς, καὶ εἰ μὲν μία, ἔχομεν τὸ ζητούμενον εἰ δὲ
 45b πολλαῖς, δὲ τεταγμέναι ἡ ἄτακτοι. ἀλλ' εἰ μὲν ἄτακτοι,
 ἄτακτότερα τὰ ἔξ αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔστι κόσμος δο κό-
 σμος ἀλλ' ἀκοσμία, καὶ ἔστι τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ
 φύσιν μὴ σητος. εἰ δὲ τεταγμέναι, δὲ ἔξ ἔαυτῶν ἐτάχθη-
 σαν δὲ ἔξωθεν τὸν αἰτίας. ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἔαυτῶν

- 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".
- 20 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.
- 25 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.
- 30 35

16

- 40 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 45 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 si 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.

εταχθησαν, ἔχουσι τι κοινὸν τὸ συναπτὸν αὐτὰς κάκετνο
5a ή ἀρχή.

17.

Pseudo - Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (t. 11
p. 489 Mangey) : 'Αριστοτέλης δέ, μήποτ' εύσεβος
καὶ δοῖως ἐνιστάμενος, ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ἔφη τὸν
10a κόσμον εἶναι' δεινὴν δὲ ἀθετητα κατεγίνωσκε τῶν τὰ
ἐναντία διεξιδντων, οἱ τῶν χειροκμῆτων οὐδὲν φίθησαν
διαφέρειν τοσούτον δρατὸν θεὸν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ
τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέ-
χοντα πάνθειον' ἔλεγε τε, ὡς ἔστιν ἀκούειν, καὶ κατα-
15a κερτομῶν ὅτι πάλαι μὲν ἐδεδει... περὶ τῆς οἰκίας, μὴ
βιασοις πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἔξαισσοις ἢ χρόνῳ ἢ δρ-
θυμῷ τῆς ἀρμοττούσης ἐπιμελεῖας ἀνατραπῇ. νυνὶ δὲ
φόβον ἐπικεκρεμάσθαι μείζονα πρὸς τῶν τὸν ἄπαντα
κόσμον τῷ λόγῳ καθαιροῦντων.

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 -
te l e s qui illum desipere dicat: neque enim ortum
25a esse unquam mundum, quod nulla fuerit novo con-
silio inito tam praeclari operis incepio, 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 /di-
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 25 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 agitatur 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 bairischen Acad. t. X): παρ' Ἀριστοτέλει δὲ τῷ τρίτῳ περὶ φιλοσοφίας ...

Cicero de nat. deor. 1, 13 (Baiter 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 mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quandam praeditum mundo eique eas partes tribuit ut replicatio ne quadam mundi motum regat atque tueatur, tum caeli 20b 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 25b

40 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 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 5a 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 impíamente.

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 aquél 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 calidad, 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), trascendentales y eternas (Cf. Metafísica, 1073a 30).

Desde otro punto de vista, en la Etica Nic., 1112a 21, abandona la teoría de que los astros poseen voluntad, pues niega que pueda haber deliberación —bouleúsis— 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. ΗΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ.

Simplicius de an. Ven. 1527 f. 6^b fin: περὶ φιλοσοφίας νῦν λέγει τὰ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ αὐτῷ ἐκ τῆς Πλάτωνος Κάναγεγραμμένα συνουσίας, ἐν οἷς ἴστορετ τας τε Πυθαγορείους Γκαλ Πλατωνικάς περὶ τῶν ὄντων δόξας.

40b Io. Philop. de an. Ven. 1535 f. C 1^b: τὰ περὶ τάγαθοῦ ἐπιγραφόμενα περὶ φιλοσοφίας λέγει, ἐν ἑκείνοις δὲ τὰς ἀγράφους συνουσίας τοῦ Πλάτωνος ἴστορετ δὲ Ἀριστοτέλης. ἔστι δὲ γνήσιον αὐτοῦ τὸ βιβλίον ἴστορετ οὐν ἑκεῖτὴν Πλάτωνος καὶ τῶν Πυθαγορείων περὶ τῶν ὄντων καὶ των ἀρχῶν 45b αὐτῶν δόξαν.

22.

Uita Aristot. Marc. cod. 257 f. 276^b: καὶ μέλα > δὲ δὲ Ἀριστοτέλης τὸ ήθος μέτριος > γέγονεν, εἰ ἐν μὲν ταῖς κατηγορίαις φησὶ μὴ δεῖν προχειρώς 5a ἀποφανεσθαι ἀλλὰ πολλάκις ἐπεσκεμμένον, καὶ μὴ <ν οὐδὲ διαπορ>εται μόνον ἄχρηστον εἶναι· καὶ ἐν τοῖς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ „δε<ν μεμν>ησθαι ἄνθρωπον ὄντα οὐ μόνον τὸν εὐ<τυχοῦντα ἀλλ>α καὶ τὸν ἀποδεικνύντα”.

23.

(Alex. Aphr. in Metaph. 55.20. ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγορεῖοι ὑπετίθεντο, ὅτι ἔδοκει αὐτοῖς τὸ πρωτὸν ἀρχὴν εἶναι καὶ τὸ ἀσυνθέτον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι – τὰ γὰρ ἀπλούστερά τε καὶ μὴ συνανατρούμενα πρωτα τῇ φύσει – ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δε στιγμαῖς, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα αὐτοὶ 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. PHIOP.** 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.

22

- 5a **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)".

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 aporia corresponde al estado de angustia y perplejidad en que se halla el prisionero después de haber perdido la ingenua seguridad de su actividad natural. La diáporia 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 euforia o solución de las dificultades corresponde a la contemplación del sol fuente de la luz y simbolo 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 ὅντων. καὶ ἐπεὶ τὰ εῖδη πρῶτά τε καὶ αἱ ίδεαι πρῶται τῶν πρὸς αὐτὰ ὅντων καὶ αὐτὸν καὶ παρ' αὐτῷ τὸ εἶναι ἔχοντων - ἡ δτὶ ἔστι, διὰ πλειόνων ἐπειρᾶτο δεικνύναι - τὰ εῖδη ἀριθμοὺς ἔλεγεν. εἰ γὰρ τὸ μονοειδὲς πρῶτον τῶν πρὸς αὐτὰ ὅντων, μηδὲν δὲ πρῶτον ἀριθμοῦ, τὰ εῖδη ἀριθμοῖς. διὸ καὶ τὰς τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὰς τῶν τε εἰδῶν ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι καὶ τὸ ἐν τῶν πάντων.

Ἔτι τὰ μὲν εῖδη τῶν ἄλλων ἀρχαῖ, τῶν δὲ ίδεῶν ἀριθμῶν οὖσῶν ἀρχαὶ αἱ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ· ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα. ἐπεὶ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἐν τε καὶ τὸ παρὰ τὸ ἐν, δέ ἔστι πολλὰ τε καὶ δύλιγα, ὃ πρῶτον παρὰ τὸ ἐν ἔστιν ἐν αὐτοῖς, τοῦτο ἀρχὴν ἐτίθετο τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν δύλιγων. ἔστι δὲ ή δυάς πρώτη παρὰ τὸ ἐν, ἔχουσα ἐν αὐτῇ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ δύλιγον· τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον πολύ, τὸ δὲ ἡμίσιον δύλιγον, ἡ ἔστιν ἐν τῇ δυάδι· ἔστι δὲ ἐναντία τῷ ἐν, εἴ γε τὸ μὲν ἀδιαίρετον τὸ δὲ διγρημένον.

Ἔτι δὲ τὸ ἵσον καὶ τὸ ἄντιον ἀρχὰς ἀπάντων τῶν τε καθ' αὐτὰ ὅντων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἡγούμενος δεικνύναι - παντα γὰρ ἐπειρᾶτο ὡς εἰς ἀπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν - τὸ μὲν ἵσον τῇ μονάδι ἀνετίθει, τὸ δὲ ἄντιον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλεῖφει· ἐν δυσὶ γὰρ ἡ ἀνισότης, μεγάλῳ τε καὶ μικρῷ, ἡ ἔστιν ὑπερέχον τε καὶ ἐλλεῖπον. διὸ καὶ ἀδριστον αὐτὴν ἐκάλει δυάδα, δτὶ μηδέτερον, μῆτε τὸ ὑπερέχον μῆτε τὸ ὑπερεχόμενον, καθὸ τοιούτον, ὥρισμένον, ἀλλ' ἀδριστὸν τὲ καὶ ἀπειρόν. δρισθεῖσαν δὲ τῷ ἐνὶ τὴν ἀδριστον δυάδα γίγνεσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα· ἐν γὰρ τῷ εἶδει ή δυάς ή τοιαύτη.

Ἔτι πρῶτος μὲν ἀριθμὸς ή δυάς· ταῦτης δὲ ἀρχαὶ τό τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, ἐπεὶ ἐν μὲν τῇ δυάδι πρώτη τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἡμίσιον· τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον καὶ τὸ ἡμίσιον περέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον, οὐκέτι δὲ τὸ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἡμίσιον· ὥστε ταῦτα τοῦ διπλασίου εἶναι στοιχεῖα· καὶ ἐπεὶ δρισθέντα τὸ ὑπερέχον τε καὶ τὸ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἡμίσιον γίγνεται - οὐκέτι γὰρ ἀδριστα ταῦτα, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τριπλάσιον καὶ τὸ τρίτον ἡ τετραπλάσιον καὶ τέταρτον ή τι τῶν ἄλλων τῶν ὥρισμένην ἔχοντων τὴν ὑπεροχὴν ἡδη - τοῦτο δὲ ή τοῦ ἐνὸς φύσις ποιεῖ (ἐν γὰρ ἔκαστον, καθὸ τόδε ττ ἔστι καὶ ὥρισμένον), εἴη ἄν στο-

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 (Fédon, 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 τὸ τε ἔν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἀλλὰ μὴν πρῶτος ἀριθμὸς ή δυάς • ταῦτα ἄπα τῆς δυάδος στοιχεῖα. καὶ διὰ τοιαῦτα μὲν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἀπαντῶν ἐτέθετο Πλάτων τὸ τε ἔν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς Περὶ τάγαθοῦ Ἀριστοτέλης λέγει...

57. 3. τοῦτο δὲ ὅτε δοκεῖ αὐτῷ ή δυάς διαιρετικὴ παντὸς εἶναι φῶ προσήγετο· διὸ καὶ δυοποιὸν αὐτὴν ἐκάλει. δὶς γὰρ ἔκαστον τῶν οὓς προσάγεται ποιοῦσα διαιρεῖ πως αὐτοῦ, μένειν δὲ ἦν. ἥτις διαιρεσίς γένεσις ἐστιν ἀριθμῶν. ὕσπερ τὰ ἔκμαγετα καὶ οἱ τύποι πάντα τὰ ἐναρμοσθέντα αὐτοῖς ὅμοια ποιοῦσιν, οὕτω καὶ η δυάς ὕσπερ τι ούσα ἔκμαγετον τῶν μετ' αὐτὴν γεννητικὴ ἀριθμῶν γίνεται, ἔκαστον φῶ ἂν προσαχθῇ δόν τε καὶ διπλοῦν ποιοῦσα. τῷ μὲν γὰρ ἐνὶ προσαχθεῖσα τὰ δόνο ἐποίησε (δὶς γὰρ ἐν δόνῳ), τοῖς δὲ δόνο τὰ τέσσαρα - δὶς γὰρ δόνο τὰ τέσσαρα, τοῖς δὲ τρισὶ τὰ ἔξ. δόμοις καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων....

57. 24-28. μονάδος γὰρ προστεθεμένης ἐκάστῳ ἀρτίων ἀριθμῶν οἱ περισσοὶ γίγνονται, μονάδος δὲ οὐ τοῦ ἐνδος τοῦ ὡς ἀρχῆς - εἰδόποιὸν γὰρ τοῦτο ἀλλ' οὐχ ὑλικόν - ἀλλ' ὕσπερ ἦν δυάς τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν δοισθέντα τῷ ἐνὶ, οὕτω καὶ ἐκάτερον ἐκείνων δριζόμενον τῷ ἐνὶ μονάς εἶναι λέγεται.

Alex. Aphr.in Meta. 85. 16- 18. ἀρχαὶ δὲ εἰσι τὸ τε ἔν καὶ η ἀδριστος δυάς, ὡς πρὸ δλιγου τε εἵρηκε καὶ ιστδ - ρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ τάγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει'. ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ αὐταὶ κατ' αὐτοὺς.

Simp.in Ph. 151. 6-19. λέγει δὲ δ 'Αλέξανδρος ὅτε 'κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τὸ τε ἔν ἐστι καὶ η ἀδριστος δυάς, ην μέγα καὶ μικρον ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς Περὶ τάγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει'. λάβοι δὲ ἄν τις καὶ παρὰ Σπευσίπου καὶ παρὰ Εενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων, οἱ παρεγένοντο ἐν τῇ Περὶ τάγαθοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει. παντες γὰρ συνέγραφαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ταῦταις αὐτὸν ἀρχαῖς χρῆσθαι λέγουσι. καὶ τὸν μὲν Πλάτωνα ἀρχὰς πάντων λέγειν τὸ ἔν καὶ τὴν ἀδριστον δυάδα πάνυ εἰκος (Πυθαγορείων γὰρ δ λόγος, καὶ πολλαχοῦ φανετάλ Πυθαγορείωις δ Πλάτων ἀκολουθῶν), τὸ δὲ τὴν ἀδριστον δυάδα καὶ τῶν ἰδεῶν ἀρχᾶς, λέγοντα μέγα καὶ μικρόν, εἰπετν, διὰ τούτων

lo grande y lo pequeño vienen a ser los elementos de la diáada numérica. Pero la Diáada es el número primario, luego también son los elementos de la Diáada. Por tales razones Platón consideraba lo Uno y la Diáada 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 Diáada 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 Diáada 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 Diáada 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 Alejandro: "Según Platón, lo Uno y la Diáada 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 Diáada. 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 Diáada, 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 Diáada 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 Diáada, pues la Diáada es lo Múltiple y como la Idea es el principio fundamental de los entes, lo Uno y la Diáada 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 Diáada 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, ἀπῶς ἔτι ἀκόλουθον, τὴν ὕλην ἐν μόνῳ τῷ αἰσθητῷ κοσμῷ τοῦ Πλάτωνος ἀφορέζοντος καὶ σαφῶς ἐν Τιμαίῳ λέγοντος διὰ τῆς γενέσεως ἐστιν οἰκεῖα, καὶ ἐν αὐτῇ γινόμενον; καὶ τὰς μὲν ἰδέας νοήσει γνωστὰς ἔφατο, τὴν δὲ ὕλην ‘ὑδρῷ λογισμῷ πιστήν’.

Ibid. 453. 25-454. 19. ἀρχὰς γὰρ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ ἔν καὶ τὴν ἀδριστὸν φασι δυάδα λέγειν τὸν Πλάτωνα, τὴν δὲ ἀδριστὸν δυάδα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τιθεῖς εἶναι ἔλεγε, καὶ τὸ μέγα δὲ καὶ τὸ μικρὸν ἀρχὰς τιθεῖς ἄπειρον εἶναι ἔλεγεν ἐν τοῖς Περὶ τάγαθου λόγοις, οἷς Ἀριστοτέλης καὶ ‘Ηρακλεῖδης καὶ Ἐστιαῖος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἑταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράφαντο τὰ βρέφεντα αἰνιγματωδῆς, ὡς ἔρρηθη, Πιορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελμένος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραψεν ἐν τῷ Φιλήβῳ· ‘αὐτὸς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥπτον, καὶ τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἡρέμα, τῆς ἀπειρούς φύσεως εἶναι τιθεται. ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα ἐνῃ κατὰ τὴν ἐπιτασιν καὶ ἀνεσιν προϊόντα, οὐχ ἵσταται οὐδὲ περαίνει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ προβεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀδριστὸν. δμοῖς δὲ ἔχει καὶ τὸ μετέχον καὶ τὸ ἔλαττον καὶ τὰ ἄντ’ αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ὑποκείσθω γάρ τι μέγεθος πεπερασμένον οὖν πῆχυς, οὗ δίχα διαιρεθέντος εἰ τὸ μὲν ἔτερον ἡμίπηχυ ἄτμητον ἔδσαιμεν, τὸ δὲ ἔτερον ἡμίπηχυ τέμνοντες κατὰ Βραχὺ προστιθομεν τῷ ἄτμητῷ, δύο ἂν γένοιτο τῷ πήχει μέρη, τὸ μὲν ἐπὶ τὸ ἔλαττον προϊόν, τὸ δὲ ἐπὶ τὸ μεῖζον, ἀτελευτήτως. οὐ γὰρ ἂν εἰς ἀδιαιρετὸν γε ἔλθοιμέν· ποτε μέρος τέμνοντες· συνεχὲς γὰρ ἔστιν διατίθεται τὸ μέρος τέμνοντες· διαιρετά. ή δὴ τοιαῦτη ἀδιάλειπτος τομὴ δηλοῖ τινα φύσιν ἀπειρούς κατακεκλεισμένην ἐν τῷ τήχει, μᾶλλον δε πλείους, τὴν μὲν ἐπὶ τὸ μέγα προϊόσσαν τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μικρόν. ἐν τούτοις δὲ καὶ ἡ ἀδριστὸς δυάς δρᾶται ἐκ 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 δυάς ἀρτίος, ἐν δὲ τῇ φύσει τοῦ ἀρτίου τὸ τε διπλάσιον ἐμπεριέχεται καὶ τὸ ἡμίσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν διπλάσιον ἐν ὑπεροχῇ, τὸ δὲ ἡμίσιον ἐν ἐλλασφει. ὑπεροχὴ οὖν καὶ ἔλλειψις ἐν τῷ ἀρτίῳ. πρῶτος δὲ ἀρτίος ἐν ἀριθμοῖς ἡ δυάς, ἀλλὰ καθ’ αὐτὴν μὲν ἀδριστὸς, ὥρισθη δὲ τῇ τοῦ ἐνὸς μετοχῇ. ὥρισται γὰρ ἡ δυάς καθ’ ὅσον ἐν τι εἰδός ἔστι. 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 intuïdas por el pensamiento mientras que la materia "sólo tiene certeza para el razonamiento bas-tardo"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, Hestieo 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 distensión, 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 luégo 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 ἔν καὶ ἡ δυάς, τὸ μὲν περατνον καὶ εἰδοποιοῦν, ἡ δὲ ἀδριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει.' ταῦτα δὲ Πιρρόριος εἶπεν χύτῃ σχεδόν τῇ λέξει, διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν τῇ Περὶ τάγαθοῦ συνουσίᾳ αἰνιγματωδῶς βηθέντα, καὶ ἵσως διτι σύμφωνα ἐκεῖνα ἦν τοις ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένοις.

Alex. Aphr. in Metaph. 117. 23-118. I. ἐκτίθεται δὲ τὸ ἀρέσκον χύτοις, δικαιοσύνης καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἴρηκε· Βουλόμενοι γαρ ταῦτα (ἀεὶ γὰρ οὐσιας τὰ ὄντα λέγει), ταῦτα δὴ τὰ ὄντα βεστόμενοι ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς ἃς ὑπεθεντο (ἥσαν δὲ αὐτοῖς ἀρχαὶ τῶν ὄντων τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἢν ἔλεγον ἀδριστον δυάδα), εἰς δὴ ταῦτην θέλοντες πάντα ἀναγαγεῖν, τοῦ μὲν μήκους ἀρχὰς ἔλεγον τὸ βραχὺ καὶ μακρόν, ὡς ἐκ μακροῦ τινος καὶ βραχέος τὴν γένεσιν ἔχοντος τοῦ μήκους, ἢ ἐστι μέγα καὶ μικρόν, ὡς πάσης γραμμῆς ἐν τῷ ἐτερῷ τούτων οὖσης, τοῦ δὲ ἐπιπέδου τὸ στενόν καὶ πλατύ, ἢ καὶ αὐτὰ ἐστι μέγα καὶ μικρόν.

Arist. De An. 404b 16 - 24. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν φυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ. γινώσκεσθαι γὰρ τῷ δμοῖσι τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πρόγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. δμοῖσι δὲ καὶ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας λεφομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνος ἰδεῖς καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δὲ ἄλλα δμοιοτρόπως ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἔν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἔν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἱσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ ταῦτα εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἔλεγοντο, εἰσὶ δέ ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῦν, τα δέ 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 si 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; talvez 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. Afirman, 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 (ágrafo 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'.

τέλησθέν τῇ δόξῃ πλάτωνος; ἡ δὲ ἐν οἷς περὶ αἰτίων ἔλεγεν οὐδενὸς τούτων ἐμέμνητο, ὡς ἐν τοῖς περὶ τάγαθου δέδειχεν. ἡ δὲ τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ οὐ τίθεται ταῦτα αἴτια, ἀλλ' οὐδὲ ἐξειργάσατο τι περὶ αὐτῶν.

26.

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

Ibid. 262. 18 - 26. διὰ δὲ τοῦ 'εἰληφθε γάρ ή ἀναγνωγὴ ἡμιν' ἀναπέμπει πάλιν ἡμᾶς εἰς τὰ ἐν τῷ βῆ Περὶ τάγαθου δεδειγμένα.

Asc. in Metaph. 247. 17-21. εἰπὼν δὲ τι τὰ ἐναντία πάντα εἰς τὸ ἐν καὶ τὸ πλήθος ἀναφέρονται, καὶ τούτο δι' ἣς πεποιηται ἀναγνωγῆς τῶν ἐναντίων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ τάγαθου, λαβὼν δὲ καὶ διὰ τῶν ὄντων καὶ τῆς οὐσίας στοιχετα τὰ ἐναντία, δηλὸν φησι καὶ ἐκ τούτων εἶναι δὲ τι μιᾶς ἔστιν ἐπιστήμης η περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὅν θεωρία.

Ps. - Alex. in Metaph. 615. 14 - 17. πεποίηκε γάρ διατρεσον ἐν τοῖς Περὶ τάγαθου, ὡς καὶ ἐν "αλλοις εἴπομεν, δι' ἣς ἕπαντα τὰ ἐναντία εἴς το πλήθος καὶ τὸ ἐν ἀνήγαγεν. ἔστι δὴ τοῦ μὲν ἐνὸς τὸ ταῦτὸν καὶ δημοιον καὶ λοισον, τοῦ δὲ πλήθους τὸ ἔτερον καὶ ἀνδροιον καὶ ἄνισον.

Ibid. 642. 38 - 643. 3. αὗται δέ, φησιν, αἱ πρώται τοῦ ὄντος ἐναντιώσεις, εἴτε τὸ πλήθος καὶ ἐν εἰσιν εἴτε η δημοιότης καὶ η ἀνομοιότης εἴτε ἄλλαι τινές, ἔστωσαν τεθεωρημέναι. εἴρηκε γάρ τινες αὗται εἰσιν ἐν τῷ Περὶ τάγαθου ἐπιγραφομένῳ αὐτοῦ βιβλίῳ.

Ibid. 695. 23 - 26. ταῦτα εἰπὼν λέγει 'δι τοῦ δὲ ἔστι πρὸς οὓς εἴπομεν ἐν τοῖς ἀκινήτοις καὶ τὸ οὖν ἔνεκα, δηλοτ

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.

ἢ διαβρεσις', λέγων διαβρεσιν ἐν οὐ πολλάκις εἴρηκε τὴν τῶν ἔναντιων πεποιηκέναι ἀναγωγήν" ταῦτην δὲ πεποιηκεν ἐν τῷ Περὶ τάγαθοῦ ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ.

Asc. in Metaph. 79. 7-10 . μᾶλλον μὲν *καὶ* μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν ίδεων εἰσιν ἀρχαί. αὐταὶ δέ εἰσι τὸ τε ἐν καὶ ἡ ἀδριστοῖς δυάς, ὡς πρὸ δλίγου τὲ εἴρηται, καὶ ιστορηκεν αὐτὸς *ἐν τοῖς* Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ.)

E R R A T A

Fragmento 23 :

párrafo 5º, línea 3º: después de "πως αὐτό" falta "οὐκ ἔῶσα "

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

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

párrafo 9º, línea 3º: después de "τιθεὶς" 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.