LOS ESTUDIOS PLATÓNICOS DE SEBASTIÁN FOX MORCILLO: EL COMENTARIO AL *TIMEO*

TESIS DOCTORAL

Presentada por **María José Martínez Benavides**

Dirigida por el Doctor

D. Félix Piñero Torre

- INTRODUCCIÓN
- EL AUTOR
- PRESENTACIÓN DEL COMENTARIO
- PRIMERA PARTE
- SEGUNDA PARTE
- TERCERA PARTE
- CUARTA PARTE
- CONCLUSIONES
- BIBLIOGRAFÍA

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

Cuando iniciamos el estudio del Comentario que Fox Morcillo dedicó al *Timeo* sabíamos que nos encontrábamos ante una tarea difícil, aunque su dificultad no iba en detrimento de su importancia, más bien al contrario. Nos introduciremos pues en la obra de un humanista que en la España del siglo XVI reclamó para Platón y su pensamiento el lugar prioritario, que le había sido negado en favor de Aristóteles, dentro de lo que consideraba el estudio de la ciencia verdadera, esto es, de la Filosofía. Este reconocimiento del valor de la filosofía de Platón no lleva implícito, en ningún caso, el menosprecio y recusación de la doctrina aristotélica puesto que no las considera hasta tal punto divergentes que resulten irreconciliables, ya que para Fox Morcillo prevalece el contenido de la doctrina y pensamiento en sí mismo por encima de la autoridad que lo enuncie.

La defensa por parte de Fox Morcillo del pensamiento y obra platónicos, que puede considerarse continuación de la línea que se iniciara en el seno de la Academia Florentina, es, a su vez, el resultado de la trayectoria individual de nuestro humanista que desemboca en un profundo conocimiento tanto de los diálogos platónicos mismos, a los cuales lee en su versión original en lengua griega, como de las diferentes interpretaciones que de la filosofía de Platón realizaron los que Fox denomina filósofos académicos, entre los que destacan Plutarco, Plotino,

Proclo, etc.; y todo ello avalado con un amplio conocimiento de la lengua griega que le permite el acceso directo a los textos sustrayéndose, de este modo, a posibles malinterpretaciones y tergiversaciones ora fortuitas ora intencionadas de la actividad de traductores posteriores. Así, sus conocimientos de griego no sólo hicieron posible la lectura del Comentario que Proclo dedicara al *Timeo*, referencia constante a lo largo de la obra de Fox, sino que también le permitieron cuestionar y, en ocasiones, mejorar las traducciones ya realizadas de algunos pasajes de este diálogo cuyo contenido estimaba de gran trascendencia para la comprensión de la doctrina platónica.

La importancia y dificultad de este trabajo de las cuales el mismo Fox Morcillo era consciente, se dejan sentir en su comentario y determinaron, de alguna manera, nuestra labor investigadora. Así, Fox Morcillo, sabedor de la oscuridad y complicación doctrinal no sólo del diálogo platónico, sino de las interpretaciones posteriores, intenta exponer con la mayor claridad que el texto mismo permite el pensamiento de Platón contenido en este diálogo y para ello divide su comentario en cuatro partes que corresponden a los cuatro núcleos temáticos que conforman el contenido teórico de la obra platónica. El comentario mismo está precedido de una breve introducción dedicada a presentar con concisión al futuro lector un resumen de los puntos principales de la filosofía natural o física desarrollada por Platón, dar a conocer a los personajes que aparecen y esbozar el argumento del diálogo con la finalidad de que, como señala Fox en su dedicatoria al cardenal Francisco Bobadilla Mendoza, *ne illotis, quod aiunt, pedibus ad recondita libri huius sacra quisquam accederet*.

Nosotros intentaremos respetar, en la medida de lo posible, el orden y distribución establecidos por Fox Morcillo y, en consecuencia, desarrollaremos nuestro trabajo siguiendo

fielmente el comentario foxiano. En este sentido, pues, pretendemos exponer con claridad y de manera sistemática la interpretación de Fox y con tal objetivo hemos de añadir epígrafes que sirvan de guía al lector acerca del tema sobre el cual se está tratando en cada momento. En otros casos, cuando el mismo Fox Morcillo, llevado de su interés por dejar clara toda cuestión a la cual Platón hiciera alusión, aunque tuviera un cometido e implicación secundarios dentro del conjunto del pensamiento desarrollado en el diálogo platónico, resulta confuso, desordenado e incluso oscuro, consideramos necesario para evitar desviaciones de la línea argumental de Fox agregar subepígrafes e intentamos aclarar sus deducciones, en aras de una fácil lectura.

Hemos de señalar también que Fox Morcillo, consciente como ya dijimos de la dificultad y oscuridad del diálogo que comentaba, decidió exponer el verdadero sentido de las palabras de Platón, evitando las explicaciones complejas y de difícil comprensión de que había sido objeto por parte de algunos autores posteriores, y para ello recurre a la recopilación de algunas interpretaciones propuestas por diversos comentaristas platónicos cuyas opiniones confronta para, en última instancia, exponer la que considera más adecuada al texto de Platón, que, en algunas ocasiones, es su propia lectura del mismo. No olvida, sin embargo, cotejar las teorías de Platón con las de Aristóteles persiguiendo, con un análisis enfocado desde perspectivas diferentes, una mejor comprensión de la cuestión estudiada.

Nuestra labor en este sentido se centrará de modo prioritario en la identificación de las

fuentes de las que Fox Morcillo hace uso para, una vez identificadas, determinar siempre que fuera posible, la edición del texto utilizada, asi como el uso que hizo del mismo intentando establecer el *corpus* de autores que conformaron su formación científica y filosófica.

Por lo que respecta a esta cuestión, conviene dejar constancia de la complejidad que conlleva el rastreo y búsqueda de las fuentes mencionadas en los textos humanistas y del Renacimiento donde se encuentran presentes con mayor frecuencia de lo que hubieramos deseado la inexactitud y la imprecisión; la primera fruto de la paráfrasis e interpretación del texto original, bien escrito en lengua latina, bien escrito en lengua griega. En este segundo caso, aunque mayoritariamente Fox Morcillo transcribe en lengua latina el contenido del texto griego, en ocasiones, cuando pretende conferir precisión a su comentario reproduce el texto original, lo cual nos ha permitido identificar con bastante exactitud el texto empleado por el autor. La imprecisión en relación a las fuentes mencionadas viene determinada por el modo mismo de citarlas, común en el Renacimiento, esto es, la cita de memoria que supone errores en la obra, en el libro y, en los pocos casos de una cita más precisa, en el capítulo. Es también frecuente la referencia global a una obra que trata de un tema, sin concretar ningún aspecto determinado.

Este trabajo consistirá pues en la exposición de la interpretación que realiza Fox Morcillo del *Timeo* de Platón intentando identificar y localizar los autores que ha utilizado como fuente de opiniones y exégesis diversas en relación a los diversas cuestiones que son estudiadas en el diálogo; teniendo siempre presente que autores como Aristóteles, Plutarco, Alcínoo, Plotino y Proclo son referencias constantes que van determinando el desarrollo doctrinal del comentario

de Fox, y ello apoyado, según los diferentes campos estudiados como medicina, astronomía y biología, con los autores cuyas teorías eran tenidas como fundamentales, tal es el caso de Hipócrates, Galeno y Ptolomeo entre otros.

Hay que señalar, no obstante, que el comentario de Fox Morcillo se centra tanto en el contenido doctrinal del mismo como en el análisis de las traducciones realizadas hasta su momento, es decir, la versión parcial de Cicerón y la completa de Ficino a las cuales coteja para expresar sus preferencias por una u otra dependiendo de su adecuación al contenido del texto de Platón. En ocasiones, cuando entiende que ninguna de ellas recoge el pensamiento platónico con la fidelidad deseada, ofrece su propia traducción que avala con comentarios de carácter filológico.

PRESENTACIÓN DEL COMENTARIO

El *Timeo*, tal y como concibió Platón este diálogo, tiene una estructura bipartita. La primera parte[32] está a su vez, formada por dos núcleos de contenido claramente interdependiente. Sócrates tras presentar a los interlocutores y aludir a un cuarto personaje ausente, hace una síntesis de su teoría del estado ideal que ya había desarrollado con anterioridad en los cinco primeros libros de la *República*[33]. En esta su primera intervención, se aprecia en Sócrates un cambio de intereses: frente a la mera exposición de su ciudad ideal en la *República* el acento se pone en la realización práctica de esa teoría. Esta transformación se manifiesta en su insistencia para que Hermógenes y Critias encuentren un ejemplo de este ideal utópico llevado a la práctica. A partir de este momento, con la narración de la batalla entre Atenienses y Atlantes, se inicia el segundo núcleo temático[34].

La segunda parte del diálogo está dedicada a la descripción y desarrollo de la cosmología de Timeo Locrio[35]. La exposición teórica del pensamiento del autor pitagórico está ordenada según tres puntos de referencia: las creaciones de la inteligencia, las cosas creadas por la necesidad, y las creadas por la mezcla de ambas.

Veamos de manera sucinta lo que el pitagórico de Locros estima que está incluido en el ámbito gnoseológico de cada uno de estos apartados. Dentro de las creaciones de la inteligencia se encuentra la creación del mundo en sus tres aspectos (el cuerpo del mundo, el alma del mundo y la unión de ambos), la creación de los cuerpos celestes, la de los dioses mitológicos y, por último, la del hombre; en ella explica la generación del alma humana, la estructura del cuerpo —entendiendo su disposición de manera teleológica– y las sensaciones con la exposición del funcionamiento de la visión, de la voz y del oído.

Entre las cosas creadas por la necesidad describe –después de una introducción de carácter teórico necesaria para lo que va a tratar a continuación– los elementos, su situación y estructura antes de la creación, así como las cualidades sensibles, tanto las percibidas por el cuerpo en su conjunto, como las perceptibles únicamente por órganos particulares.

El núcleo central de las creaciones resultantes de la interacción de inteligencia y necesidad queda constituido por el estudio del hombre, focalizado en diversos aspectos de su naturaleza: la anatomía, con la doble vertiente anímica y corporal, y la fisiología, con el análisis de los procesos respiratorio, circulatorio y nutritivo, relacionados entre sí, y su influencia en fenómenos como el crecimiento, el envejecimiento y la muerte. Otro aspecto lo constituyen las enfermedades, estudiadas desde el punto de vista patológico y terapéutico, y el modo en que afectan al cuerpo y al alma. Esta exposición se completa con la descripción de la génesis del resto de los animales: la mujer, las aves, los cuadrúpedos, los gusanos y reptiles y, por último, los moluscos y otros

animales acuáticos.

Sea este preámbulo sobre la estructura del *Timeo* de Platón el que nos dé paso al estudio del extenso y denso comentario que Fox Morcillo dedica a esta obra.

Sebastián Fox Morcillo aborda el estudio del *Timeo* de Platón llevado no por el deseo de alcanzar gloria y el merecido reconocimiento público, sino por el convencimiento de que su esfuerzo será de utilidad a la comunidad, En este sentido escribe al Cardenal Francisco Bobadilla:

> *Ea fuit semper meorum studiorum ratio, Praesul illustrissime, ut si quid unquam noster in disciplinis labor industriaque posset, id omne ad communem studiosorum omnium utilitatem referendum esse putarim.*

La consciencia de ser pionero en este trabajo de exégesis fluye a lo largo de la carta dedicatoria de su obra, a la par que el subsiguiente temor a no estar a la altura que tal empresa requiere:

> *si quid ego vel minus recte, vel minus apte in hanc Platonis interpretationem dixero, (...) danda nobis erit venia, cum summa rei difficultas excusare nostrum errorem possit. Nam res quidem difficiles sine alterius exemplo velle aggredi (...) atque si aliorum sequutus sis vestigia ... praesertim cum hanc nos Timaei interpretationem exacte absolvere, quod nemo adhuc Latinorum tentavit, aussi fuerimus.*

No olvida, sin embargo, que esta tarea que empieza es una labor ardua y complicada por la naturaleza misma del diálogo platónico:

> *Ex quibus unus hic Platonis Timaeus, cum omnium, tum ipsius Ciceronis iudicio*

difficillimus, multos propter difficultatem deterret: et a paucis, iisque non parum eruditis, intelligitur. Tanta enim est in illo verborum et tractationis obscuritas.[36]

El filólogo que existe en el interior de nuestro humanista sale a relucir en el lamento por los libros que no han sobrevivido al paso del tiempo, obras de eruditos de épocas anteriores, que centradas en el mismo tema de investigación objeto de su estudio, le hubieran permitido apoyar, refrendar o cotejar su propio trabajo:

Etenim si veteres illos Academicos, libri huius interpretes, qui pene innumerabiles fuerunt, haberemus, et ab hoc ego labore levari possem, et inanis esset aliorum studiis consulendi nostra cupiditas. Nunc vero, cum omnes, exceptis unius Procli fragmentis, diuturnitate temporis interierint (...) Itaque pro eruditis illis Ammonii, Porphyrii, Amelii, Numenii, Tauri[37]*, Iamblichi, caeterorumque Platonicorum, qui feruntur in hunc librum scripsisse, commentariis, mei nunc breviores, inferioresque multo accipientur.*

Estas palabras mediante las que nuestro filósofo expresa las dificultades que tuvo que sortear en su trabajo de comentarista y difusor, darán paso al estudio del comentario foxiano al Timeo platónico.

El Comentario se divide en cuatro partes, según el esquema que nuestro autor establece:

Et ut res tota enodatius explicaretur, distinctiusque singula tractarentur, totum quidem dialogum in quatuor partes secuimus, earum unicuique additis commentariis, et initio singularum brevi quodam argumento tractationis proposito. Adde, quod ad Platonis intelligentiam, brevem dialogorum, personarum et argumenti rationem, itemque totius philosophiae naturali, ex auctoris eiusdem sententia, compendium proposuimus: ne

illotis, quod aiunt, pedibus ad recondita libri huius sacra quisquam accederet, sed his nostris Prolegomenis quasi primo initiaretur.

Esta declaración de propósitos metodológicos es fielmente llevada a la práctica, así, y posponiendo de momento el estudio de los prolegómenos anunciados sobre Platón y su pensamiento filosófico, el corpus real del comentario de Fox consta de cuatro secciones, cada una de ellas precedida de un breve argumento. La primera parte que el hispalense establece engloba la introducción al diálogo hasta la descripción de la guerra entre los habitantes de la mítica Atlántida y los primeros Atenienses.[38] La división de este primer apartado queda justificada para Fox, en tanto que tomando como punto de partida lo tratado con anterioridad en la República, lo adapta en el *Timeo* al estudio de las cosas naturales:

in prima brevem de rep. tractationem ex libris de Rep. sumptam praeponit, ut eam rerum naturalium narrationi accommodet.

Las restantes secciones en que es dividido el comentario tienen como referente los tres núcleos temáticos que se pueden reconocer en la exposición de la cosmología que el pitagórico Timeo de Locros efectúa. Esto es, el segundo apartado incluiría la relación teórica de las creaciones producidas con la única participación de la inteligencia[39], comprendiendo además la presentación que de los interlocutores hace Sócrates y la pequeña introducción confeccionada por Platón. Fox resume brevemente el contenido de esta parte:

in secunda, intelligibilia rerum initia statuit, ab iisdemque corporum omnium ortum

deducit.

El nódulo temático, que incluye todo lo concerniente a las cosas creadas por la necesidad, se estudia en profundidad en la tercera parte del comentario.[40] Nuestro filósofo, sin embargo, sintetiza el contenido de esta tercera sección, dejándolo reducido al tema de mayor importancia aqui tratado:

in tertia mundi, et eius partium constitutionem corpoream explicat.

Los efectos de la actividad generadora de la inteligencia actuando al unísono con la necesidad, ocupan la cuarta división que Fox establece.[41] El resultado más relevante de esta acción, la creación del hombre y de los restantes animales (dentro del apartado dedicado a los animales expone la creación de la mujer), es lo que destaca en el prólogo:

Ultimo hominis, aliorumque animalium communem ortum.

Tras la exposición de la estructura utilizada por el filósofo sevillano en su interpretación de este diálogo de Platón, descrita de modo sucinto es cierto, pero que creemos que responde al carácter prologal de este apartado y que, posteriormente, se verá ampliado al estudiar en profundidad y en detalle cada una de estas secciones, continuaremos pues, tomando como punto de partida las pautas que el autor señalaba en la carta dedicatoria de su obra, con los prolegómenos que a modo de introducción teórica tanto a la vida como a la obra de Platón preceden al comentario propiamente dicho.

Este prólogo[42], dividido en epígrafes clarificadores del contenido, constituye un extracto de la filosofía platónica en sus principales aportaciones teóricas, así como un estudio sobre el método de análisis empleado por el filósofo ateniense.

Iniciaremos el análisis de estos prolegómenos partiendo, no de lo que aparece en el texto –como sería lo habitual–, sino de lo que está *in absentia*, esto es, de lo que Fox pasa por alto. Con este propósito, permítasenos citar al autor mismo:

> *Initio cuiusque librorum interpretationem proponi haec a multis solent, Auctoris vita, libri interpretandi titulus, institutum auctoris, modus et character dicendi, oeconomia orationis, ac demum quid in eo disseratur. Haec quia utilia, cognituque pulchra sunt, partim a nobis explicabuntur, partimque omittentur.*

Uno de los temas que omite es la biografía de Platón[43], remitiendo al lector a la obra de Diógenes Laercio *Colección de vidas y opiniones de filósofos*, y en concreto, al libro tercero dedicado exclusivamente a este filósofo[44]. Hace alusión además a otros autores que se han dedicado a recoger por escrito la vida de Platón, alusión imprecisa y oscura, que únicamente permite al investigador el derecho a la elucubración. En este sentido, hay que decir que biografías *strictu sensu* del ateniense sólo poseemos la de Diógenes Laercio. Cosa distinta serían los datos de carácter autobiográfico que el propio autor nos ofrece en sus *Cartas* que, justo es decirlo, son merecedoras de duda en la medida en que es cuestionada su autenticidad. Ahora bien, la expresión latina empleada por Fox «*apud alios*» parece indicar no una obra como proponíamos,

sino una persona o mejor varias. ¿Remitirá Fox a los autores que Diógenes en su libro tercero menciona como fuentes por él cotejadas[45] o se trata, por el contrario, de autores de tratados biográficos sobre Platón? Y en caso de decantarnos por esta última opción ¿se trata de autores antiguos de quienes tiene noticia por referencias indirectas o son, por el contrario, coetáneos del hispalense cuyos nombres y obras eran harto conocidas para el lector del siglo XVI sin que resultara necesario detallarlos?

Sigamos con las premisas metodológicas empleadas por Fox Morcillo en esta introducción teórica y que él mismo explica:

> *Itaque primo totius dialogi argumentum breviter exponemus, tum institutum eiusdem, stilum, orationis genus, postremo oeconomiam et ordinem. Sed ante tamen quam haec a nobis explicentur, ad planiorem huius libri intelligentiam, caeterorumque Platonis dialogorum, haec nos introductionis causa breviter proponamus: Quid sit dialogus, quot sint eius formae apud Platonem, tum qua de causa is dialogos scripserit, item quibus personis utatur, et quem argumentandi modum sequatur potissimum.*[46]

Define en primer lugar lo que él considera un diálogo[47], definición –a nuestro entender– precisa, fidedigna y clara del término, y que además completa con la que ofrece Diógenes Laercio en la *Vita Platonis*[48].

Tras la definición de «diálogo» y tomando siempre como fuente el libro tercero de Diógenes Laercio, explica los diversos tipos a los que pueden adscribirse los diálogos platónicos[49]. Éstos se dividen en «inductivus» (ὑφηγητικὸν γένος) e investigador (ζητητικὸν

γένος). El primero a su vez, se subdivide en teórico (θεωρηματικὸν) que incluye la Física y la Lógica y en práctico (πρακτικὸν)[50] comprendiendo la Moral y la Política. El segundo (ζητητικὸν) tiene formas diferentes: μαιευτικὸν, πειρασικὸν, ἐνδεικτικὸν, ἀνατρεπτικὸν. Los diálogos se clasificarían según su pertenencia a cada uno de estos tipos, o según la posesión de las características propias de éstos. Tal es la ordenación confeccionada por Diógenes Laercio y que Fox a su vez reproduce[51].

Otro epígrafe que incluye en esta introducción teórica lo constituye la respuesta a la cuestión de porqué Platón escribía en forma dialogada. Ésta es sencilla para el sevillano, pues a su entender, se trata del método más cómodo y fácil de escribir, ya que mediante preguntas y respuestas no queda *locus dubitandi* alguno. Su propia respuesta le da pie para establecer una comparación entre dos métodos didácticos diferentes: el de los Académicos y el de los Peripatéticos, decantándose por el primero.

Retoma de nuevo a Diógenes[52], esta vez para reproducir, de modo casi literal, la presentación de los personajes de los que Platón hace uso, así como el modo de argumentar del fundador de la Academia[53], concluyendo este apartado con un sucinto comentario personal sobre el tipo de silogismo empleado con mayor frecuencia por Platón, quedando manifiesta la formación escolástico-aristotélica de nuestro humanista.

Antes de resumir los puntos más importantes de la filosofía platónica contenidos en este

diálogo, esto es, la división de la filosofía, los principios naturales, los tipos de causas, el mundo y sus partes etc., hace un breve exposición tanto del argumento como de la disposición estructural del Timeo. Es digno de mención su intento de ubicar en las coordenadas temporales al principal interlocutor de esta obra, al pitagórico Timeo de Locros, ubicación que realiza con al aval científico de autores como Macrobio. Éste lo considera anterior a Sócrates y Platón[54], aunque no da una fecha precisa en torno a la cual poder situar su vida. La precisión cronológica de Macrobio queda limitada a la vaguedad expresada mediante el «*quos constat eodem saeculo non fuisse*». Fox por su parte, no intenta en modo alguno ni completar ni refutar los datos ofrecidos por Macrobio, al menos por lo que respecta a la fecha. Sí aclara, no obstante, la frase de las *Saturnalia* donde se asegura que Parménides al igual que Timeo, era mayor que Sócrates, explicando su aparición en el diálogo conversando con Sócrates como una licencia de Platón quien, por otro lado, nunca hace aparecer de modo simultáneo en la misma obra a Timeo y Parménides, sino que cada uno lo hace en el respectivo diálogo homónimo.

Marco Tulio Cicerón es otro de los autores que son citados en el intento de aportar más datos sobre Timeo; así reproduce la idea expresada ya en el *De finibus bonorum et malorum*[55] de que Platón conoció a Timeo debido a su interés por las enseñanzas de la escuela pitagórica[56].

Repite Fox a continuación la idea, fruto de la época postplatónica, y divulgada a partir del siglo III a. C. de que el filósofo ateniense al escribir su *Timeo* había plagiado, casi en su totalidad, un tratado pitagórico atribuido a Timeo de Locros[57]. Este opúsculo es citado por Fox

con el título *De universitate*, pero, en otras ocasiones[58], la obra de Timeo aparece citada como *De mundo*. Fox Morcillo, con toda probabilidad, está confundiendo al citar de memoria este tratado pitagórico con la traducción parcial del *Timeo* realizada por Cicerón y que en las ediciones antiguas figura con el título *De universitate*.

Concluye este epígrafe con la comparación de dos diálogos, el *Timeo* y el *Parménides*, interrelacionados por el influjo de la filosofía pitagórica en los planteamientos teóricos que desarrollan. Para Fox, ambas obras son complementarias por serlo los temas de que tratan: el primero partiendo de la naturaleza asciende hasta el estudio de la divinidad y el segundo, tomando el camino contrario, finaliza con el estudio de las cosas naturales.

En la sección que denomina «*Oeconomia Timaei*» y respondiendo al significado latino de la palabra *oeconomia*, Fox explica el orden del diálogo y entiende éste en un doble aspecto. Por un lado el orden metodológico característico empleado por Platón, esto es, el propio de la deducción, según el cual empieza con el estudio de las causas y principios de las cosas universales y finaliza con el análisis de las particulares, en este caso la creación del hombre y de los demás animales. En este proceso analítico descendente se detiene, afirma Fox, en la exposición de la génesis del universo.

Directamente relacionado con el orden metodológico, expone la distribución del diálogo, es decir las secciones en que queda dividido. No nos detendremos en ellas por considerar que

ya las hemos tratado con anterioridad. Sí lo haremos en las apostillas que el hispalense efectúa sobre esta distribución. Toma como referencia esta división y compara el método de trabajo utilizado por Platón y el que emplea Aristóteles, señalando las diferencias entre uno y otro. Fox entiende que el primero es más sucinto y conciso en su exposición que el segundo, dado que lo que Platón estudia en una sola obra (mezcla de elementos, metales, piedras, origen de los animales, los sueños, partes del cuerpo etc.), Aristóteles dedica un libro independiente a cada uno de ellos, con lo que puede analizarlos de modo más extenso.

Fox Morcillo considera que el estilo del *Timeo* es semejante al de los demás diálogos, la diferencia estriba sin embargo, en el uso frecuente de alegorías y metáforas en la explicación de las cosas naturales.

Fox Morcillo comienza la introducción teórica a la filosofía de Platón, explicando la división que de esta disciplina hace el fundador de la Academia, para tratar a continuación temas más importantes estudiados en el *Timeo* , esto es, los principios naturales, los tipos de causas, el cielo, los elementos, los astros, el alma, el origen de los animales, la creación del hombre, el análisis de las partes del alma y el cuerpo humanos, causas de las enfermedades y sus remedios y, finalmente, la génesis de las mujeres, aves, fieras y animales acuáticos. De todos estos temas hace un breve resumen y remite al comentario propiamente dicho donde serán tratados con profundidad. Sin embargo, y continuando con lo iniciado ya en su obra *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione. Libri V*[59], concluye cada uno de estos apartados

cotejando las teorías de ambos filósofos sobre el tema en cuestión y determina los puntos en los que concuerdan y en los que disienten, cosa que hará después de modo casi sistemático dentro ya del comentario. Su intento de unificar los sistemas filosóficos de uno y otro se extrema hasta el punto de que en las ocasiones en que las diferencias entre ellos son prácticamente insalvables recurre a la expresión *in his omnibus Aristoteles a Platone, non re, sed verbis differt*, reduciendo pues, a un mero problema verbal concepciones divergentes de la filosofía como sucede con las opiniones sobre los elementos, el alma o los astros.

Finaliza este prólogo lamentando la ausencia de alguna obra de Aristóteles sobre este tema, puesto que en este caso, debe aceptar sin cuestionamiento alguno lo expuesto por Platón.

MENÚ PRINCIPAL PRIMERA PARTE

NOTAS

[32] 17a-27b.

[33] Este pasaje ha llevado a algunos estudiosos a considerar el *Timeo* como una «continuación» de la *República*; teoría que sobre la base de motivos formales rechaza H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905, pág 195. E. ROHDE, *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Nueva York, 1966[2], propone una edición de la *República* anterior e incompleta tomando como punto de partida la mención de ideas ya expuestas en esa obra y la afirmación de Timeo de que Sócrates evocaba el discurso de 'ayer'.

[34] Autores como A.E. TAYLOR, *Plato the Man and his Work*, Londres, 1978[2] (1926), pág 438, diferencian con claridad la parte meramente introductoria del diálogo del mito de la Atlántida, proponiendo, en consecuencia, una estructura tripartita.

[35] 27d-92c.

[36] Opinión que salvando los cuatro siglos que los separan comparte T.H. MARTIN cuando dice refiriendose al Timeo que fue el diálogo más citado y el menos comprendido de Platón.

[37] L. CALBENO TAURO nacido en Berytos, filósofo platónico del siglo II d.C., cuya acmé es establecida por San Jerónimo en el año 145. Llegó a ser jefe de la Academia. La Suda (s.v. *TaØroV*) alude a muchos escritos, pero sólo conserva dos títulos: *Sobre la distinción de la decisión de enseñar de Platón y Aristóteles* y *Sobre los seres incorpóreos*, de las cuales no se nos ha transmitido nada. Juan Filopono en su *De aeternitate mundi contra Proclum* ha conservado tres lecciones de Tauro sobre el *Timeo*: 6,8 pág. 145, 13ss; 6,20, pág. 186, 23ss; 13, 15, pág. 520, 8 Rabe, que pueden considerarse ὑπομνήματα, esto es, comentarios específicos de los lugares que ofrecían especiales dificultades. Véase K. PRAECHTER, *RE*, V, A.1, 1936, cols. 58-68 y P. MERLAN, «The Later Academy and Platonism» en A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, págs. 63-64. La influencia de Tauro en Apuleyo y Gelio ha sido estudiada por S. GERSH en *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* I, Indiana 1986, pág. 208, nota 25 y págs. 221-222.

[38] En la edición del Comentario al Timeo de Fox Morcillo que nosotros hemos podido consultar, la publicada en Basilea en 1556, se extiende desde la columna 16 a la 47.

[39] Equivale a *Timeo* 27b-47d y a las columnas 48-258 del comentario de Fox.

[40] Corresponde a *Timeo* 47d-69a y en la obra de Fox abarca las columnas 258-368.

[41] *Timeo* 69a-92c. En el comentario de Fox ocupa las columnas 368 a 497.

[42] Cols. 1-14.

[43] Qua de causa cum Platonis vita latius apud Diogenem Laertium, aliosque scripta extet. Col. 1.10-12.

[44] La obra de Diógenes no es mencionada de modo expreso. Cita no obstante, la *Vita Platonis* como si de un libro independiente se tratara.

[45] Entre otros menciona a Trasilo, Espeusipo, Apolodoro, Clearco, Anaxálides, Antileo, Favorino, Dicearco, Onetor, Teopompo, etc. Sobre las fuentes de Diógenes Laercio véase J. MEJER, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978, especialmente las páginas 30-46, donde analiza si los autores citados por Diógenes eran conocidos de modo directo.

[46] Col. 1.16ss.

[47] Confabulatio quaedam est inter duos, vel tres, pluresve instituta, ad disserendum de re aliqua proposita (col. 1.28ss).

[48] Fox Morcillo reproduce la definición ofrecida por Diógenes Laercio (III, 48.7-11) en los siguientes términos: ἔστι δὲ διάλογος ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν, μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιΐας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων, καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκεσῆς. Diógenes Laercio fue editado por primera vez en su lengua original a principios del siglo XVI, en Basilea en 1533. Sin embargo, la primera vez que se publicó la obra de Diógenes Laercio fue en una versión latina realizada por Ambrosio Traversari que se imprimió en Roma en 1472. No fue la única, pues a lo largo del siglo XV se realizaron tres reimpresiones de esta traducción: Venecia en 1475, Brescia en 1485 y Venecia de nuevo en 1490. Sobre la figura de Traversari y su importancia dentro del movimiento humanista véase el volumen colectivo que bajo la dirección de G.C. GARFAGNINI se publicó con motivo del sexto centenario de su nacimiento: *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Florencia, 1988. Sobre todo el amplio artículo de Marcelo GIGANTE, «Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laercio» págs. 367-459. Hay que señalar, no obstante, que la biografía de Platón realizada por Diógenes Laercio fue incluida en la *editio princeps* de la obra de Platón, publicada en las prensas aldinas en el mes de Septiembre de 1513. La *vita Platonis*

aparece en la edición aldina en los folios no numerados del primer volumen como Πλάτωνος βίος κατὰ Λαέρτιον Διογένη. Esta edición estuvo al cuidado de Aldo y Marco Musurus, fue realizada sobre los mejores manuscritos y en ella se basaron las demás ediciones del texto platónico. El dato sobre la biografía de Platón de Diógenes lo recoge LEGRAND en su *Bibliographie Hellénique des XVe et XVIe siècles II*, París 1962, pág. 101, sobre la descripción de un ejemplar que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París cuya signatura es R 8, Réserve. Tanto BRUNET, como GRAESSE, mencionan la edición, pero nada dicen acerca de su contenido. FLODR en su *Incunabula Classicorum. Wiegendrucke der griechischen und römischen Literatur*, Amsterdam 1973, s.v Plato, da noticias de una primera edición en griego publicada en Venecia en 1499 en folio. Ésta se corresponde con el ejemplar número 816 del *Inkunabule v Sloveniji* de A. GSPAN-J. BADALIC, publicado en Ljubljana en 1957, el único de los diferentes catálogos que lo recoge.

[49] El pasaje que Fox parafrasea en las columnas 1-2 de los prolegómenos a su Comentario, corresponde al libro III, 49-51.

[50] Esta palabra aparece en dos ocasiones y éstas se encuentran muy próximas en el texto, sin embargo, la primera aparece escrita πρακτηκὸν, confundiendo la letra eta con la iota. Con probabilidad nos hallamos ante un simple error tipográfico pero ¿puede tratarse de una confusión debida a la pronunciación itacista propia del griego bizantino y que él aprendió?

[51] Fox omite el *Minos*, incluído en el grupo de los que versan sobre política, en la relación de las obras que ofrece. Es mencionado, no obstante por Diógenes. Probablemente se trate de un *lapsus memoriae* o de un simple error y que su omisión no se deba al carácter espúreo del diálogo, pues en la mencionada relación aparecen otros considerados espúrios como los dos *Hipias*. De hecho, el *Minos* está publicado en la primera edición de las obras de Platón e incluso fue objeto de una edición independiente en Lovaina en 1531.

[52] Cf. III, 52.

[53] Cf. III, 53-55.

[54] El pasaje al que Fox recurre es Saturnalia I, 5-6 Willis, donde Macrobio afirma: *quippe Socrate ita Parmenides antiquior, ut huius pueritia vix illius adprehenderit senectutem, et tamen inter illos de rebus arduis disputatur: inclitum dialogum Socrates habita cum Timaeo disputatione consumit, quos constat eodem saeculo non fuisse.*

[55] El *De finibus bonorum et malorum* fue publicado en el volumen IV de la *editio princeps*

de la obra ciceroniana, realizada en 1488-89 en folio por Guillaume Le Signerre para Alexander Minutianus. (Cf. FLODR, pág. 95). Este tratado de Cicerón estaba asimismo incluido en una edición en dos volúmenes de los *Scripta Philosophica* que se publicó en Roma por Konrad Sweynheym y Arnold Pannartz en 1471. Sin embargo, un año antes ya había sido editado de manera independiente en Colonia por Ulrich Zell. En el siglo XV se hicieron dos ediciones más: la de Wendelin von Speyer para Joham de Colonia en 1471 y otra edición parisina de la mano de Louis Simonel y Genossen en 1475. De ésta última se hicieron dos nuevas reediciones antes de finales del siglo XV (cf. FLODR, págs. 111-112). Hay que señalar que ésta es la primera y única vez que Fox Morcillo emplea esta obra de Cicerón como fuente y para una cuestión tan concreta como la del intento de perfilar la personalidad de Timeo y su relación con Platón.

[56] En este fragmento se está cuestionando la capacidad de los sistemas filosóficos para darnos la felicidad. Cicerón en *De finibus bonorum et malorum* V, 39 explica las razones de algunos viajes de Platón al afirmar: *cur Plato Aegyptum peragravit ut a sacerdotibus barbaris numeros et caelestia acciperet? cur post Tarentum ad Archytam? cur ad reliquos Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Arionem Locros, ut, cum Socrates expresisset, adiungeret Pythagoreorum disciplinam eaque quae Socrates repudiabat addisceret?*

[57] Bajo este nombre se nos ha transmitido una obrita *Sobre la naturaleza del mundo y del alma* que en la actualidad se considera espúrio, pero que desde la antigüedad se creía auténtico. El primero en darnos noticias de este tratado fue Nicómaco de Gerasa, *Harmonia*, 11. López Férez en la sección dedicada a los escritos pseudopitagóricos en J.A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid 1988, pág. 980, afirma que el falsificador del siglo I d. C. hizo uso de un comentario al Timeo de los siglos II-I a. C. que actualizó en las cuestiones de medicina y a las que añadió elementos peripatéticos, empleando una lengua mezcla de dorio y koiné con jónico y eolio para que resultara arcaica. Sobre la obra de Timeo de Locros véase el comentario de M. BALTES, *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele, Kommentiert*, Leiden 1972. Remitimos asimismo al artículo de R. HARDER, *RE*, VI, A.1, cols. 1203-1226 y al de B. CENTRONE, «La cosmología de Pseudo Timeo di Locri ed il Timeo di Platone», *Elenchos* 3, 1982, págs. 293-324.

[58] Cols. 295.54, 323.48, etc.

[59] Véase nota 21.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

Fox elabora su estudio sobre el *Timeo* empleando como referencia dos obras de carácter exegético que con anterioridad se habían realizado sobre el mismo diálogo: la primera es el comentario de Calcidio, la segunda el del filósofo neoplatónico Proclo. Fox Morcillo recurre al comentario de Calcidio en ocasiones concretas y en pasajes de difícil interpretación, siempre con la intención de cotejar la interpretación de Calcidio con la suya, pero es la obra de Proclo la que utiliza como fuente principal cuando escribe su comentario.

El procedimiento empleado por Fox consiste en entresacar del texto frases que considera significativas, a continuación las copia dentro de su comentario mismo para que sirvan de guía al lector acerca de la cuestión que se dispone a explicar. Entre ambos procedimientos, el empleado por Proclo[60] y el que Fox utiliza, existen muy pocas diferencias a no ser la actitud con la que uno y otro se enfrentan al texto. Proclo da muestras de una notable exhaustividad que se refleja en la explicación tanto del contenido como del aspecto formal del texto; Fox, a diferencia del anterior, efectúa una selección de los pasajes sobre los que orientar su análisis, remitiendo a la consulta de Proclo para aquellos que considera de importancia secundaria en sus intereses intelectuales o que ya han sido comentados prolijamente por su predecesor.

PRESENTACIÓN DE PERSONAJES

Inicia Fox su comentario a esta primera parte[61] recordando el principio del diálogo donde Platón presenta a los personajes que toman parte en la conversación con Sócrates: Hermócrates, Critias, Timeo y un cuarto interlocutor innominado, que está ausente, y al que Fox se refiere, simple pero acertadamente, como *quartus ille sine nomine*. La cuestión de la identidad del cuarto personaje, la justificación de su ausencia y la interpretación de la presencia de tres participantes junto con Sócrates, en un diálogo considerado pitagórico en cuanto a su contenido,

queda encomendada a Proclo cuando Fox escribe:

> *Qua in re, ut illa nunc omittamus, quae prolixe hoc loco Proclus refert, tum de numeri ternarii dignitate, divinitateque, tum de quarto illo absente, illud saltem dixisse satis sit*[62].

Proclo, estudia esta cuestión, según Fox Morcillo, desde perspectivas diversas proporcionando una explicación de índole moral, física o bien teológica. Fox se decanta por la tercera de éstas cuando afirma que Platón comenzó su diálogo por el número tres debido a dos razones, ambas desarrolladas desde la doctrina pitagórica: la primera, se basa en la ubicación por parte de los pitagóricos de la suprema divinidad en el número tres[63]; la segunda se fundamenta en la idea de que la mente, artífice de todo, estaba compuesta por esa cifra[64].

El recurso a Aristóteles[65] para testimoniar la importancia que los filósofos pitagóricos concedían a este número representa una innovación respecto a la obra de Proclo, quien, por su parte, menciona también a Aristóteles, pero con un objetivo diferente: refutar la afirmación aristotélica de que los seguidores de Pitágoras colocan los números en las cosas sensibles[66].

En cuanto a la identificación del cuarto personaje ausente, Fox sigue fielmente el texto en el que Proclo[67] recopila las opiniones de los exégetas antiguos sobre esta cuestión. La identificación del interlocutor que no se halla presente con la persona de Teeteto fue propuesta por algunos filósofos, a quienes Proclo no menciona, y por algunos filólogos como Aristocles[68].

La teoría de que el cuarto personaje es Clitofón fue defendida por Ptolomeo Platónico[69]. Dercílides[70], por su parte, considera que es Platón quien se encuentra ausente. Ático, por último, identifica al cuarto interlocutor con uno de los compañeros de Timeo, quedando de esta manera explicado el hecho de que sea precisamente Timeo quien lo disculpe ante Sócrates y de que sea él a quien Sócrates pregunte. Proclo, por su parte, no se decanta por ninguna de estas posibilidades e incluso las refuta.

RESUMEN DE LA *REPÚBLICA*

Siguiendo las directrices marcadas por Proclo, Fox también dedica sus esfuerzos a intentar dar una explicación del sentido que posee dentro del diálogo platónico, la síntesis que hace Sócrates del contenido de la República.

Proclo justifica en el prólogo a su *Comentario*[71] la recapitulación sobre la *República* — episodio que en el contexto de un tratado sobre la naturaleza, tal y como se entiende el *Timeo*, no tendría un sentido claro — considerándola un ejemplo del empleo de una imagen mediante la cual Platón intenta exponer su concepción del mundo. La síntesis de la *República* significaría, pues, para Fox, la concordia, el orden (Fox utiliza el término griego διακόσμησις con el que Proclo expresa la idea de "disposición"), la unificación, en definitiva, que gobierna la pluralidad de cosas existentes en el mundo, dado que el orden de la *República* es un reflejo del existente

en el cielo y es allí, según Sócrates, donde se halla el modelo del Estado.

Fox transmite la interpretación de Proclo y además la refuerza con una cita del *De mundo* de Aristóteles en la cual se establece un paralelo entre la formación del Universo y la del Estado[72]. Citando a Calcidio ofrece la interpretación que hace este comentarista del pasaje[73]. Cree Calcidio que la recapitulación de la *República* tiene sentido si se entiende que tanto ésta como el *Timeo* versan sobre la justicia. En la *República* Sócrates expondría la descripción de la justicia civil (*de hominum iustitia Socrates diserens*) y en el *Timeo*, siguiendo el planteamiento teórico de Platón, la justicia divina que rige la formación del mundo (*de divina iustitia in mundi effectione tractans*). Fox, sin embargo, no está de acuerdo con ninguna de estas interpretaciones, puesto que, según él, Platón no pretende en este diálogo disertar sobre justicia natural alguna. En su intento de subsanar los errores que este pasaje ha motivado, resume el contenido de la *República* y para ello se basa en Apuleyo y Alcínoo. De Apuleyo menciona el *De philosophia*[74]; de Alcínoo, en cambio, la cita es menos precisa puesto que no da el título de la obra que emplea como fuente[75]. El Estado se dividiría en tres partes que equivalen a la división del alma en tres facultades: racional, irascible y apetitiva. Cada una de las clases de los ciudadanos desempeñaría ocupaciones en consonancia con la parte de su alma que primara sobre las otras dos. Esta idea no es original de Fox, sino que ya había sido expuesta por Proclo[76]. La enumeración de las cinco formas de gobierno posibles pone fin a este resumen de la *República*.

EL RELATO DE CRITIAS: CUESTIONES PREVIAS

Antes de proceder al comentario del mito de la Atlántida propiamente dicho, Fox se detiene —siguiendo el ejemplo de Proclo también en este caso — en varias cuestiones previas que considera de interés y utilidad para una mejor compresión de la historia narrada por Critias. Entre estas cuestiones se encuentra la relación de parentesco existente entre Critias y Solón: *Erat enim familiaris*[77], afirma Fox refiriéndose al primero de ellos. Recopila, a continuación, el árbol genealógico de Solón[78] y a partir de él deduce el parentesco por línea materna con Platón, apoyándose en Diógenes Laercio[79].

Otra cuestión que despierta su interés es las razones que llevaron a Critias a la narración de este mito. Este motivo le permite un excurso sobre la festividad de las Panateneas en honor de Atenea, diosa que, según Fox, es honrada en estas fiestas no sólo por su propia condición de divinidad, sino como fundadora del mundo:

> *Qua etiam de causa dicturus in hoc libro Plato de mundi ortu, eleganter a Minervae invocatione sumit exordium: quoniam eadem ipsa universam mundi constitutionem contineat. Quemadmodum enim, cum Panathenaica celebrantur Athenis, universus populus in Pireum confluebat, ibique panegyricus in Minervae Athenarum conditricis laudem habebatur: sic in hoc dialogo, ad explicandam universi constitutionem, quae per Panathenaica intelligitur, narrationem hanc in laudem opificis mundi dea proponi oportet*[80].

La interpretación alegórica del panegírico a Atenea (Minerva la denomina Fox), cuya participación como demiurgo en la creación del mundo es alabada, está directamente extraída del comentario de Proclo[81].

El tema de las fiestas Apaturias[82] atrae su atención por tratarse de una costumbre peculiar de los antiguos atenienses; como buen humanista, Fox no puede dejar pasar una cuestión etnográfica tan atractiva. La explicación que Fox da de éstas se basa de manera exclusiva en dos fuentes, una citada: el léxico Suda, otra no: el comentario de Proclo. Fox reproduce la información que este léxico recoge sobre las Apaturias (datos que son prácticamente iguales a los que ofrece Proclo), incluso emplea los nombres que los antiguos griegos tenían dedicados a cada uno de los tres días que duraba esta festividad[83]. Sin embargo, Fox al tratar el origen de la fiesta (la disputa entre Atenienses y Beocios por el dominio de un territorio) prefiere la versión de Proclo a la que ofrece el léxico Suda[84]. Según el primero, el territorio causante de la disputa era Oinoé[85], mientras que, para el segundo, se trataba de Celeno[86].

Directamente relacionada con las Apaturias está la figura de Solón, al ser el autor cuyos poemas se recitaban durante estas fiestas. Fox remite a sendas biografías del poeta ateniense elaboradas por Plutarco y por Diógenes Laercio para obtener información sobre sus obras[87].

La historia contada por Critias sobre la Atlántida y la guerra entablada entre los primeros habitantes de Atenas y los Atlantes posee dos partes bien diferenciadas. Una de ellas constituye lo que podíamos llamar el núcleo del mito, es decir, la narración concerniente a la isla Atlántida

y su posterior destrucción; la otra está compuesta por varios preliminares de diversa condición (históricos, geográficos etc.) que adornan y encuadran esta leyenda en un contexto histórico-geográfico determinado. Geográficamente la narración mítica de Critias se encuentra localizada en Egipto. La presentación del entorno espacial donde se desarrolla responde a una disposición lógica que tal y como la entiende Proclo —y que Fox Morcillo acepta, puesto que dispone su comentario siguiendo este orden — funciona como si se tratara del mecanismo de las cajas chinas consistente en la descripción del entorno ordenado según las dimensiones de mayor a menor; es decir, comienza con un espacio extenso (Egipto), continúa con otro espacio de menor tamaño e incluido, por tanto, en el primero (el Nilo), sigue manteniendo esta distribución para el Delta del Nilo y así sucesivamente, finalizando con la descripción de la ciudad de Sais consagrada también a la diosa Atenea.

La descripción del Delta del Nilo, su ubicación, así como la explicación del nombre que recibe están tomadas de Estrabón[88] y Plinio. Aunque el contenido de las informaciones obtenidas de ambos autores es exacto, la atribución a uno u otro resulta bastante imprecisa. Esta indeterminación es comprensible y explicable hasta cierto punto por el sistema que emplea para citar las fuentes. Así, por ejemplo, cuando menciona la ciudad de Sais y la sitúa en la parte de Egipto *quam Deltam tum Strabo tum Plinio... appellant* cita de modo exacto el libro de Plinio de donde obtiene este dato[89]. Sin embargo, es menos cuidadoso en el caso de Estrabón pues no especifica ni libro, ni parágrafo alguno[90]; aún más, su imprecisión le lleva a atribuir a Plinio datos que Estrabón da sobre la ubicación de la ciudad de Sais.

La mención de la ciudad de Sais conlleva la de su legendario rey Amasis[91]. De él nos dice Fox que está enterrado en una pirámide de esta ciudad, basándose en la *Naturalis Historia* de Plinio. La referencia, sin embargo, que nos da no es correcta[92], ya que Plinio dedica varios capítulos a las pirámides, pero en ninguno de ellos menciona al rey Amasis. Es al hablar de la Esfinge, cuando afirma que el rey Harmais está enterrado en ella[93].

Hasta este momento hemos tratado sobre los autores que están presentes como fuentes bibliográficas utilizadas por Fox en su comentario. Ahora nos gustaría destacar una ausencia, la de Heródoto, a quien no se cita en ningún momento en relación con Egipto, aunque dedica varios capítulos de sus *Historias* a la descripción del Delta del Nilo[94], del "nomós" de Sais[95], a la antigüedad de los egipcios[96], etc. y, sin embargo, la obra del historiador griego fue editada en lengua original a principios del siglo XVI[97]. En relación con esta cuestión hay que señalar que Fox Morcillo no hace uso de la obra de Heródoto, probablemente, porque Proclo en su *Comentario al Timeo*, fuente directa para el comentario de nuestro autor, tampoco utiliza como fuente a este historiador.

La relación existente entre las ciudades de Sais y Atenas motivada, según Platón, por el patronazgo de la diosa Atenea (Neith para los egipcios) se convierte en otra cuestión que despierta el interés de Fox. La actividad de esta diosa como protectora de ambas ciudades queda justificada por el nacimiento de Atenea en Egipto. Serán Cicerón[98] y Estrabón[99] los autores empleados por Fox para fundamentar este parentesco. El primero expondría el nacimiento de la segunda Atenea —Cicerón distingue hasta cinco — en el Nilo y su culto en la ciudad de Sais,

lo cual es confirmado por Estrabón. Tras un inciso de carácter lingüístico en el que demuestra etimológicamente que el nombre de la ciudad griega deriva directamente del de la diosa (*Athenas a Minerva conditas esse, indeque* ἀθήνας *ab* ἀθηνᾶς, *hoc est Minerva nominatas, Graecorum historici testantur*[100]), emplea a Proclo para establecer la primacía de una de estas ciudades sobre la otra. En este pasaje[101] que Fox resume, Proclo recoge la opinión común de Calístenes[102] y Fenodemo[103] que consiste en que los atenienses fueron los predecesores de los saitas; y la de Teopompo[104] quien opina que Atenas era una colonia de Sais.

La actuación de la diosa Atenea como demiurgo, como providencia inteligible o fuerza divina que fluye desde todas las cosas la colige Fox de la interpretación alegórica del epigrama que se encontraba en el santuario del templo de la diosa en Egipto:

> τὰ ὄντα, καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ τὰ γεγονότα, ἐγώ εἰμι. τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον ἥλιος ἐγένετο.[105]

Tal y como decía Fox en su introducción, la realización de este comentario tiene un objetivo primordial: clarificar una obra considerada desde siempre oscura y difícil de comprender. Intentando lograrlo, no desea que en el texto platónico existan zonas oscuras ni temas sin explicar, aunque se trate de cuestiones poco relevantes dentro del pensamiento expuesto en el *Timeo*. En este sentido, se esfuerza por dejar claro al lector el concepto "νόμος" (sic) empleado por los egipcios en la división territorial de su estado. Deja para ello de lado las explicaciones alegóricas

dadas por los platónicos, entre quienes se encuentra Proclo[106]. Fox define este término mediante su equivalente en el léxico de su época: "provincia". Para explicarlo utiliza un método propio de la enseñanza escolar, es decir, establece un parangón entre la denominada "praefectura Saitica o Σαιτικὸν νόμος" y lo que en la Hispania de otro tiempo eran los "conventus": *quemadmodum in Hispaniam olim conventus diversi erant a praecipuis civitatibus denominati, ut ab Hispali Hispalensis conventus, et a Corduba Cordubensis*[107]. En este ejemplo, así como en la definición de los "nomoi" egipcios y su enumeración se basa en Plinio. En el primer caso sin citarlo expresamente[108], en el segundo, si bien dice *Plinius in eo libro testatur*, no deja al lector nada claro de qué libro se trata. Con esta expresión parece aludir al libro donde se expone la división de Hispania en provincias; sin embargo, los nomos que conforman Egipto se encuentran expuestos en otro diferente[109]. La precisión de Fox acerca de lo expuesto por Plinio (Fox dice : *cum Aegyptum inquit in praefecturas oppidorum quas nomos vocabant*; el pasaje de Plinio empieza de la misma manera: *Dividitur in praefecturas oppidorum quos nomos vocant*) resulta sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta la inexactitud en la referencia al libro donde lo ha leído. Esta imprecisión se acentúa en el caso de Estrabón y queda extrañamente contrastada con la fidelidad de la cita tomada de la Suda:

> *et Suidas, cum* νόμον *pro* χώρας *capi ait, quoniam unusquisque populus illarum praefecturarum privatis vivebant legibus*[110].

Con esta referencia considera finalizada su explicación del término "nomos" y procede a

dilucidar la causa que llevó a Solón a Egipto para entrevistarse con los sacerdotes.

La explicación de este viaje ya era entre los griegos un tópico que heredaron después los romanos, los medievales a continuación, y, por último, recaló en los eruditos del Renacimiento. Fox, hombre del siglo XVI, recoge la explicación tradicional y acepta considerar a los egipcios y su clase sacerdotal principalmente, como los poseedores de la sabiduría en la Antigüedad. Confirma esta opinión citando a Agustín[111] y a Justino Mártir[112]. Así pues, se atribuyó a Solón un viaje a Egipto motivado por intereses intelectuales[113]; del mismo modo, Platón se vió afectado por la tendencia griega de embellecer la carrera de sus filósofos con productivas visitas a Egipto y le hicieron visitar también a los adivinos egipcios con el fin de adquirir su sabiduría. Fox justifica el viaje de éste último con el testimonio de Diógenes Laercio[114].

La antigüedad de los griegos, uno de los temas de conversación entre el sacerdote egipcio y Solón, es otra cuestión que Fox intenta aclarar. Relacionada directamente con la antigüedad de los griegos, se encuentra la de los egipcios y las sucesivas disputas entre diversos pueblos sobre su derecho a ser calificados como el más antiguo. Que los egipcios eran la raza más antigua del mundo, ya lo defendían, afirma Fox, tanto Aristóteles[115] como Diodoro de Sicilia[116]. Fox comparte tal teoría y además considera a los caldeos una nación más antigua que los griegos. Una vez establecida la antigüedad del pueblo egipcio, ofrece la cronología basándose en los datos ofrecidos por Pomponio Mela[117], quien les atribuye una edad de tres mil años.

Como es ya costumbre, Fox procura recopilar todos los datos posibles sobre un tema determinado; así, y basándose en Justino Mártir, asegura que no sólo asirios, sino también persas

pugnan con los egipcios por la condición de pueblo más antiguo.

Sin profundizar en esta disputa y limitándose únicamente a mencionar su existencia, trata a continuación, sobre la antigüedad de los griegos quienes, sin sombra de duda alguna, son después de estos bárbaros los más antiguos (*post ipsos autem Barbaros Graeci sequuti sunt*). La antigüedad del pueblo griego permite a Fox un excurso acerca de su posible origen. Fox recopila una serie de tradiciones existentes en distintas ciudades en las cuales se atribuye a una figura muy relacionada con la mitología local la condición de fundadora de la raza griega. Estas tradiciones locales como son, entre otras, la de Erictonio y Cécrope para los Atenienses; la de Foroneo y Níobe para los Argivos; o la de Deucalión y Pirra entre los Tesalios, ya fueron recogidas por Proclo[118]. La aportación de Fox es la teoría, que testimonia Diodoro Sículo, de un origen jonio para el pueblo griego. La poca claridad con la que Fox trata esta referencia resulta contradictoria con la actitud mostrada para con referencias anteriores. Diodoro de Sicilia no alude —o al menos, nosotros no lo hemos encontrado — a una procedencia jonia para los griegos, sino que se limita a indicar la disputa existente entre griegos y bárbaros en lo referente a la antigüedad del género humano[119].

Concluye este apartado con una teoría propia sobre la procedencia y antigüedad del pueblo griego. Esta teoría toma como referencia la guerra de Troya y es la conclusión de un proceso lógico: como las menciones de los Griegos anteriores a la guerra de Troya son muy escasas, argumenta Fox, de ello se colige que los griegos no sólo son más jóvenes que los asiáticos, sino que a ellos deben su origen. Fox lo expresa de la siguiente manera:

exigua enim est Graecarum rerum mentio ante bellum Troianum. Ex quo intelligimus, non modo Graecos iuniores esse Asianis, sed ab illis etiam originem deduxisse[120].

De la conversación habida entre Solón y el sacerdote egipcio, Fox entresaca y estudia algunos de los aspectos bien que le parecen más relevantes, bien que resultan más adecuados a sus inquietudes intelectuales. El paso previo dado por Fox es la identificación de este sacerdote y para ello recurre a dos autores: Proclo y Plutarco. El primero asegura, siguiendo los datos aportados por los historiadores egipcios, que el sacerdote con quien dialogó Solón en la ciudad de Sais se llama Pateneit[121]; el segundo, en su libro *De Iside et Osiride*[122], asegura que el nombre del sacerdote es Sonchites, nombre que Fox transcribe por Sonechitus[123].

El sacerdote comunica a Solón que los griegos poseen espíritus jóvenes porque no poseen recuerdo alguno en sus memorias. Esta idea es desarrollada en el comentario de Fox quien, por una parte, explica la juventud del alma de los griegos haciendo uso de una interpretación filosófica y, en este sentido, afirma que Platón alude a la teoría pitagórica de la transmigración de las almas, creencia que poseían en común el pitagorismo primitivo y el orfismo. Culmina esta explicación filosófica, que hasta este momento considera poco satisfactoria, con la teoría platónica de la reminiscencia expuesta en el *Menón* y el *Fedón*[124] (*ut in Menone, Phaedoneque Socrates affirmat*) que hace extensiva a los pitagóricos y a otros filósofos citando el *De animorum in corpora descensu* de Plotino[125] como testimonio de lo expuesto.

No hay que olvidar, sin embargo, que Fox Morcillo pese a su formación filosófica y

humanística es también un hombre con un fuerte sentimiento religioso y la teoría de la transmigración de las almas y de la reminiscencia implicaba, en última instancia, la reencarnación de las almas, lo cual entraba en conflicto con la doctrina católica. Fox no puede sustraerse a su propia condición de cristiano y así, tras haber expuesto estas teorías requeridas por la exégesis del texto mismo, las desestima por tratarse de sueños de filósofos:

> *Sed haec omnia figmenta potius, somniaque philosophorum fuisse, veritas declarat, et religio nostra Christiana docet. qua de re nos plura insequentibus*[126].

La carencia de recuerdos en las almas de los griegos viene motivada, según el sacerdote, por la destrucción de hombres y por las transformaciones que padece la tierra. En este sentido desarrolla Fox su comentario mencionando a Diodoro Sículo y a Justino Mártir quienes dan noticias sobre las abundantes inundaciones que ha padecido Grecia. Es Aristóteles, afirma Fox, quien en sus *Meteorológicos*[127] estudia las inundaciones que ha sufrido Grecia como ejemplo de su teoría de que, aunque la constitución y disposición de las partes que forman la naturaleza esté sujeta a cambios, la naturaleza en su conjunto siempre permanece[128].

El mito de Faetón [129]narrado por el sacerdote para ejemplificar los cambios motivados por el agua y el fuego, es extractado por Fox de las *Metamorfosis* de Ovidio[130]. Fox *omissis prolixis Platonicorum quorundam allegoriis* se decanta por una explicación física de este mito, rechazando entre otras la interpretación de carácter filosófico que ofrece Proclo[131]. Entiende la

leyenda de Faetón como una alusión a las exhalaciones de aire seco producidas por el calor del sol, fácilmente inflamables, y que originan fenómenos causantes de incendios como los cometas[132] que producen bien sequía, bien incendios en la tierra. De la misma manera, la caída de Faetón al río Eridamo[133] tras ser fulminado por Zeus ejemplifica la caída de lluvias sobre la tierra. Esta interpretación que Fox ofrece no es suya, sino que fue enunciada por Domnino y expuesta por Proclo[134], aunque Fox no lo mencione. En apoyo de la interpretación que efectúa del mito, Fox recurre a la opinión de Filolao que Plutarco recoge en su *De placitis philosophorum*[135]. Filolao entiende que la destrucción del mundo se producirá de dos modos diferentes: por una inundación y por desecación que ocasionará incendios, teoría que comparten —según Fox — algunos cristianos. Otra causa de la destrucción del mundo la constituyen los cambios en los recorridos de los cuerpos celestes lo cual produce desecación, emanación de vapores e incendios y en consecuencia, una mutación de las partes del mundo[136]. Esta teoría que Fox atribuye a los filósofos estoicos, entre otros, es refrendada citando a autores como Plutarco en su tratado *Contra Estoicos*[137], Cicerón en *De natura deorum*[138] y Séneca *Quaestiones naturales*[139].

La naturaleza peculiar de Egipto y de su río Nilo que aporta el volumen de agua necesario para convertirlo en tierra fértil, es un tema de difícil solución y que ha preocupado a muchos filósofos:

> *Nili autem originem et incrementum quarere, difficile est, idque Philosophos multos diu torsit*[140].

Fox Morcillo aborda el estudio del Nilo distinguiendo las cuestiones de su nacimiento y de la causa de las crecidas. En cuanto al lugar donde este río nace recoge varias teorías: una, la expuesta por Séneca, para quien el Nilo nace en una zona pantanosa en el interior y de difícil acceso[141]; otra, defiende que nace en un lugar situado en Etiopía, denominado Catadupa y próximo a la primera catarata; existe una tercera teoría, aceptada mayoritariamente, que sitúa el nacimiento del Nilo en los montes de la Luna[142].

Respecto al incremento del caudal de las aguas del Nilo, que se inicia en el solsticio de verano, Fox lo refrenda con las citas de Séneca[143], Plinio[144] y Plutarco[145]. Fox explica, sin precisar nombre alguno, que las crecidas se deben a la licuación de las nieves o bien a los vientos etesios[146].

Los egipcios poseen, a diferencia de los demás pueblos, recuerdos del pasado porque nunca se ha producido la total destrucción de sus habitantes debibo a una catástrofe, ocasionada por el agua o por el fuego. Además, gracias a su buen clima[147], los egipcios creían desde antiguo, que la raza humana nació allí. Esta última idea queda sustentada con el testimonio ofrecido por Diodoro Sículo[148]. Por otra parte, los egipcios han dejado en los templos de algunas divinidades monumentos escritos en escritura jeroglífica de los sucesos acaecidos en el pasado remoto. Apartándose del comentario de Proclo también en este punto, se apoya en Jámblico quien enseña que fueron escritos por Hermes Trismegisto[149]. Fox Morcillo aporta nuevos datos sobre los jeroglíficos con la alusión a Horuspolo[150], el más antiguo escritor egipcio.

Concluye su explicación elaborando una síntesis de esta teoría expuesta por Platón con

la que ofrece Aristóteles en sus *Meteorológicos*[151] y la narración del diluvio universal en las Sagradas Escrituras. Interpreta las opiniones de Platón y Aristóteles en un sentido cristiano y así dice:

> *Uterque enim philosophus diversas regionum mutationes, calamitatesque evenire, non solum ex aquarum magna vi, sed ex incendiis etiam persaepe asserit, quale fuit diluvium illud universi, quo cuncta periere, Noe excepto, ut sacrae docent litterae. Atque huiusmodi diluvia ad expurgandas terrae sordes, hoc est hominum vitia expianda, mitti a diis, ait Plato: quemadmodum et nos ipsi affirmamus*[152].

Consecuencia de esta última interpretación es la desvalorización de las palabras del sacerdote que justifican la antigüedad de los egipcios al no haber padecido inundación alguna, por considerarlas una de las muchas fábulas narradas por aquellos que desconocen la verdad —cristiana se entiende—.

ORIGEN Y ANTIGÜEDAD DE ATENAS

Estudia a continuación el origen de la ciudad de Atenas, para lo cual comienza narrando la leyenda de su fundación a partir de una disputa entre Atenea y Hefesto. En ella, nos cuenta Fox, la diosa protegía su virginidad ante los requerimientos amorosos de su esposo Hefesto de

cuyo semen nació Erictonio[153], fundador de Atenas. Fox utiliza como fuente para esta narración el *De falsa religione*[154] de Lactancio y que, con Plutarco, completa lo referente a su posterior unificación bajo el reinado de Teseo. Siguiendo fielmente a Proclo[155] justifica la presencia de este mito en Platón interpretándolo alegóricamente como la actuación de la forma (Hefesto-Vulcano) o causa eficiente sobre la materia (Tierra) de cuya mezcla resultan las cosas naturales significadas en este caso por los Atenienses. Teoría que según Fox —quien en esta ocasión innova respecto del comentario de Proclo — Platón extrae de la teología egipcia y sustenta con dos datos de diferente cariz. El primero, la información acerca del fuego suministrada por Diodoro Sículo[156], quien asegura que, entre los egipcios, denominaban Hefesto al fuego y le atribuían carácter divino; el segundo dato viene dado por la misma palabra "Tierra" que Fox interpreta como *receptaculum eorum quae fiant, matremque subiici putabant* y que relaciona hábilmente, no con Γῆς, sino con Δημήτηρ que *mutato nomine* δημητέρα, *quasi matrem vocari ipsam affirmant*[157].

La antigüedad de la ciudad de Atenas cifrada por el sacerdote en nueve mil años[158] y repetida por Platón en otro diálogo, el *Atlántico*[159], considera que debe entenderse en sentido literal pues se trata de un dato que confirma la idea platónica de que el mundo es eterno. En este sentido, critica a aquellos[160] que han interpretado la cifra de nueve mil años en un sentido alegórico y de modo especial a quienes como Eudoxo[161] o Plinio aseguraban que los Egipcios se regían por un calendario lunar:

> *Quod enim novem illa annorum millia de lunaribus annis Aegyptiorum dicantur perridiculum est. eo siquidem modo nulla esset*

Aegypti antiquitas, (...) si menses Aegyptiorum anni essent[162].

Diodoro Sículo le suministra los datos que apoyan su interpretación literal del pasaje, pues asegura que el año de los egipcios consta de doce meses[163].

EL MITO DE LA ATLÁNTIDA

La bonanza climática, el equilibrio entre las estaciones en un lugar era el entorno propicio para el nacimiento de hombres inteligentes. Esta idea repetida con frecuencia desde antiguo[164] constituye la base de la explicación de la predisposición de los atenienses para los asuntos militares e intelectuales. La diosa Atenea a la que Platón denomina φιλόσοφος y φιλοπόλεμος eligió precisamente la región del Ática para la fundación de su ciudad porque, explica Fox, poseía las condiciones climatológicas necesarias para albergar el nacimiento de hombres inteligentes. Varios filósofos han investigado las causas que explicaran el buen clima de Atenas. De entre ellos Fox recoge, tomándolas de Proclo[165], la opinión de Panecio, quien lo atribuye al equilibrio existente entre calor y frío (*aeris temperiem inter aestum ac frigus mediam*); la de Longino, que considera que la causa es la "temperancia del sol"; la de Orígenes, que ve como decisivos los influjos de los cielos (*coelestibus influxionibus id tribuit*) y, por último, la de Porfirio y Proclo, que hacen una interpretación alegórica.

Pasando por alto algunas interpretaciones alegóricas que Proclo trata a continuación[166],

Fox Morcillo centra en la isla Atlántida sus intereses exegéticos y realiza su comentario en torno a tres aspectos. En primer lugar, la identificación de los habitantes de la isla y la ubicación de ésta; en un segundo momento, estudia la guerra que los enfrentó con los antiguos atenienses y, finalmente, intenta desentrañar el significado de esta guerra y analizar las razones que llevaron a Platón a narrar el mito. Repite Fox los datos ofrecidos por Platón tanto en el *Timeo* como en el *Critias* sobre la situación, extensión, etc. de la isla Atlántida insistiendo en la veracidad que el mismo Platón concedía a su relato. Así, recopila las citas sobre esta isla en las obras de autores diferentes, seleccionando aquellas que llevaran pareja la confirmación de la realidad de esta narración. En este sentido, hace mención de modo indirecto, a través de las noticias ofrecidas por Proclo, de la obra *De rebus Aethiopum* cuyo autor fue un tal Marcelo[167] que parece confirmar la historia de la Atlántida. Estrabón es otra fuente de información sobre la isla y sobre su existencia real[168] así como Plinio[169] cuya aseveración de la existencia de la isla deduce Fox, con muy poco rigor científico, a partir de la mención de la misma. La confirmación definitiva de esta historia le viene dada por las palabras de Proclo[170] sobre la división de la Atlántida en siete islas y la conciencia que poseen sus habitantes de su descendencia directa de los antiguos atlantes. La última referencia a esta isla, que en tiempos remotos se encontraba en el océano Atlántico, la encuentra en Diodoro de Sicilia quien menciona la isla Tritonia en la cual moraron muchos Atlantinos[171]. La creencia expresada por Diodoro de que estos Atlantinos fueron los antepasados de muchos dioses, da pie a Fox para hacer alusión a la interpretación que Proclo realiza de este enfrentamiento. Proclo, tal y como recoge Fox Morcillo, entiende que se trata de una metáfora

utilizada por Platón para encubrir la verdadera batalla a la que se refiere. Esto es, los Atlantes se convierten así, según Fox, en el trasunto de los antiguos Gigantes y Titanes; los antiguos Atenienses con Atenea como líder representan, a su vez, a los dioses olímpicos que se enfrentaron con ellos[172].

El significado de la guerra entre Atenienses y Atlantes, que para Platón respondía a un hecho histórico, ha motivado interpretaciones de diferente cariz que se extienden desde la simple interpretación histórica a la alegórica y que Fox recopila.

Crántor[173] representa la tendencia que considera esta guerra como un hecho real, aunque matiza que Platón trasladó a los antiguos Atenienses una gesta realizada por los Egipcios, del mismo modo que tomó de ellos la organización de su estado ideal expuesto en la *República*. Entre quienes consideran esta narración ficticia se establecen dos tendencias. La primera esta representada por los que entienden en esta lucha una alusión a la creación del mundo; la segunda, partiendo de la idea de Heráclito y Empédocles de que *ex concordia discordiaque cuncta oriri*[174], defiende básicamente que este enfrentamiento es una imagen de las oposiciones preexistentes en el universo. Estas oposiciones varían según los diferentes autores. Amelio, pues, cree que se trata del enfrentamiento entre los astros fijos (*firmamento*) y los siete planetas[175]; Orígenes traslada la oposición a los daemones y, en consecuencia, se trata de un enfrentamiento entre daemones superiores e inferiores[176]; Numenio lo interpreta como el enfrentamiento entre ciertas almas, las más nobles que siguen a Atenea y las que están relacionadas con la creación, representadas en Poseidón; Porfirio equipara esta lucha a la existente entre dos tipos de

daemones: los encargados de conducir a las almas a su creación y los que poseen una actividad contraria: *qui ad generationem animos deducant, & eos qui reducant*[177]; finalmente Jámblico y Proclo consideran que se trata de un enfrentamiento de las cosas naturales en el proceso de su nacimiento y en el de su destrucción. En este sentido, la victoria de los atenienses implica la consecuente destrucción de los atlantes, puesto que de la oposición entre cualidades surge la idea de que el nacimiento de una supone la destrucción de la otra.

Antes de estudiar el hundimiento de la isla Atlántida ocasionado por un terremoto, Fox Morcillo intenta responder a dos preguntas: cuál es la causa que lleva a ubicar esta isla más allá de las columnas de Hércules, y cuál era el poder de los reyes de los Atlantes. Su respuesta está determinada por la alegoría. Así, estableciendo como punto de partida la existencia en el universo de un doble orden en todos los niveles, identifica el océano Atlántico con la materia y las restantes islas Atlánticas con los seres que participan de ella, que se encuentran alejadas del mundo habitado y, por tanto, según los conocimientos geográficos de la época, más allá de las columnas de Hércules para simbolizar la separación de lo inteligible, de la unidad[178]. Siguiendo las directrices ya establecidas para la cuestión anterior, los Titanes representan la naturaleza inferior que se opone a la naturaleza superior, mientras que los dioses Olímpicos significan las causas superiores. La potencia de los atlantes es una analogía de la naturaleza inferior, mientras que los atenienses representan lo contrario[179].

El hundimiento de la Atlántida queda justificado, según Fox, dentro del pensamiento de Platón al convertirlo en una de las mutaciones que deben producirse en el mundo una vez

creado[180]. Establece un paralelo entre esta idea platónica con la que desarrolla Aristóteles, que consiste básicamente en la existencia de un proceso doble que afecta a las cosas, a los entes, y que consiste en un movimiento desde la creación a la muerte y, de nuevo, desde la destrucción a la creación. Corrobora la narración de Platón sobre el hundimiento de la Atlántida citando algunos autores que han recopilado en sus obras fenómenos parecidos al que afectó a la isla del Atlántico, tal es el caso de Aristóteles en sus *De mundo ad Alexandrum*[181] y los *Meteorológicos*[182], y de Plinio[183]. Finaliza la explicación de este pasaje del *Timeo*, poniendo el ejemplo de las ciudades de Helice[184] y de Bura[185] que, al igual que la Atlántida, se vieron afectadas por terremotos e inundaciones[186]. Emplea como fuentes para este tema los *Meteorológicos*[187] de Aristóteles y Plinio[188].

Concluye el comentario de esta primera parte explicando la distribución que Platón efectúa dentro del diálogo, encargando a cada interlocutor un aspecto diferente; así Timeo trataría de la creación del hombre, Sócrates de su educación, Critias de las gestas llevadas a cabo y finalmente Hermócrates, que en este diálogo no tiene ocasión de participar, debería exponer los discursos del hombre. Esta interpretación que Proclo desarrolla en su *Comentario al Timeo*[189], le permite establecer una equivalencia entre el tema tratado por cada uno de estos personajes y las partes en que Platón divide la filosofía. La denominada filosofía moral (*quae de hominis institutione disserit*) es encomendada a Sócrates, la natural (*quae de mundi hominisque ortu*) es expuesta por Timeo, por último, la racional (*quae de sermone*) a Hermócrates. Fox sustenta esta división en Cicerón, Diógenes Laercio y Apuleyo. Utiliza un texto de las *Academicae*

quaestiones[190] de Cicerón para testimoniar los tres cometidos de la filosofía, Diógenes Laercio[191] confirma esta división que Apuleyo en su *De Platone et eius dogmate*[192] retrotrae hasta sus orígenes. Aunque emplea estos autores como fuentes en apoyo de sus teorías, discrepa, no obstante de ellos, como sucede con Apuleyo. Fox asegura que la filosofía racional procede de Pitágoras y la natural de Heráclito, mientras que según Apuleyo, Pitágoras es el creador de la filosofía natural y los eléatas de la racional.

Hay que señalar, sin embargo, lo que parece una omisión intencionada por parte de Fox Morcillo a fin de adaptarse a esta última explicación. Un poco antes había expresado que a cada interlocutor del diálogo[193] se le encomienda un tema distinto que se corresponden con la división de la filosofía hecha por Platón. En este momento y para que coincida con su argumentación ha suprimido a Critias y su cometido, las accciones de los hombres, sustituyéndolo por Hermócrates que no participa en este diálogo, pero que su tarea sí equivale a una de las divisiones de la filosofía.

NOTAS

[60] Sobre el método utilizado por Proclo en la elaboración de sus comentarios véase A.J. FESTUGIÈRE, «Modes de compositions des Commentaires de Proclus» en sus *Études de Philosophie Grecque*, París 1971, págs. 551-574, especialmente las páginas 559-567, dedicadas al estudio de su *Comentario al Timeo* (este artículo apareció publicado por primera vez en *Mus. Helv.* 1963, 20, págs. 77-100). Véase también E. LAMBERZ, «Proklos und die Form des philosophischen Kommentars» en J. PÉPIN y H.D. SAFFREY, *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, París 1987, págs. 1-20 y L.G. WESTERINK, «Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564» *BZ*, 1971, págs. 6-10. Este trabajo se ha reeditado en *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam 1980, págs. 279-283. Sobre el concepto de «lema» en Proclo véase C. MORESCHINI, «I lemmi del commento di Proclo al Parmenide di Platone», *ASNP*, 33, 1964, págs. 251-255. Remitimos, por último, al volumen de N. SCOTTI MUTH, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, Milán 1993, para una información bibliográfica actualizada sobre Proclo.

[61] Véase notas 32 y 38.

[62] Col. 20.3ss. Fox nos remite, pues, a los capítulos que, a modo de introducción, preceden el comentario de Proclo donde dedica un apartado al estudio de los interlocutores de Sócrates. Cf. *In Tim.* I, 14.5 pasaje en el que Proclo ofrece varias explicaciones y de diferente condición: desde la mera interpretación filológica del texto, que incluye las críticas de Longino y Praxífanes junto con la refutación de Porfirio, a una explicación de influencia pitagórica justificada por el contenido mismo del diálogo. En cuanto a esta obra de Proclo, citada siempre por Fox mediante el nombre del autor, hay que señalar que Fox accedió a ella en lengua griega, como él mismo afirma en la dedicatoria al cardenal Bobadilla Mendoza: *et quanquam eiusdem Procli fragmenta in hunc ipsum Timaeum e Graeco transferre possem*, aludiendo a la primera edición de esta obra publicada en Basilea en 1534 en la imprenta de Juan Valdero. De esta edición, que no aparece recogida en Brunet, ni en Graesse, existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura 3/16078.

[63]Proclo afirma en *In Tim.* I, 17.11ss que los filósofos pitagóricos, por ejemplo, derivan de los tres dioses la sustancia de todos los seres cósmicos.

[64] Según Proclo los pitagóricos relacionan con los números las causas final, ejemplar y eficiente. La causa final, que identifica con el Bien, estaría representada por la mónada; la causa ejemplar, es decir, los modelos inteligibles, se representan en la díada; la causa eficiente o Intelecto está contenida en el número tres, pues se produce en tercer lugar después del Ser actuando la vida como intermediaria, o después del padre mediante la potencia o, cuando actúa la intelección, después del Inteligible. Cf. *In Tim.* I, 17.16ss.

[65]La cita pertenece al *De coelo* I, 268a 8ss y el pasaje citado es el siguiente: καθάπερ γὰρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται• τελευτὴ γὰρ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.

[66]Cf. *In Tim.* I, 16.29ss donde Proclo afirma: καὶ οὐκ ἄρα ὀρθῶς• ᾽Αριστοτέλης λέγων, ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς....

[67]Cf. *In Tim.* I, 19.29-20.27.

[68]Se trata de ARISTOCLES DE RODAS, un gramático contemporáneo de Estrabón (XIV,2,14). Cf. WENTZEL, *RE*, II, col. 935-937 y el artículo que R. GOULET le dedica en *Dictionnaire des philosophes antiques I*. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París 1989, entrada A.371, págs. 385-386.

[69]Según A. DIHLE (*RE*, XXIII, cols. 1860.33ss) este Ptolomeo es un filósofo platónico que vivió en tiempos de Jámblico y que no debe identificarse como cree A.J. FESTUGIÈRE (*Rev. H. Tr.* III, 218,2) con Ptolomeo Chennos.

[70]Fue, junto con Trasilo, quien estableció la división de los diálogos platónicos en tetralogías. Sobre éste cf. KROLL, *RE*, V, col. 242. Véase también el artículo de A.H. CHROUST, «The organization of the Corpus Platonicum in antiquity», *Hermes* XCIII, 1965, págs. 34-46 (especialmente págs. 44-46) en el que, además de la distribución propuesta por Aristófanes de Bizancio, también expone las de Diógenes Laercio, Trasilo y Dercílides.

[71]Cf. *In Tim.* I, 4.13ss donde Proclo justifica la presencia del mito de la Atlántida.

[72]Cf. *De mundo*, 400b 27 donde se lee: οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἐπὶ τῆς μείζονος πόλεως λέγω δὲ τοῦ κοσμου•

[73]El pasaje citado de Calcidio es el siguiente: *Igitur cum in illis libris quaesita atque inuenta videretur esse iustitia quae versaretur in rebus humanis, superesset autem ut naturalis aequitatis fieret investigatio, huius tanti operis effectum quod ingenio suo diceret onerosum Socrates, Timaeo et Critiae et Hermocrati delegandum putavit atque illi munus iniunctum receperunt. Ex quo apparet in hoc libro principaliter illud agi: contemplationem considerationemque institui non positivae sed naturalis illius iustitiae atque aequitatis, quae inscripta instituendis legibus describendisque formulis tribuit ex genuina moderatione substantiam, perindeque ut Socrates, cum de iustitia dissereret qua homines utuntur, induxit effigiem civilis rei publicae, ita Timaeus Locrensis ex Pythagorae magisterio, astronomiae quoque disciplinae perfecte peritus, eam iustitiam qua divinum genus adversum se utitur in mundi huius sensilis veluti quadam communi urbe ac re publica voluit inquiri.* (Cap. VI, págs. 59-60 Waszink).

[74]Bajo el título común *De philosophia* se agrupan las obras de carácter filosófico de Apuleyo: *De deo Socratis, Asclepius, De Platone et eius dogmate* y la traducción del tratado pseudo-aristotélico *De mundo*. Fox, sin embargo, se refiere al libro segundo del *De Platone et eius dogmate* empleando la denominación que, como hemos constatado, en la edición aldina recibe este libro. Apuleyo dedica los capítulos XXIV-XXVIII del libro II del *De Platone et eius dogmate* a la exposición del resumen del contenido de la *República*. Como introducción a Apuleyo y su obra cf. el artículo de J.M. FLAMAND, *Dictionnaire des Philosophes Antiques I*, París 1989, entrada A.294, págs. 298-317.

[75]Fox se refiere al *Epitome doctrinae platonicae* y, en concreto, al pasaje 188.8-35. Véase nota 538.

[76]Cf. *In Tim.* I, 33.29ss.

[77]Col. 23.39.

[78]Proclo hace lo mismo en *In Tim.* I, 81.26-82.11

[79]Cf. III, 1.

[80]Col. 24.31ss.

[81]Cf. *In Tim.* I, 84.12-22. Sobre la actividad demiúrgica de Atenea véase también I, 166.2ss

y sobre todo 166.18ss.

[82]Sobre esta fiesta véase CH. DAREMBERG y EDM. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines I*, 1ª parte, Graz 1877-99, s.v. Apaturia, págs. 300-301, donde se recopilan las referencias a estas fiestas que aparecen en la literatura antigua, así como algunos estudios sobre las mismas. Véase también M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Acta Inst. Athen. Regni Sueciae Ser. Lund Gleerup 1951[6].

[83]Cf. *Suda* I, s.v. Ἀπατούρια.

[84]Este léxico anónimo fue editado por vez primera en 1499 en Milán por Demetrio Chalcondylas, πλείοσιν ἀντιγράφοις χρησάμενος como escribe en el prefacio. Esta primera edición se realizó sobre el códice E apoyándose también en el I. La edición Aldina impresa en Venecia en 1514 corrigió la *editio princeps* con la ayuda de los códices derivados de A. Es de suponer que este léxico por su condición de obra de consulta y referencia, debió disfrutar de una amplia difusión, por lo cual suponemos que fue de fácil acceso para Fox. Sobre este léxico véase N.G. WILSON, *Filólogos bizantinos* (trad. española), Madrid 1994, págs. 207ss. Para la actividad filológica de Demetrio Chalcondylas remitimos a P.G. BIETENHOLZ, *Contemporaries of Erasmus I*, Toronto 1985, págs. 290-291 con bibliografía.

[85] Proclo en *In Tim.* I, 88.11ss dice: Τὰ Ἀπατούρια ἑορτή τις ἢ εἰς Διόνυσον ἐπὶ τῇ Μελάνθου καὶ Ξάνθου τοῦ Βοιωτοῦ μονομαχίᾳ, καὶ νίκῃ, τοῦ Μελάνθου δι᾽ ἀπάτης, Βοιωτῶν καὶ Ἀθηναίων ὑπὲρ Οἰνόης πολεμούντων ἀλλήλοις.

[86]El léxico Suda dice: ἡ δὲ αἰτία• πόλεμος ἦν Ἀθηναίοις πρὸς Βοιωτοὺς περὶ Κελαινῶν, ὃ ἦν χωρίον ἐν μεθορίοις.

[87]Plutarco en la *Vita Solonis* incluye bastantes fragmentos de poemas de Solón; Diógenes Laercio, por su parte, alude a la producción literaria de Solón en I, 13. Es sabido que la obra de Solón nos ha llegado en estado fragmentario, transmitida, excepto unos fragmentos papiráceos, por vía indirecta de Estobeo, Filón, Aristóteles, Diodoro Sículo y Plutarco. Así pues, Fox menciona únicamente

a Plutarco, a pesar de que los otros autores eran muy conocidos e incluso empleados por él como fuentes bibliográficas.

[88]Estrabón nunca es citado en griego, aunque la traducción latina que Fox nos ofrece se adecua casi por completo con el texto original.

[89]Fox cita el libro 5. cap. 9 y, en efecto, Plinio describe el Delta del Nilo y los diferentes nomoi en los que se divide el país en los parágrafos 48-49.

[90]Sobre esta cuestión, Estrabón es citado como fuente en dos ocasiones, aunque nunca menciona de forma expresa el título de la obra, lo cual puede explicarse si tenemos en cuenta que de este autor sólo hemos conservado completa su *Geografía*. En la primera referencia a Estrabón, menciona de forma errónea el libro 7, si bien es el libro XVII el que está dedicado a Egipto, Etiopía y Libia. De hecho, los textos que Fox utiliza como fuentes se encuentran en XVII, I. 4 para la descripción del Delta del Nilo y en el I. 18 para la localización de la ciudad de Sais. Esta equivocación podría ser el resultado de una simple errata (bastante abundantes en las ediciones de la época) si no fuera porque se repite en cada ocasión en que dicho libro es mencionado. Hemos consultado, no obstante, la edición aldina de la *Geografía* de Estrabón publicada en Venecia en 1516, y la disposición de la obra mantiene el mismo orden de los libros que las ediciones actuales. Así pues, el error en la cita del libro se trata, con probalidad, de una confusión del autor como resultado de citar de memoria.

[91]Sobre este rey véase *RE*, I, col. 1745-ss (s.v. 2), especialmente 1747.14ss donde se analiza su reputación entre los griegos.

[92]Fox afirma que Plinio en el libro 36, capítulo 12 trata del rey Amasis; sin embargo, la única mención de este rey por parte de Plinio se encuentra en *N.H.* V, 60 donde se dice: *Aegyptus super ceteram antiquitatis gloriam XX urbium sibi Amase regnante habitata praefert, nunc quoque multis etiamsi ignobilibus frequens*.

[93]En efecto, como afirma Fox, en *N.H.* XXXVI, 12,77 Plinio trata del rey Harmais. El nombre mismo de Harmais es una corrupción del nombre del dios-sol Harmachis. Esto pudo colaborar a la confusión de Fox entre ambos sustantivos, el que aparece en Plinio y el de Amasis, rey arcaico casi deificado, que en muchas ocasiones identifican con el sol; así debió entender que se trataba de la misma figura, pero con una denominación diferente, hecho bastante frecuente en casi todas las religiones

antiguas.

[94]Podemos citar a modo de ejemplo II, 59, 122, 123, 156, 171.

[95]Cf. II, 165-166.

[96]Cf. II, 2, 43, 44 donde estima una antigüedad de diecisiete mil años.

[97]La primera edición de Heródoto salió de las prensas Aldinas. BRUNET (III, pág. 122) la recoge de la siguiente manera: *Herodoti libri novem, quibus musarum indita sunt nomina*, graece (ex. recens.Aldi Manutii), Venetiis in domo Aldi, mense septembri, MDII. Esta edición es calificada por Brunet como "*l'une des meilleurs qu'Alde ait publiées d'aucun ouvrage grec*". Lorenzo Valla ya, a finales del siglo XV, había traducido esta obra al latín cuyo título reza: *Herodoti halicarnassei patris historiae traductio e graeco in latinum habita per Laurentium Vallensem*, publicada en Venecia por Jacobo Rubeo en 1474. Al año siguiente se hizo una reedición en Roma (cf. BRUNET III, págs. 125-126).

[98]Fox cita el libro 3 del *De natura deorum*. El pasaje empleado, en concreto, es el parágrafo 23 donde Cicerón dice: "*Minerva (...) secuda orta Nilo quam Aegyptii Saïtae colunt...*"

[99]Fox menciona el libro 7 de la *Geografía*; sin embargo, la cita se encuentra en el libro XVII, I,18. Como ya vimos (véase nota 90), Fox vuelve a confundir ambos libros. Aparte de este error, la información que extrae de Estrabón es exacta.

[100]Col. 27.9ss. Fox no explica cuáles son los historiadores griegos que testimonian esta procedencia.

[101]Cf. *In Tim.* I, 97.27-99.26.

[102]Se trata de CALÍSTENES DE OLINTO, historiador de Alejandro Magno. El fragmento citado por Proclo es *F. Gr. Hist.* II B 124 F5.

[103]FENODEMO DE ATENAS, atidógrafo que se sitúa hacia la segunda mitad del siglo IV. (Cf. *F. Gr. Hist.* III b supl. I, 325, pág. 171ss).

[104]Sobre la teoría expuesta por Teopompo y su atribución a Anaxímenes de Lámpsaco, véase la traducción de A.J. FESTUGIÈRE del *Comentario al Timeo de Proclo I*, pág. 139, nota 2. Asimismo véase P. PÉDECH, *Trois Historiens Méconnus*, París 1989, quien dedica a Teopompo un amplio estudio (págs. 19-254).

[105]Fox reproduce con fidelidad el texto de Proclo *In Tim.* I, 97.17-18. La única diferencia entre ambos se reduce a la puntuación ortográfica. Esta cita demostraría con claridad que Fox leyó a Proclo en el original griego, a pesar de citarlo siempre en latín. Este mismo pasaje, con la excepción de la última frase que es suprimida, aparece en Plutarco *De Isis* 9, 354C. Según A.J. FESTUGIÈRE en *Harv. Th. Rev.* 1949, págs. 209-234 la fórmula ἐγώ εἰμι demuestra que se trata de un fragmento de aretología isíaca. Para este autor tanto Proclo como Plutarco dependen de una fuente común. Sobre la datación de ésta, cf. su traducción del *Comentario al Timeo I*, pág. 140, nota 1.

[106]Proclo interpreta el concepto de "νόμος Σαιτικός" no sólo como una parte del Delta, sino también como la porción de cielo de la cual participa. Afirma además que en la lengua sagrada de los sacerdotes egipcios Sais hace referencia a la Osa considerándola como una divinidad a cuya emanación particular está sometida. Cf. *In Tim.* I, 97.4ss.

[107]Cols. 27-28.

[108]Plinio en N.H. III, 1,7 dice: *Baetica a flumine eam mediam secante cognominata cunctas provinciarum divite cultu et quodam fertili ac peculiari nitori praecedit: Iuridici conventus ei IV, Gaeditanus, Cordubensis, Astigitanus, Hispalensis.*

[109]Se trata del libro V, 9,49 donde se mencionan, entre otros muchos, el de Tanis y el de Sais.

[110]Col. 28.6ss. El léxico Suda, en la entrada 486, dice Νόμος καὶ χώρα· διὰ τὸ ἕκαστον ἔθνος ἰδίοις νόμοις χρῆσθαι.

[111]Esta idea la desarrolla Agustín, aunque Fox no lo especifique, en *De civitate Dei* XVIII.

[112]En varias ocasiones a lo largo de la *Parenesis ad Graecos*, como afirma Fox, se hace mención del pueblo egipcio como la fuente de la sabiduría de la que se surtieron los antiguos, cristianos incluidos, pero sobre todo en el capítulo 14, parágrafo 2.

[113]Tenemos referencias del viaje de Solón en Diodoro Sículo (I, 69, 77, 79, 96 y 98.) y en Heródoto quien lo menciona en dos ocasiones (I, 30 y II, 177). Plutarco en la *Vita Solonis* 26 aporta la prueba más importante al citar un verso del poema que el legislador ateniense dedicó a Egipto y que el biógrafo no duda en relacionarlo con la visita de Solón a este país. Ch. FROIDEFOND en su libro *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, publicado en París en 1971, dedica

un apartado al análisis de los datos aportados por Solón en su viaje a Egipto, según la narración platónica (págs. 285-290). Los testimonios antiguos se encuentran recogidos en la edición de A. MARTINA de los fragmentos de Solón (Roma 1968, págs. 22-31).

[114]En el libro III, 5 dice Diógenes Laercio:

ἔνθεν τε εἰς Αἴγυπτον παρὰ τοὺς προφήτας. οὗ φασι καὶ Εὐριπίδην αὐτῷ συνακολουθῆσαι... Conocidos son también los viajes de Pitágoras a Egipto referidos por sus biógrafos Porfirio y Jámblico.

[115]Cf. *Política* VII, 1329b 5.

[116]Cf. *Bibliotheca* I, 101.

[117]Cf. *Chorographia* I, 9,59: *Ipsi vetustissimi, ut praedicant, (...) et supra tredecim milium annorum aetates certis annalibus referunt....* Sobre el mismo tema cf. Heródoto, II, 100. Para la expresión «supra tredecim milium» cf. Diodoro Sículo I, 44. Fox no hace mención ni del título de la obra de Pomponio ni del libro del cual ha extraído este dato. Hay que señalar que es la única vez en todo el comentario que Fox cita a Pomponio Mela cuya obra disfrutó de una amplia difusión durante el Renacimiento, y fue editada en varias ocasiones. La *editio princeps* fue publicada, con el título *Cosmographiae liber*, en Milán el 25 de Septiembre de 1471, en 4º. Aunque GRAESSE (V, pág. 400) asegura que en esta edición no aparece el nombre del editor, FLODR (pág. 215) recoge el nombre de Pamfilo Castaldi como el editor. De esta primera edición se hicieron cuatro reediciones más que han recopilado los autores mencionados, así como otras ediciones diferentes. El título que figura al principio del manuscrito Vat. Lat. 4929 de esta obra es *De chorographia*, los editores no obstante, igual que los «deteriores», dan el título de *Cosmographia* o *De situ orbis*, que sería el equivalente en lengua latina del término griego «χωρογραφία». Sobre los cambios en los títulos de libros griegos al latín véase K.E. HENRIKSON, «Griechische Büchertitel in der römischen Literatur» en *Ann. Acad. Scient. Fenn*, ser. B, CII, 1, 1956, págs. 36-38. Esta obra fue muy estudiada ya desde el momento de su publicación; como ejemplo sirva el *Introductorium in Cosmographiam Pomponii Melae* que Antonio de Nebrija publicó en Salamanca en 1498 en 4º. El tema de las fuentes empleadas por Pomponio y, sobre todo, el uso que de éste hizo Plinio, llamó la atención ya a los estudiosos del Renacimiento. Este interés tuvo como consecuencia la publicación por parte de Hermolao Barbaro de un tratado con el título de

Castigationes Plinianae et Pomponii Melae, en Roma en 1492-93 y que fue reeditado en varias ocasiones. Sobre Pomponio Mela véase el artículo que con el mismo nombre F. GISINGER publicó en *RE*, XXI, 1952, col. 2360-2411. Interesante es también la introducción que realiza A. SILBERMANN en su edición publicada para «Les belles lettres» en París en 1988 donde recoge una abundante bibliografía. Remitimos también a la traducción española de esta obra realizada por C. GUZMÁN ARIAS (Murcia 1989).

[118]Cf. *In Tim.* I, 101.6ss.

[119]Cf. *Bibliotheca* I, 9,3.

[120]Col. 29.7ss. La datación para la guerra y conquista de Troya está lejos de ser unánime. Así Timeo en un fragmento (*F.Gr.Hist.* 566 F 146 transmitido por Tzétzes, *Comentarios a Alejandra*, 1141) propone el año 1346, Duris de Samos (*F.Gr.Hist.* 76 F 41) cree que la toma de Troya tuvo lugar en el 1335/4, fecha probablemente simbólica sugerida a partir de la campaña de Alejandro en Alejandría en el 335/4; en el tratado del Pseudo Heródoto *La vida de Homero*, XXXVIII (Allen) se da la fecha de 1270; Heródoto (II, 145) y Tucídides (I, 12; V, 112) la sitúan hacia el año 1250; Clitarco (*F.Gr.Hist.* 137 F 1) y Timeo (*F.Gr.Hist.* 566 F 126 fragmento transmitido por Clemente de Alejandría en *Stromata*, I, XXI, 139, 3) proponen el año 1235/4; Dicearco (*FHG* II págs. 236-237 F 7) el año 1213/2; Trasilo (*F.Gr.Hist.* 253 F 1) junto con Timeo (*F.Gr.Hist.* 566 F 125 transmitido por Censorino *De die natali*, 21, 2) la fechan en 1194/3; Veleyo Paterculo (I,8) en 1190; otros como Eratóstenes (*F.Gr.Hist.* 241 F 1), Apolodoro de Atenas (*F.Gr.Hist.* 244 F 1), Diodoro de Sicilia (I, 5, 1; XIV, 2, 4), Castor (*F.Gr.Hist.* 250 F 3) Dionisio de Halicarnaso (II, 1-2) y Eusebio (*Chronica*, traducción armenia pág. 89, 171 Karst) proponen el año 1184; Sosibio (*F.Gr.Hist.* 595 F 1) el año 1172/1; Demócrito (F 5 Diels) y Diógenes Laercio (IX,41) el año 1150/49; Éforo (*F.Gr.Hist.* 70 F 223) la sitúa hacia el año 1135 y Fanias (F 19 Wehrli) el año 1130/29. Un análisis detallado de la cronología propuesta se encuentra en J. VANSCHOONWINKEL, *L'Égée et la Méditerranée orientale à la fin du IIe millénaire. Témoignages archéologiques et sources écrites*, Lovaina 1991, págs. 33-39.

[121]El texto de Proclo *In Tim.* I, 101,20ss dice exactamente: ἐνέτυχε δὲ Σόλων ἐν Σάει μὲν ἱερεῖ ὀνομαζομένῳ Πατενειτ, ἐν Ἡλίου πόλει δὲ Ὀχαᾶπι, ἐν Σεβεν-νύτῳ δὲ Ἐθημων, ὡς αἱ τῶν Αἰγυπτίων ἱστορίαι λέγουσι. Sobre la forma originaria de este nombre y su significado cf. RANKE, *PN* I, 124,6; PREISIGKE, *Namenbuch*,

enthaltend alle griechischen, lateinischen... und sonstigen Menschennamen, sowie sie in griechischen Urkunden Aegyptens sich vorfinden, Heidelberg 1922, pág. 314; J. VERGOTE, *Les noms propres du P. Bruxelles Inv. E 7616*, Leiden 1954, 14, Nº 78; H. DE MEULENAERE, *Le surnom égiptien à la basse époque*, Estambul 1966, 9, Nº 25.

[122]La primera edición de las obras morales de Plutarco es la aldina: *Plutarchi Opuscula LXXXXII. (Sive moralia opera)*. (Al final) Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, mense Martio MDIX, in fol. Esta primera edición, muy rara, fue realizada sobre los manuscritos de Bessarión existentes en la biblioteca de San Marcos y corregida por Demetrio Ducas, posee sin embargo graves faltas de impresión. Incluidas dentro de la colección de las *Moralia* se imprimieron las vidas de Galba y Otón. Sobre los modelos manuscritos de esta edición véase M. SICHERL, *Griechische Handschriften und Aldinan. Eine Ausstellung anlässlich der XV. Tagung der Mommsen-Gesellschaft in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*, Herzog 1978, págs. 143-44. Se realizó una segunda edición en 1542 en Basilea por Jerónimo Frobenio que es una copia de la edición Aldina, faltas tipográficas y pasajes corruptos inclusive. Hay que esperar hasta el siglo XVIII para encontrarnos la primera edición en lengua griega de este tratado por separado.

[123]Plutarco en *De Iside et Osiride* 354E 10 asegura que los más sabios de los griegos marcharon a Egipto y entraron en contacto con los sacerdotes: Εὔδοξον μὲν οὖν Χονούφεώς φασι Μεμφίτοις διακοῦσαι, Σόλωνα δὲ Σόγχιτος Σαίτου, Πυθαγόραν δ᾽ Οἰνούφεως Ἡλιοπολίτου. El mismo Plutarco en *Vita Solonis* 26 escribe el nombre de este sacerdote, pero con vocal larga (Σώγχις). Esta última forma es reproducida, aunque algo modificada, por Clemente de Alejandría en *Stromata* I, 15.69 (Σώγχις ὁ Αἰγύπτιος ἀρχιπροφήτης). Probablemente se trata de una forma abreviada de Sesonkhis que Manetón da como la trascripción griega del «Sheshonq» egipcio (cf. RANKE, *PN*, I, 330, 6 y J. GWYN GRIFFITHS, *Rylands*, III, 460). TAYLOR (*Plato the Man...* pág. 52) considera que las diferentes denominaciones de los sacerdotes demuestran «*that in Alexandrian and post-Alexandrian times, Greek writers knew the meaning of a few Egyptian names*». Comentario que, en opinión de J. GWYN GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt (with other selected essays)*, Cardiff 1991, pág. 7, *betrays a severe underestimation of the Greek understanding of such matters in that age*, dado que Plutarco, como demuestra en *De Iside et Osiride*, tuvo acceso a muchos nombres egipcios, además de haber dejado constancia en

en el mismo tratado más de treinta referencias lingüísticas a la lengua egipcia (cf. J. GWYN GRIFFITHS, «Plutarch's Egyptian» en su edición y comentario al *De Iside et Osiride*, University of Wales Press 1970, págs. 101-110). La conclusión de Griffiths es que sería bastante arriesgado aceptar que Plutarco transmitió correctamente el nombre del sacerdote saita que habló con Solón. Sobre el mito de Isis y Osiris y las fuentes utilizadas por Plutarco en la confección de este tratado véase PEREZ LARGACHA, «El mito de Isis y Osiris en Plutarco» en el volumen colectivo: *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición.* Actas del I simposio español sobre Plutarco. (Fuengirola 1988), Málaga 1990, págs 195-201.

[124]El *Fedón* es sabido que trata de la teoría del conocimiento. La oportuna mención del *Menón*, en concreto 81c-d, indica su conocimiento de la obra platónica dado que este diálogo está dedicado al estudio de la virtud.

[125]Plotino expone esta idea en *Enéadas* IV, 8,4,1-42 y especialmente en 21-42.

[126]Cols. 34-35.55ss.

[127]Fox menciona el libro 2, y efectivamente Aristóteles dedica el capítulo VIII de este libro a este tema.

[128]Proclo comenta este pasaje de manera similar en *In Tim.* I, 105-107.

[129]Sobre esta figura mitológica, además de las obras generales sobre mitología clásica, existe un interesante estudio de A. GALLEGO MORELL, *El mito de Faetón en la literatura española*, Madrid 1961, donde estudia el empleo de este motivo mítico en la poesía española así como los diferentes tratamientos que de él se han hecho.

[130]Las *Metamorfosis* de Ovidio tuvieron una amplia difusión desde finales del siglo XV, fecha de su primera edición, siendo editada en múltiples ocasiones. Para el estudio de Ovidio en los siglos anteriores remitimos a B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latines aux XIe et XIIe siècles II*, París 1985, págs. 111-181. La primera edición de la obra de Ovidio donde se incluían las *Metamorfosis* fue publicada en Roma en 1471 por Konrad Sweynheym y Arnold Pannartz. En el mismo año salía a la luz en Venecia una edición independiente de esta obra, realizada por Wendelin von Speyer para Johann von Köln, de la que se hicieron dos reediciones en el siglo XV. Fox afirma que el mito de Faetón se encuentra en el libro I, pero en éste Ovidio relata únicamente los preliminares y, sí, es narrado

en el libro II (vv. 1-400). Hemos consultado dos ejemplares pertenecientes a ediciones diferentes de la obra de Ovidio: *Opera Omnia ex recensione Johannes Andreae*, Roma 1471 y *Opera Omnia*, Roma 1474, en las cuales el contenido de los libros I y II es idéntico al de las ediciones actuales. El error de Fox no puede por tanto atribuirse a la edición utilizada. Sobre Ovidio y su relación con el diálogo platónico véase T.M. ROBINSON, «Ovid and the Timaeus», *Athenaeum* XLVI, 1968, págs. 256-60.

[131]Proclo en *In Tim.* I, 109.5-114.21 da tres tipos de interpretación diferente: una histórica, que es en realidad un extracto de esta leyenda, otra física que, como veremos, es la que Fox reproduce y una tercera de contenido filosófico que la relaciona con el origen de las almas.

[132]Proclo recoge la teoría de Porfirio sobre Faetón en *In Tim.* I, 109.24ss. Porfirio lo entiende como el presagio de movimientos de cometas que dependiendo de la dirección en la que se muevan producen uno u otro efecto. Así, si se dirigen hacia el Sur causan frío, hacia el Norte, sequía, hacia el Este epidemias de peste y por último, hacia el Oeste prosperidad. Acaso sea esta una de las interpretaciones alegóricas que Fox rechaza. Fox acepta la presencia de cometas como elemento productor de incendios, no a partir de la explicación de Porfirio, sino porque los cometas han sido tema bastante estudiado por los físicos tal y como afirma Proclo un poco después. Este interesante fragmento de Porfirio no figura en la edición de A. SMITH, *Porphyrii philosophii fragmenta*, Leipzig 1993.

[133]La fuente de este relato es el tratado pseudo-aristotélico *De mirabilibus auscultationibus* 836b 2-3, donde al tratar del río Eridamo y la laguna de agua caliente sita en sus proximidades afirma: μυθεύουσι δὲ ὁι ἐγχώροι Φαέθοντα κεραυνωθέντα πεσεῖν ἐις ταύτην τὴν λίμνην.

[134]Cf. *In Tim.* I, 109.30-110.22. Fox reproduce fielmente la teoría de Domnino, con una sóla innovación: situar estas exhalaciones secas en la zona media del éter donde son incendiadas por el fuego sublunar o Júpiter. Omite la idea de Domnino de equiparar el sol con lo masculino y la tierra con lo femenino y, en consecuencia, atribuir el calor al primero y la humedad o lluvia al segundo. Domnino fue un filósofo y matemático originario de Larisa (Siria). Sobre él véase *RE*, V,1, s.v. 4, cols. 1521-1525.

[135]Fox remite a esta obra de autoría dudosa atribuída a Plutarco. Cf. *De placitis philosophorum* II, 887A 3-6 donde se dice:

Φιλόλαος διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν, τότε μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τότε δ᾽ ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος•

[136]Proclo *In Tim.* I, 116,1-21 defiende una interpretación sustancialmente semejante a ésta.

[137]Plutarco en *De communibus notitiis adversus Stoicos* alude en varios pasajes a la teoría de la conflagración defendida por los estoicos, así en 1067 A, 1075 B-D y 1077 B-C. También la menciona en *De Stoicorum repugnantiis* 1052 C y 1053 B-C.

[138]El pasaje citado, aunque Fox no lo precisa, se encuentra en el De natura deorum II, 46,118-19 donde puede leerse: *ex quo eventurum nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum umore consumpto neque terra ali possit nec remearet aër, cuius ortus aqua omnis exhausta esse non posset; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur.*

[139]Fox cita el libro 3 *sub finem* y efectivamente en *Quaestiones naturales* III, 29-30 (los últimos dos capítulos) Séneca expone la teoría de la destrucción del mundo debida a una desecación o conflagración, originada por los astros, y una inundación. Cuando todo se ha destruído, tiene lugar un proceso de recreación en el cual todo recupera su lugar original y renace.

[140]Col. 37.8ss.

[141]Séneca en sus *Quaestiones naturales* VI, 8.3-5 narra la expedición enviada por Nerón para descubrir el nacimiento del Nilo y que les llevó hasta unos pantanos inmensos donde encontraron dos rocas de las que manaba un río. Séneca, quien recoge la misma narración que Heródoto II, 28 no afirma con exactitud que se trate del Nilo.

[142]En otras fuentes como en el tratado pseudo-aristotélico *Liber de inundatione Nili* a este lugar se le denomina «Monte Argento», que también menciona Olimpiodoro en su comentario a los *Meteorológicos* (I, 12). Los montes de la Luna, aceptados por Proclo (*In Tim.* I, 121.4ss) como fuente del Nilo, pueden identificarse con la cadena montañosa Ruwenzori en la frontera entre Zaire y Uganda. Desde el año 830 d.C. los autores árabes aceptaban esta cadena montañosa como el lugar de nacimiento del Nilo. Sobre otras teorías de época bizantina véase *The Oxford Dictionary of Byzantium III*, Oxford 1991, págs. 1486-7.

[143]*Quaestiones naturales* IVa 1,2: *At Nilus ante exortum Caniculae augetur mediis aestibus ultra aequinoctium.*

[144]Fox menciona el libro V, capítulo 9 y, en efecto, en *N.H.* V, 9,57 Plinio dice: *Incipit crescere luna nova quaecumque post solstitium est, sensim modiceque cancrum sole transeunte, abundantissime autem leonem, et residit in virgine iisdem quibus adcrevit modis.*

[145]Plutarco trata el tema de las crecidas del Nilo en *De placitis philosophorum* IV, 897F 2-898B 8.

[146]Fue Anaxágoras de Clazomene (500-428 a.C.) quien expuso esta teoría. La mayoría de las fuentes que lo citan escogen las montañas de Etiopía como el origen de este proceso físico. A. PERETTI, «Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo» en *Studi Italiani di Filologia Classica*, XXVII-XXVIII, 1956, pag. 383 argumenta en favor del origen no egipcio de esta teoría, dado que desde el valle del Nilo hasta Meroé (unos 2000 kms) no existe ninguna montaña lo suficientemente elevada para recibir nieve. A.B. LLOYD, *Herodotus Book II. Commentary 1-98.*, Leiden 1976, pág. 101 considera esta teoría como un desarrollo lógico del sistema geográfico tradicional según el cual, la tierra era un disco en cuyo borde el sol salía y se ponía. La parte más caliente sería el centro y la más fría el borde donde se situarían los montes de Etiopía. Esta explicación tuvo una gran aceptación en la Atenas del siglo V y quizás sea esta la causa de que los trágicos la citaran como si de una teoría estandar se tratara (cf. Eurípides, *Helena* vv. 1ss y Esquilo, *Suplicantes* 559), sin embargo, rápidamente perdió credibilidad aunque Demócrito la combinara con la de los vientos etesios. Heródoto (II, 22) hace una detallada crítica atendiendo al lugar de procedencia del Nilo, caracterizado por sus altas temperaturas y, en consecuencia, por la imposibilidad de existencia de nieves. En el *De inundatione Nili* 7 in fine, 5-7, se recoge la idea herodotea. Diodoro (I, 38,4-6) rechaza también esta teoría por no existir nieve en Etiopía. Lucrecio (*De rerum natura* VI, 735-737) la considera posible a diferencia de Lucano (*Pharsalia* X, 219ss), quien siguiendo a su tío Séneca (*Quaestiones naturales* III, 26, 1-2), la desestima basándose en Heródoto y Diodoro. Plutarco (*De placitis philosophorum* IV, 897F) se limita a citarla, sin expresar opinión alguna acerca de ella. La teoría de Tales de Mileto (640-562 a.C.) que intentaba solucionar el problema de las crecidas del Nilo partiendo de la acción de los vientos etesios pronto fue objeto de numerosas críticas, si bien tuvo una gran repercusión siendo adoptada por autores como Eutímenes

de Masilia, Trasialces de Tasos etc... Los vientos etesios soplan desde el noroeste hacia el sur en julio-agosto en dirección contraria al curso del Nilo (cf. Aristóteles, *Metereológicos* II, 361b 36-362a 11 y Arato *Phaenomena* 152-53.). STRICKER, *De Overstroming van de Nijl*, 1956, págs. 10ss considera que esta teoría fue recogida por Tales durante su viaje por Egipto dado que estos vientos eran a menudo mencionados en los textos egipcios en relación con la inundación. D. BONNEAU, *La crue du Nil*, París 1964, págs. 151ss se basa en los datos aportados por el anterior para aceptar la procedencia egipcia de esta explicación. Argumentos que LLOYD (págs. 98ss) considera inaceptables a la par que explica el origen de la teoría en la observación directa unida al interés de los griegos en la búsqueda de causas mecánicas más allá de los fenómenos naturales. Uno de los primeros autores en cuestionar la validez de la idea del milesio fue Herodoto (II, 20) cuya crítica junto con la de Calístenes que se sustenta en el modo de desbordarse del río fue recogida en el *De inundatione Nili* 3. Diodoro (I, 38,3) tampoco la acepta. Otros autores que la recogen son Lucrecio (VI, 724-728) aunque no la atribuye a nadie, Plutarco (*De placitis philosophorum* IV, 897F) quien incide principalmente en el enfrentamiento entre los vientos y la corriente, Amiano Marcelino (XXII, 15,7) y Séneca (*Quaestiones naturales* IVa, II,22) quien haciendo una curiosa mezcla de las teorías de Eutímenes y de Tales expone sus propias dudas. A partir del siglo III d.C, se desconoce el autor de esta teoría y no se menciona a Tales, pero esta explicación de la crecida sigue disfrutando de cierta consideración, así por ejemplo Juan Lido (*De mensibus* IV, 107) la menciona, pero la atribuye a Crestos el Romano, contemporáneo de Dión Casio. BONNEAU estudia con profundidad todo lo referente a la crecida del Nilo en el libro mencionado, dedicándole una parte a la recopilación y estudio de las diferentes teorías que han intentado explicar la crecida de este río (págs. 133-214). Véase también el excelente artículo de A. REHM, «Nilschwelle», *RE*, XVII_1, cols. 571-590.

[147] La necesidad de unas condiciones climáticas adecuadas para la habitabilidad de una región es desarrollada por Proclo en *In Tim.* I, 122.1-123.16. En este pasaje Proclo menciona, además de las inundaciones e incendios, otras causas que ocasionan la destrucción de los hombres, entre ellas la impiedad, aludiendo de manera exagerada, al crimen de los cristianos en el Ática. En el escolio de **C** (463.10ss) también queda recogido: ὑμεῖς ἀσεβέτατοι, ἡμεῖς δὲ τὸ τῶν χριστιανῶν γένος ἔνθεον καὶ εὐσεβέστατον.

---

[148]Fox cita el libro 1 de Diodoro y, en efecto, en *Bibliotheca* I, 10,1 nos dice: φασὶ τοίνυν Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων γένεσιν πρώτους ἀνθρώπους γενέσθαι κατὰ τὴν Αἴγυπτον διὰ τε τὴν εὐκρασίαν τῆς χώρας καὶ διὰ τὴν φύσιν τοῦ Νείλου.

[149]Jámblico en su *De mysteriis Aegyptiorum* alude en varias ocasiones a Hermes en relación al tema de los jeroglíficos, así en VIII, 5 dice: ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς• ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς προφήτης Ἄμμωνι βασιλεῖ ἐν ἀδύτοις εὑρὼν ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κατὰ Σάιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ. En I, 2 también afirma: καὶ τοῦτο κατὰ τὰς Ἑρμοῦ παλαιὰς στήλας...

[150]El manuscrito que contenía los *Hieroglyphica* de Horuspolo en la traducción griega de Filipo, fue descubierto en Grecia en 1420. El nombre «Horapolo», muy de moda en Egipto, proviene de la unión de Horus y Apolo (Fox lo menciona como si se tratara de dos nombres distintos). El léxico Suda da noticias de dos Horapolos, abuelo y nieto respectivamente; el primero, contemporáneo de Teodosio el Joven (408-450), escribió un comentario sobre Sófocles, algún tratado sobre Alceo, y una obra sobre Homero. Al segundo, conocido como «el egipcio», la Suda lo sitúa en la época de Zenón (479-491). El problema radica en a quién de los dos se le atribuye la autoría de los *Hieroglyphica*. En principio se creyó que fueron escritos por el primero, pero F. SBORDONE, editor de la obra, (*Hieroglyphica*, Nápoles 1940) considera, teniendo en cuenta el tema y, dado que el segundo Horapolo era filósofo y teósofo, que fue éste el autor. ROEDER («Horapollon», *RE*, VIII, 2, cols. 2313-2319) prefiere atribuirlo al primero, basándose en el título de la obra en la traducción de Filipo: *Jeroglíficos de Horapolo del Nilo que escribió en egipcio y que después Filipo tradujo al griego* (col. 2317). J. MASPERO, tras descubrir al Horapolo filósofo, le atribuye la obra. En cuanto a los datos que conocemos sobre la personalidad de Horapolo el egipcio, los investigadores actuales entienden, junto con J. MASPERO («Horapollon et la fin du paganisme égypten», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale*, XI, 1914, págs. 163-195), que vivió en tiempos de Zenón, fue originario de Phénébythis y estudió en Ménouthis, cerca de Alejandria, una de las últimas escuelas paganas de Egipto. Esta escuela fue destruida por los cristianos y Horapolo mismo se convirtió al cristianismo (cf. C.F.

BRUNON, «Signe, Figure, Langage: les *Hieroglyphica* d'Horapollon, L' Emblème à la Renaissance» en *Société Française des Seiziémistes*, París 1982, pág. 31). Existen discrepancias también en cuanto a la lengua en que se escribieron: ROEDER opina que el original estaba en lengua egipcia, bien en copto o en demótico. SBORDONE por su parte, asegura que la totalidad del libro I y parte del II estaban en egipcio. H. SOTTAS y E. DRIOTON (*Introduction à l'étude des Hiéroglyphes*, París 1987, pág. 79) aseguran que estaba escrito en copto. De esta obra de Horapolo hay un edición con traducción española bastante reciente a cargo de J.Mª. GONZÁLEZ DE ZÁRATE (*Horapolo. Hieroglyphica*. Madrid 1991), con una amplia introducción (págs. 7-34) y un excelente comentario de los jeroglíficos apoyado en una abundante bibliografía. La obra de Horapolo no es única en su género, pues tenemos noticias hasta el siglo XII de otros jeroglíficos. Sabemos que Queremón, por ejemplo, escriba, gramático, discípulo de Apión, considerado su sucesor en la dirección del Museo de Alejandría y preceptor de Nerón, escribió un tratado sobre la «Escritura simbólica de los antiguos egipcios». Sobre Queremón véase M. FREDE, «Chaeremon der Stoiker» en *ANRW*, 36.3, 1989, págs. 2067-2103. Sobre los jeroglíficos egipcios y su desciframiento veáse el libro de M. DAVID, *Lé débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII et XVIII siècles et l'Application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, París 1965 y el de W. WARBURTON, *Essai sur les Hiéroglyphes des égyptiens*, París 1977.

[151]Tal y como afirma Fox, Aristóteles en *Meteorológicos* II, 368a 34-369a 9, asegura que los terremotos provocan inundaciones cuyo resultado son cambios importantes en las tierras.

[152]Cols. 37.57ss.

[153]Sobre el nacimiento de Erictonio véase C. MIRALLES, «El singular nacimiento de Erictonio», *Emerita* 50, 1982, págs. 263-279.

[154]Fox cita el libro I de las *Institutiones divinae* de Lactancio como si de una obra independiente se tratara. La leyenda recogida por Fox coincide casi en su totalidad con la ofrecida por Lactancio, incluso reproduce el comentario de carácter etimológico que el nombre «Erictonio» suscita: ἀπὸ τῆς ἐριδας καὶ χθονὸς, *id est a certamine et humo*. Omite sin embargo, la alusión de Lactancio al posible incesto que esta unión suponía. Cf. *Institutiones divinae* I, 17,11-14.

[155]Proclo interpreta la figura de Hefesto y de la Tierra de manera alegórica como la causa eficiente representada por el calor natural necesario para la creación en la persona de Hefesto y la

materia sobre la que la causa eficiente actúa en la figura de la Tierra. Cf. *In Tim.* I, 142.14-144.18.

[156]Fox menciona correctamente el libro 1. El pasaje al que se refiere y del que da una traducción casi literal se encuentra en *Bibliotheca* I, 12.3 donde afirma Diodoro: τὸ δὲ πῦρ μεθερμηνευόμενον Ἥφαιστον ὀνομάσαι, νομίσαντας μέγαν εἶναι θεὸν καὶ πολλὰ συμβάλλεσθαι πᾶσιν εἰς γένεσίν τε καὶ τελείαν αὔξησιν.

[157]La interpretación del término «Tierra» se encuentra en la col. 39.35ss. Sobre la etimología de Deméter véase P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque. Histoire des mots I*, París 1990[2] (1968), págs. 272-273, s.v. Δημήτηρ, donde se recoge la interpretación de los gramáticos antiguos y que corresponde con la ofrecida por Fox Morcillo.

[158]Esta cifra siempre se ha considerado demasiado exagerada. A.G. GALANOPOULOS y E. BACON en *Atlantis: the Truth behind the Legend*, Londres 1969, pág. 133, sugieren que Solón al transcribir los escritos egipcios, confundió el símbolo o palabra que representa 100 con el que representa 1000. Esta idea supondría que Solón trabajó con un manuscrito, mencionado en Critias 113B, que le había sido entregado por Critias (Cf. GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt*... pág. 20).

[159]Este es el subtítulo de el *Critias*. El pasaje citado es el 108e.

[160]Porfirio, Jámblico y Proclo interpretaron alegóricamente la cifra de 9000 años, en un sentido diferente determinado por la concepción filosófica de cada uno de ellos. Estas teorías están recogidas en Proclo, *In Tim.* I, 147.5-148.16. Fox no hace mención de quiénes eran los que habían interpretado el texto erróneamente.

[161]Proclo, que no ha conservado doctrina alguna de Eudoxo, hace mención de él únicamente en dos ocasiones a lo largo de su *Comentario al Timeo* y, siempre, destacando sus opiniones como astrónomo. La opinión de Eudoxo a la cual alude Fox Morcillo, se encuentra en Proclo, *In Tim.* I, 102.25-26: εἰ δὲ καὶ ὅ φησιν Εὔδοξος ἀληθές, ὅτι Αἰγύπτιοι τὸν μῆνα ἐνιαυτὸν ἐκάλουν, οὐκ ἂν ἡ τῶν πολλῶν τούτων ἐνιαυτῶν ἀπαρίθμησις ἔχοι τι θαυμαστόν. Sobre Eudoxo de Cnido y sus doctrinas astronómicas véase nota 475.

[162]Col. 39.53ss.

[163]Fox cita como fuente de esta teoría el libro 2, sin embargo es en *Bibliotheca* I donde trata en varias ocasiones de los calendarios. Así en la 2ª parte del libro I, 50.2 explica la regulación que han hecho los tebanos para el cómputo del tiempo, empleando un calendario solar con años de doce meses, y cada mes formado por 30 días añadiendo cinco días al final del año. En el libro I, en su primera parte, 26,4 afirma que en la actualidad los Egipcios tenían un calendario de doce meses. Sobre los diferentes calendarios empleados por los antiguos egipcios véase A.B. LLOYD, *Herodotus...*, págs. 20-27, con bibliografía.

[164]Véase por ejemplo, Eurípides, *Medea* 826ss.

[165]Proclo recopila las opiniones de Panecio, Longino, Orígenes, Porfirio, Jámblico (que Fox omite) y la suya propia en su *In Tim.* I, 162.11-164.28. Fox hace una lectura diferente de este pasaje de Proclo en lo referente a las teorías de Panecio y Longino. Así, Panecio entiende que una feliz combinación de las estaciones del año produce la disposición idónea para el nacimiento de hombres inteligentes. Longino atribuye esta combinación a cierta propiedad sin nombre de la atmósfera (ἀλλ᾽ εἶναι τινα ᾽ιδιότητα τοῦ καταστήματος ἀκατονόμαστον).

[166]Proclo en *In Tim.* I, 165.10-177.2 recurre a la alegoría para explicar que Atenea sea la diosa de la guerra y de la sabiduría, o las grandes acciones de los antiguos atenienses y el avance de los Atlantes sobre Europa y Asia, etc.

[167]Este supuesto autor de origen etíope, como lo describe P. COUISSIN («Le Mythe de l'Atlantide» en *Mercure de France* CXCIV, 1928, pág. 39) es conocido únicamente por Proclo. No hay información sobre él en *RE* s.v. *Marcellus* y en la lista de autores que escribieron sobre Etiopía (*RE* I, 1100, 46ss) no menciona ningún Marcelo. El que Proclo no proporcione referencias cronológicas concretas, ni otros datos lleva a A. VIVANTE y J. IMBELLONI (*El libro de las Atlántidas*, Buenos Aires 1939, pág. 220) a creer que las opiniones que Proclo atribuye a Marcelo son «un recuerdo confuso de los textos de Diodoro y de Pseudo-Aristóteles». A.J. FESTUGIÈRE (en su traducción francesa del *Comentario al Timeo I*, pág. 233, nota 2) considera la posibilidad de que Proclo confundiera Marcelo con el geógrafo Marciano de Heraclea del Ponto (hacia el 400 d. C.) de quien se conoce un περὶπλους τῆς ἔξω θαλάσσης. Sobre éste último véase STÄHLIN, *RE* II, 2, cols. 1044ss. Los fragmentos de Marcelo, cuya autenticidad es bastante dudosa, fueron publicados por DIDOT-

MÜLLER (*Fragmenta Historicorum Graecorum* IV).

[168]Fox cita el libro 2 y allí efectivamente Estrabón critica algunas de las teorías sobre la geografía. En el capítulo 102, al exponer las ideas de Posidonio acerca de las transformaciones que padece la tierra como resultado de la actividad sísmica recoge también el ejemplo utilizado por Posidonio: el relato de la Atlántida, cuya veracidad ni Posidonio ni Estrabón cuestionan, aunque este último un poco antes hubiera rechazado la circumnavegación de Africa realizada por Eudoxo de Cízico por considerarla inverosímil. A. CAMERON («Crantor and Posidonius on Atlantis», *Classical Quaterly*, 33, 1983, págs. 81-91, sobre todo 88-91) estudia el uso que hace Posidonio del mito de la Atlántida para ejemplificar su teoría de la destrucción de tierras por un «tsunami», nombre técnico que reciben las olas producidas por un terremoto con epicentro en el fondo submarino. Cameron concluye acerca de la actitud de Posidonio sobre la historia de la Atlántida, afirmando que «*He should not be a serious believer*» (pág. 91). Fox a pesar de la exactitud demostrada en cuanto a la fuente utilizada, no parece reparar en la condición de Estrabón como mero transmisor de opiniones anteriores y en el comentario quedan reflejadas como teorías propias del geógrafo. Sobre la Atlántida remitimos al volumen de M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ *Canarias en la mitología*, Santa Cruz de Tenerife 1992, págs. 127-148 y del mismo autor el artículo «Atlántida» en A. MACÍAS HERNÁNDEZ (dir.), *Gran Enciclopedia Canaria II*, La Laguna 1995, págs. 462-465 con bibliografía.

[169]Fox afirma que en el libro 7, capítulo 31 Plinio nombra una Atlántida situada más allá de las columnas de Hércules, en los alrededores del monte Atlas. Sin embargo, en el libro citado por Fox no hallamos referencia alguna a tal isla y sí, en cambio, en *N.H.* VI, 31,199 donde afirma: *Traditur et alia insula contra montem Atlantem, et ipsa Atlantis appellata*.

[170]Proclo en *In Tim.* I, 177.10ss avala la realidad de la Atlántida basándose en las informaciones suministradas por viajeros. Uno de estos fue Marcelo quien en su Αἰθιοπικά notifica la existencia de sietes islas dedicadas a Perséfone y de otra tres más, consagradas a su vez, a Plutón, Ammón y Poseidón. Los habitantes de estas islas habían heredado de sus antepasados el recuerdo de una isla consagrada a Poseidón denominada Atlántida. Esto es lo que nos transmite Proclo y que Fox Morcillo parece no haber interpretado de manera correcta, pues según él, la Atlántida se dividió en siete islas, *quarum una quidem Proserpinae sacra erat, alia Plutoni, Ammoni alia: atque inter duas illas alia*

quaedam media Neptuni, ac demum tres aliae amplissimae sine nomine: quas omnes amplitudinem mille stadiorum excessisse. No menciona en ningún momento que esta información no es propia de Proclo, sino que éste transmite la narración de Marcelo.

[171]Fox menciona como fuente el libro IV, sin embargo Diodoro Sículo hace mención de la isla Tritonia en *Bibliotheca* III, 53,4-5 al asegurar que en esa isla vivían las Amazonas y en *Bibliotheca* III, 55,3 donde asegura que desapareció durante un terremoto.

[172]Proclo, de hecho, entiende que Platón en última instancia prefirió hacer uso de este símil para evitar ofrecer de modo directo una lucha entre dioses, cosa de la que acusaba a los antiguos poetas en *Rep*. II, 379e 3ss, mostrando mediante la analogía entre asuntos humanos y divinos, el enfrentamiento de dioses olímpicos y Titanes a través de la guerra entre atenienses y atlantes. Cf. *In Tim*. I, 172.15ss. P. VIDAL-NAQUET («Athènes et l'Atlantide», *REG*, 77, 1964, págs. 420-44, sobre todo pág. 427) entiende que esta guerra entre Atlantes y Atenienses es un eco del éxito de Atenas en su lucha contra el imperio persa. M. PIEPER (en «Aufsätze zur Atlantisfrage», *OLZ* 28, 1928, págs. 829-834) sugería que esta disputa podía incluir una reminiscencia de la batalla que enfrentó con éxito a Ramsés III contra los pueblos del mar. Para otras interpretaciones véase GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt*..., págs. 11-14.

[173]Cf. Proclo, *In Tim*. I, 76.1-10. CRÁNTOR DE SOLI (circa 340- 275 a.C.) fue discípulo de Jenócrates y el primer comentarista del *Timeo* de Platón, opinión defendida por L. TARÁN («Proclus on the Old Academy» en J. PÉPIN y H.D. SAFFREY, *Proclus. Lecteur*..., pág. 270, nota 5) a partir del análisis de la frase de Proclo ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητὴς Κράντωρ (*In Tim*. I, 76.1-2). A. CAMERON («Crantor and Posidonius...», págs. 81-88) analiza la interpretación de Crántor de la narración platónica, especialmente las posibles fuentes que pudieron influir en su aceptación como verdadera. L. TARÁN (págs. 271-272) considera que la interpretación literal que tiene Crántor no fue suya, sino que se la adscribió Proclo. Este autor concluye afirmando que Proclo no leyó el comentario de Crántor de primera mano, sino que tuvo acceso a sus ideas a partir de otro comentario sobre la misma obra. Hay dos colecciones de fragmentos de Crántor: F. KAYSER, *De Crantore Academico*, Heidelberg 1841 y H.J. METTE, «Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane», en *Lustrum*, 26, 1984, págs. 7-94. Sobre Crántor en general véase además de E. ZELLER, *Die*

Philosophie der Griechen, II, 1[5], Leipzig 1922, págs. 994, nota 3 y 1047-49, y VON ARNIM en *RE*, XI, 2, cols. 1585-88, el artículo de F. QUEYREL, *Dictionnaire des philosophes...II*, entrada C.195, págs. 482-484 con bibliografía.

[174]Col. 43.19ss. En realidad, Proclo recoge literalmente la idea de Heráclito de que πόλεμον γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα (*In Tim.* I, 76.20-1), siendo la mención de Empédocles un refuerzo del comentario de Proclo.

[175]Los atenienses para Amelio representan a los astros fijos o firmamento, mientras que los Atlantes son la imagen de los siete planetas. El enfrentamiento entre ambos está ocasionado porque se mueven en sentido contrario. Cf. Proclo, *In Tim.* I, 76.21ss.

[176]Fox simplifica en exceso la teoría de Orígenes quien habla de oposición entre daemones mejores y peores, unos los superan en número, otros en poder; unos son vencedores, otros son vencidos. Cf. Proclo, *In Tim.* I, 76.30- 77.3.

[177]La teoría de Porfirio que recoge Fox no se corresponde con la que expone Proclo en este pasaje, pues, según Proclo, para Porfirio la lucha se entabla entre las almas y los daemones materiales (cf. Proclo, *In Tim.* I, 77.18ss) Fox sin embargo, la ha completado con la explicación que ofrece Proclo más adelante: según Porfirio existen dos tipos de daemones, por un lado las almas, y por otro los modos de acción, esto es, las fuerzas materiales que forman el carácter del alma. Estos últimos serían lo que con anterioridad denominó «daemones materiales». (cf. Proclo, *In Tim.* I, 171.21 ss).

[178]Esta explicación haciendo uso de la analogía la expuso ya Proco en *In Tim.* I, 173.28-174.12, 175.19-176.5, 178.3ss.

[179]Esta explicación ya fue expuesta con mayor extensión por Proclo *In Tim.* I, 182.2-185.14 y 185.15-187.11.

[180]Col. 45.49ss.

[181]Fox Morcillo afirma que en esta obra Aristóteles *ex continenti mare, et mari continentem effici significat*. En efecto Aristóteles dice: σεισμοί τε γὰρ ἤδη βίαιοι πολλὰ μέρη τῆς γῆς ἀνέρρηξαν, ὄμβροι τε κατέκλυσαν ἐξάσιοι καταρραγέντες, ἐπιδρομαί τε κυμάτων καὶ ἀναχωρήσεις πολλάκις καὶ ἠπείρους ἐθαλάττωσαν καὶ θαλάττας ἠπείρωσαν (*De*

mundo 400a 25-29). El *De mundo*, entre las obras que integran el corpus aristotélico, disfrutó de una gran difusión. La primera edición del texto original griego fue la que salió de las prensas aldinas, *Aristotelis opera. Theophrasti de historia plantarum libri X et de causis plantarum libri VI.* Venecia, Aldo en 6 vols, 1495-98. Este tratado se halla incluido en el volumen II cuyo año de publicación es 1497. Esta edición aparece recogida en GRAESSE, I, pág 210 y en BRUNET, I, pp 457-58 donde se hace una descripción más completa de la misma. Un año antes sin embargo, en 1496 había salido a la luz una edición preparada para Benedicto Fontana en la misma ciudad, pero esta vez a cargo de Juan y Gregorio de Gregoriis conteniendo algunas obras de Aristóteles traducidas al latín donde estaba incluido el *De mundo*. Cf. FLODR, pág. 20, BRUNET, pág 461 y GRAESSE, pág 215 quien califica a esta edición como llena de faltas de impresión. Fox Morcillo dada la fecha de la edición aldina pudo tener fácil acceso a ella, aunque nunca cita esta obra en su original griego y siempre en su versión latina, no sabemos si manejó una traducción al latín realizada por otro autor o simplemente ofrece su propia traducción de los pasajes que convienen a sus intereses exegéticos. La mayor parte de los investigadores coinciden en el carácter apócrifo de esta obra, atribuída desde la antigüedad a Aristóteles. Aunque sea esta la opinión generalizada (J. KRAYE, en «Aristotle's God and the Authenticity of *De mundo*: An Earley Modern Controversy» en *Journal of the History of Philosophy* XXVIII, 1990, págs. 339-358, recoge las opiniones que desde Proclo hasta el siglo XIX ha motivado la cuestion de su autenticidad), algunos autores como G. REALE en su traducción italiana: *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro; traduzione con testo greco e fonte, introduzione, commento e indici*, Napoles 1974, se convierte en uno de los últimos defensores de la autoría del Estagirita. Más reciente es el trabajo de A. P. BOS, «Notes on Aristotele's *De mundo* concerning the discussion of its authenticity», *Philos. Inquiry* 1, 1979, págs. 141-153 quien también cree en la autenticidad de la obra. Quienes cuestionan, o niegan la autoría de este tratado se apoyan en cuestiones estilísticas y en algunas divergencias doctrinales respecto de las obras que se consideran escritas por Aristóteles.

Siguiendo esta idea, se han realizado varios intentos -que han resultado infructuosos- encaminados a identificar al verdadero autor. Algunos investigadores han intentado determinar la fecha de composición de esta obra utilizando los datos que ella misma ofrece. Dado que el *De mundo* está dirigido a Alejandro (se entiende que se trata de Alejandro Magno), se han dedicado esfuerzos a fin de encontrar otra personalidad histórica del mismo nombre y con la suficiente relevancia

como para dedicarle el calificativo de "el mejor de los príncipes". En este sentido, MAX POHLENZ, *Die Stoa*, 1948, págs. 361-362, desarrollando una sugerencia de Bernays identifica Alejandro con Tiberio Alejandro, sobrino de Filón y gobernador de Egipto hacia el año 63 d.C. FURLEY en la introducción a su traducción al inglés considera, siguiendo a Zeller *Sitz. d. Berl. Akad.*, 1885, págs. 399ss, que los intentos de identificar el Alejandro a quien se dedica el *De mundo* carecen de valor, puesto que este tratado es una falsificación dedicada al discípulo más famoso de Aristóteles, esperando con ello que la obra se aceptara como auténtica. El autor del *De mundo*, según él, está muy influido por las doctrinas neopitagóricas y reproduce, además, el pensamiento de Aristóteles con cierta fidelidad; se trataría, no obstante, del pensamiento aristotélico expuesto en el *Protréptico* y en el *De philosophia* ambos perdidos y no el de las obras que conservamos. Hay que observar que estos libros desaparecieron o se disgregaron tras la muerte de Teofrasto y que no vuelven a despertar interés hasta la edición que Andrónico hizo del *Corpus* aristotélico hacia finales del siglo I a.C. (la fecha de esta edición se establece normalmente en torno al año 40 a.C., I. DÜRING, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*, Goteborg 1950, cree que esa es la fecha más temprana posible y prefiere entre el 40-20 a.C.). Partiendo de esta idea se han efectuado dos interpretaciones diferentes que implican a su vez dos cronologías distintas: quienes consideran que el autor del *De mundo* sólo pudo acceder a las doctrinas de Aristóteles en el momento de su publicación, es decir, con la edición de Andrónico, proponen una fecha obviamente posterior a ésta; quienes, por otra parte, barajan la posibilidad de que la filosofía de Aristóteles o una gran parte de ella fuese ya conocida antes de la publicación de sus obras, sitúan la cronología del *De mundo* antes de la edición de Andrónico. Intentando establecer la fecha de composición de este tratado se ha acudido igualmente a la traducción latina o más bien adaptación que hizo Apuleyo. Aunque ésta no es una referencia muy útil en la resolución de esta cuestión, pues también se ha puesto en duda la autoría de esta traducción. Entre los que recelan de la paternidad de Apuleyo podemos mencionar a REDFORS (*Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen scchriften «De Platone» und «De mundo»*, Lund 1960) quien sustenta sus recelos en errores de traducción (cf. págs. 27ss) y de doctrina entre ésta y las obras consideradas auténticas (cf. pp 13-18). Otros, por el contrario, señalan a Apuleyo como el traductor de esta obra. Tal es el caso de J. BEAUJEU (*Apulée. Opuscules philosophiques et fragments, texte etabli, traduit et commenté*, París 1973, pp XXXV-XLIV) y F. REGEN (*Apuleius philosophus Platonicus.*

Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo, Berlín 1971) quien defiende su autenticidad basándose en un minucioso análisis de paralelos doctrinales. Poco puede ayudar la datación de esta versión latina en la precisión de la cronología del *De mundo*; B.L. HIJMANS («Apuleius, Philosophus Platónicus» en *ANRW*, 36.1, 1987, págs. 414-415) establece como fecha de composición para la versión del *De mundo* y para el *De Platone et eius dogmate* el año 158 d.C., tendríamos pues, un *terminum ante quem* tuvo que escribirse este tratado. Establecer el *terminum post quem* resulta una tarea igualmente dificultosa. El autor del *De mundo* parece estar influido en cuestiones de meteorología por Posidonio (Cf. H. STROHM, «Studien zur Schrift von der Welt», *Mus. Helv.* IX, 1952, pp 137-175 y J.P. MAGUIRE, «The Sources of Ps-Aristotle *De mundo*», *Yale Classical Studies*, VI, 1939, págs. 109-167) y su discípulo Asclepiodoto, con lo cual podía determinarse el año 50 d. C. como *terminus*. Las investigaciones sobre la datación de esta obra pseudo-aristotélica continúan abiertas. Mientras tanto, muchas han sido las fechas propuestas: ZELLER sg I d.C., DIELS en el reinado de Augusto, WILAMOWITZ, durante la dinastía Julio-Claudiana, CAPELLE («Die Schrift von der Welt», *Neue. Jahrb. f. d. Klass. Alt.* XV, 1905, págs. 529-568, especialmente la pág. 567) en la primera mitad del siglo II d.C., LORIMER (en *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle* «*De mundo*», Londres 1924, pág. 1, n. 2) entre el 40 y el 140 d.C., MAGUIRE (*op. cit.* sobre todo págs. 113-114) y A. J. FESTUGIÈRE (*La Révélation d'Hermes Trismégiste*, vol II, «Le Dieu cosmique», París 1949) durante las primeras décadas del siglo I d.C., FURLEY (*Aristotle's* «*On the Cosmos*» traducción inglesa publicada en Londres en 1952, sobre todo las páginas 337-342.) antes o no mucho después de la edición de las obras aristotélicas por parte de Andrónico, BOOT («An indication for the date of the pseudo-aristotelian treatise *De mundo*», *Mnemosyne* XXXIV, 1981, pp. 139-140) en el siglo II a.C., en la segunda parte del mundo helenístico. REALE por su parte, ha defendido que el *De mundo* fue escrito por Aristóteles cuando era preceptor de Alejandro Magno, esto es, entre el 342 y 336 a.C. y representa una fase relativamente temprana de su filosofía. Sobre el contenido de este tratado véase H.B. GOTTSCHALK, «Aristotelian Philosophy in the Roman World» en *ANRW* 36.2, 1987, págs. 1079-1174 (especialmente págs. 1132-1139).

[182] Se refiere al libro II (368a 34-35) de los *Meteorológicos* donde Aristóteles dice: ῞Οπου δ᾽ ἅμα κῦμα σεισμῷ γέγονεν, αἴτιον, ὅταν ἐωαντία γίγνηται τὰ πνεύματα....

[183]Fox cita correctamente el libro II, cap. 90, pues en *N.H.* II, 90,205 Plinio escribe: *In totum abstulit terras primum omnium ubi Atlanticum mare est, si Platoni credimus, inmenso spatio, mox interno quoque quae videmus hodie, mersam Acarnaniam Ambracio sinu, Achaiam Corinthio, Europam Asiamque Propontide et Ponto.*

[184]Sobre esta ciudad, cf. Estrabón VIII, 7. 2 y Pausanias VII, 24.4ss.

[185]El destino de Bura aparece normalmente unido al de Helice y aunque ambas ciudades fueron destruidas en el mismo terremoto (en el 373 a.C.), únicamente Helice fue inundada. Más datos sobre estas ciudades en *RE*, s. v. *Bura* y *Helice.*

[186]Sigue fielmente el comentario de Proclo quien en *In Tim.* I, 188.2ss a raíz de la cita de Aristóteles comenta el seismo que afectó la región aquea y las dos ciudades citadas en este lugar.

[187]Fox cita el libro III de esta obra, sin embargo Aristóteles describe un seismo y la consecuente inundación en *Meteorológicos* II, 368a 34- b6. La inundación de estas ciudades, en concreto, es tratada por Aristóteles en esta obra, pero en el libro I, 343b 1-4; I, 343b 2; I, 344b 34ss y II, 368b 7ss. El caso de estas ciudades también fue estudiado por Heráclides Póntico, tal como testimonia Estrabón (VII, 7.2). El sobrino de Aristóteles, Calístenes, parece que también escribió sobre el tema varios libros, como testimonia Séneca: *Hic Callisthenes in libris quibus describit quemadmodum Helice Burisque mersae sint...* (*Quaestiones naturales* VI, 23.4).

[188]Plinio trata este tema en *N.H.* II, 92,206 en los siguientes términos: *Pyrram et Antissam circa Maeotim Pontus abstulit, Helicem et Buram sinus Corinthius, quarum in alto vestigia apparent.*

[189]Cf. *In Tim.* I, 199.11-202.3.

[190]El texto en cuestión se encuetra en el libro I, 19: *Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens, quid repugnans esset iudicando.*

[191]Diógenes Laercio en I, 18 afirma: Μέρη δέ φιλοσοφίας τρία. φυσικόν, ἠθικόν, διαλεκτικόν• φυσικὸν μὲν τὸ περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ• ἠθικὸν δὲ τὸ περὶ βίου καὶ τῶν πρὸς ἡμᾶς• διαλεκτικὸν δὲ τὸ ἀμφοτέρων τοὺς λόγους πρεσβεῦον•

[192]El pasaje al que Fox Morcillo alude dice: *ut primus tripertitam philosophiam copularet, sibique invicem necessarias partes nec pugnare inter se tantummnodo, sed etiam mutuis adiuvare auxiliis ostenderet. Nam quamvis de diversiss officinis haec ei essent philosophiae membra suscepta, naturalis a Pythagoreis, de Eleaticis rationalis atque moralis ex ipso Socratis fonte, unum tamen ex omnibus et quasi propriis partus corpus effecit* (I, 187).

[193]Fox asegura basándose en la información suministrada por Diógenes Laercio que el personaje de Timeo es, en el fondo, el representante de Platón, quien expone sus ideas a través de éste. Sin embargo Diógenes afirma que Platón expone lo que piensa a través de los cuatro interlocutores: καὶ περὶ μὲν τῶν αὐτῷ δοκούντων ἀποφαίνεται διὰ τεττάρων προσώπων, Σωκράτους, Τιμαίου, τοῦ ᾽Αθηναίου ξένου, τοῦ ᾽Ελεάτου ξένου (III, 52).

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN

LA INVOCACIÓN A UN DIOS

Aconseja Timeo la invocación a un dios para que acuda en ayuda de aquél que emprende una tarea importante y, consecuentemente, la solicita para sí mismo al iniciar su discurso acerca del universo. Remedando esta acción de Timeo, también Fox Morcillo inicia su comentario a la segunda parte[194] precisamente con esta invocación. La invocación a los dioses no es algo novedoso que introduce Platón en el *Timeo*, sino que es usual en él comenzar sus diálogos de esta manera, como lo demuestra - dice Fox- la invocación a las Musas, Mnemosine y Febo en el *Atlántico*[195] y la de Dios en *República*[196]. Junto a estos precedentes Fox señala que, por su condición de pitagórico, Timeo comienza con una invocación a los dioses, para cumplir con un conocido precepto de Pitágoras que Jámblico[197] recoge:

ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεοὺς, νόμῳ ὡς διάκειται, Τίμα[198].

Esta costumbre platónica tiene una motivación filosófica de la que han dado cuenta autores como Proclo, Porfirio, Jámblico etc. y de la cual Fox se hace eco. La explicación de Proclo se articula en torno a la idea de que en Dios se encuentra toda esencia y el principio de

movimiento para elegir cualquier cosa libremente[199]; Porfirio aconseja orar a Dios en tanto que somos sus hijos y partes de este universo del cual estamos necesitados[200]; finalmente Jámblico, Teodoro, Proclo y toda la escuela platónica nos exhortan a la oración, afirma Fox, porque mediante ella nos unimos a los dioses y nos asemejamos a ellos[201].

Timeo invoca en solicitud de ayuda a dioses, pero también a diosas, lo cual es interpretado por Fox como una alusión no sólo a la primera y única causa que sería Dios, sino a una causa segunda y divisible. En esta interpretación se deja ver claramente la influencia de Proclo cuya exégesis se encuentra en la misma línea[202].

La invocación a los dioses no queda relegada únicamente al campo de la filosofía, sino que está presente en poesía, ya que todos los poetas suelen hacerlo al principio de sus obras. La *auctoritas* que lo confirma es Horacio, quien en su *Ars poetica* aconseja invocar a los dioses en asuntos difíciles[203].

«INTELLIGIBILIA» Y «SENSIBILIA»

Antes del discurso cosmológico propiamente dicho, Timeo efectúa una serie de aclaraciones básicas para la comprensión de su pensamiento. La primera de ellas consiste en la distinción entre «lo que siempre es» y lo que «no será nunca», es decir, entre los *intelligibilia* y los *sensibilia* tal y como Fox translitera los términos platónicos τὸ ἀεὶ ὄν y τὸ οὐδέποτε ὄν. En su intento de clarificar estos conceptos, comienza por establecer, a imitación de Proclo, el significado de διαίρεσις (*distinctio* en traducción de Fox) en este contexto. De las cinco posibles interpretaciones ofrecidas por Proclo en su *Comentario*[204], Fox sólo menciona la segunda de ellas, la que significa la división de un género en especies, y la de Proclo mismo quien la entiende no como división, sino como *distinctionem potius: ut cum aliud sit ens aeternum et unum, aliud vero caducum*[205]. La división por parte de Timeo de los entes en dos tipos diferentes es la misma, según Fox, que la que ya efectuara Platón en el *Parménides* y, como

testimonio de esta división, extracta fielmente el *De Platonis et eius dogmate* de Apuleyo[206].

Estas dos esencias se encuentran para Fox en estrecha relación con los diversos tipos de causas que Platón enumera. Sin embargo, antes de aclarar este paralelismo, trata de explicar a qué alude Platón con ellas. Así, Platón con su τὸ ἀεὶ ὄν entiende Fox que denomina siempre a Dios, siguiendo la línea de interpretación iniciada por Proclo[207] y otros platónicos a los cuales no identifica. Esta interpretación es atestiguada asimismo por Justino Mártir[208] quien añade, además, que esta expresión platónica está tomada directamente de la frase᾽ Εγώ εἰμι ὁ ὤν pronunciada por Moisés[209]. De esta manera, al ser Dios el ente que existe siempre, eterno, inteligible y carente de un principio se considera la primera causa de todas las cosas o causa eficiente; mientras que con τὸ οὐδέποτε ὄν se designa la segunda causa, esto es, la materia o el mundo mismo que necesitan la acción de la causa eficiente para adquirir entidad. Además de estas dos esencias o principios, Fox, basándose en Apuleyo[210] y Plutarco[211], añade un tercero, la idea, obteniendo los tres principios básicos enunciados por Platón a partir de los cuales todo se origina.

El paso siguiente dado por Fox en su avance hacia la exégesis del pensamiento platónico consiste en la exposición de la conexión existente entre estos tres principios y los tipos de causas propuestas por Platón. Así, en Dios creador (*artifice*) se ubica la causa eficiente, ejemplar y final; en el mundo sensible, por el contrario, se encuentra la causa material y formal (*materia* y *forma* en términos foxianos), unificando en la figura del Dios cristiano no sólo el demiurgo, sino también, el modelo o idea platónicas. La mención de la materia le permite un erudito excurso sobre la creencia de Platón en la eternidad de la materia, citando la obra del cardenal Bessarion *In calumniatorem Platonis*, quien aduciendo diversas razones, rechaza, entiende Fox, la interpretación de algunos filósofos en el sentido de considerar la materia no sólo eterna, sino también coeterna con Dios[212], opinión defendida por Plotino y Gregorio de Nisa.

OPINIÓN Y CIENCIA

Aclarada ya la naturaleza de los «inteligibilia» y de los «sensibilia» y, antes de exponer su propia interpretación de las palabras de Platón, explica cómo se conocen las cosas inteligibles y las sensibles. Unas, según Platón, se conocen mediante la razón o inteligencia; otras, mediante la opinión. Fox Morcillo comienza recopilando la definición de «opinión» que Alcínoo[213] enuncia en el sentido de que es el nexo entre el recuerdo y la sensación. La opinión puede ser verdadera o falsa, en tanto que depende de los sentidos, cosa que Fox pretende dejar muy clara puesto que, en este punto, estriba la diferencia con respecto de la inteligencia y la ciencia. Refuerza la teoría expuesta por Alcínoo citando, de modo impreciso, a Platón, y refrendándolo con lo expuesto por Aristóteles en el *De anima*[214].

La inteligencia, a la que Platón denomina διάνοια[215] y define τὸν τῆς ψυχῆς διάλογον πρὸς ἑαυτὴν [216], es contraria a la opinión, que entiende como συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθήσεως [217] y constituyen los dos modos de conocimiento que posee el hombre. La ciencia o inteligencia, dice Fox, es el conocimiento verdadero y el recomendado por Platón en el *Fedón* y por otros platónicos como Plotino en el *De contemplatione et uno*[218] y Porfirio en su *De causis ad intelligibilia nos ducentibus*[219], ya que mediante ella accedemos a las cosas inteligibles y permanentes, inaccesibles para los sentidos, como expone en el *Teeteto*[220], porque pertenecen al ámbito propio del alma. La opinión, por otra parte, sólo posee acceso a las cosas sensibles y mutables y, por tanto, se encuentra a mitad de camino entre el conocimiento y la ignorancia tal como se afirma en la *República*[221].

La interpretación realizada por Fox Morcillo se convierte pues, en una síntesis de lo expuesto con anterioridad en los preámbulos y así, concluye que la mente, al ser una y simple, percibe la naturaleza inteligible por ser ésta una, pura e inalterable; la opinión, sin embargo, es múltiple por depender de los sentidos y comprehende a la naturaleza sensible que,

afectada por el movimiento, nace, muere y se encuentra en perpetuo cambio[222]. La novedad de la interpretación de Fox radica en utilizar a Filopono, quien en *Contra Proclum de aeternitate mundi*[223] priva a Platón de la originalidad de este pensamiento, que, según él, ya fue enunciado por Heráclito. Fox lo confirma asimismo con lo expresado por Aristóteles en la *Metafísica*[224].

LA CAUSA EJEMPLAR O IDEA

Otro concepto enunciado por Platón y que Fox intenta elucidar es la causa del devenir y para ello sigue la original interpretación que ofrece Proclo[225], quien estima que Platón a la manera de los pitagóricos y de los geómetras elabora su tratado partiendo de unas definiciones e hipótesis de carácter general y de infalible cumplimiento, a partir de las cuales, se demuestran los teoremas. Entre estas hipótesis se encuentra la de que todo lo que es hecho, lo es necesariamente por una causa. Esta hipótesis de origen pitagórico, afirma Fox siguiendo a Proclo, lleva a Platón a postular la existencia de una causa eficiente identificada con Dios.

Platón añade a la acción de la causa eficiente (Dios), la de la causa ejemplar en la creación del mundo. La causa ejemplar o modelo debe ser eterna, hermosa y buena, porque debe acomodarse a Dios, causa eficiente, quien posee todas estas cualidades. Ya que la existencia, condición y ubicación de los modelos o ideas es una cuestión muy debatida entre los filósofos, Fox propone estudiar estos aspectos de manera ordenada y acorde con un plan de trabajo. De este modo tratará en primer lugar de lo que entiende Platón por idea, a continuación dónde se ubican, para finalizar con la recopilación de las teorías de Platón, así como las objeciones planteadas por Aristóteles a esta cuestión.

Platón define «idea» como *formam quandam aeternam, incorpoream*[226]. Sin embargo, es un concepto que resulta un tanto confuso, dice Fox, como se demuestra a partir de las palabras de Diógenes Laercio, quien asegura que este mismo concepto recibe diferentes denominaciones en contextos diversos: εἶδος, γένος, παράδειγμα, ἀρχὴν y αἴτιον [227].

Fox Morcillo, intenta clarificar el concepto de idea precisando que a partir de ellas se crean las formas corpóreas de las cosas y, citando el *Parménides*[228], precisa aún más asegurando que no de todas las cosas existen ideas, sino sólo de aquellas que pertenecen al ámbito de la esencia. Concluye con la definición de idea ofrecida por Alcínoo que, según Fox, se halla en consonancia con Platón: παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰωνίου [229].

En cuanto a su ubicación, Fox Morcillo afirma que Platón enseña no sólo en este diálogo, sino también en el *Parménides*[230], que las ideas se encuentran en la mente de Dios y no se diferencian de Dios mismo. El razonamiento empleado para ello es el mismo que Temistio utilizará después para llegar a la misma aserción y se basa en la doble división de los seres. Existe por un lado, explica Fox, el denominado «ser verdadero y que existe siempre» que es único, eterno, inmóvil y principio de todas las cosas, es decir, la idea o Dios; por otro lado, existe el llamado «ser no verdadero» que es móvil y, por tanto, en continuo cambio. Éste es la materia carente de forma. Diferentes son los autores empleados por Fox Morcillo para refrendar con sus opiniones la teoría de que la mente de Dios es la depositaria de las ideas. Así, empieza con Plutarco y su *De placitis philosophorum* del que cita, en griego, dos textos que se adaptan perfectamente a su objetivo. El primero de ellos dice:

> ἰδέα δὲ οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ φαντασίαις τοῦ θεοῦ[231].

En el segundo expone el concepto de «idea» en Sócrates y Platón y afirma:

> Σωκράτης καὶ Πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει, ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστώσας [232].

Otros filósofos defensores de la misma opinión son, según Fox, Plotino en su

libro *De pulchro*[233], Proclo en su *Commentario*, Jámblico, Séneca en las *Epistulae*[234] y, no sólo filósofos platónicos, sino también padres de la iglesia como San Agustín e, incluso, teólogos cristianos a quienes no especifica[235].

La exposición que hace Fox de la teoría de Platón acerca de las ideas consiste en un resumen de lo dicho con anterioridad sin aportar nada novedoso; de hecho, recoge los argumentos de los que Platón hizo uso para demostrar que la idea es eterna y se encuentra en la mente de Dios, aunque de manera indirecta a través del extracto que hizo Alcínoo del pensamiento platónico. Las discrepancias que se observan en Aristóteles respecto a los razonamientos de Platón en este asunto, quedan englobadas dentro del grupo de filósofos para quienes las ideas no se encuentran claramente separadas y situadas en la mente de Dios. De este grupo Fox excluye, lógicamente, a Platón y también a los pitagóricos dado que éstos últimos fueron la fuente desde donde este razonamiento llegó a Platón[236]. La creación de este grupo de disidentes respecto del pensamiento platónico, parece a primera vista, un planteamiento bastante original por parte de Fox Morcillo; sin embargo, ya fue enunciado por Proclo en su *Comentario*[237]. Al igual que éste, Fox Morcillo expone las posturas contrarias de Epicuro, que niega la existencia de ellas; de los estoicos que colocan a las ideas en la mente humana y no separadas de ésta; de Aristóteles y los peripatéticos quienes aseguran que no pueden separarse de la materia[238].

Para demostrar con mayor claridad la posición de Aristóteles en el sentido de que la idea es diferente de las formas, Fox Morcillo recurre a las palabras del autor mismo y así, afirma que en la *Física*[239] Aristóteles establece dos clases de formas: una, separada y primera, de la que dependen las formas individuales y considerada modelo; otra, propia de cada cosa y no separable del cuerpo. En consecuencia, considera que son inseparables de la materia sólo aquellas ideas o formas sustanciales de cada cosa, opinión que, según Fox, también comparte Platón; por el contrario, aquella primera forma, artífice de las demás, sí puede separarse de la materia. Confirma esta interpretación, para que no sea considerada por alguien *a nobis fictam, ac sine ratione*

adductam, con el testimonio que ofrece Simplicio en su *Comentario a la Física de Aristóteles*, aunque también recoge la opinión contraria que Filopono expuso en su *Contra Proclum de aeternitate mundi*[240].

DENOMINACIÓN DEL UNIVERSO

Siguiendo la disposición establecida por Proclo y justificada, según él, por el empleo de un sistema similar a la geometría conformado a base de hipótesis, Fox concluye con el último axioma: la denominación de «cielo» o «mundo» aplicada al universo.

Platón denomina a todo el universo ora «cielo» ora «mundo» y esta precisión onomástica pretende, afirma Fox siguiendo a Proclo[241], evitar las confusiones que diferentes denominaciones podían ocasionar. Fox explica, asimismo, que Aristóteles, remedando a Platón, actúa de la misma manera en su *De coelo*[242] y en el *De mundo ad Alexandrum*[243] y que lo mismo hace Plinio[244]. Concluye con una aclaración útil para el lector de Platón: el término κόσμος designa al mundo, mientras que con οὐράνος se alude al cielo.

Sobre el cosmos o universo, Timeo aclara algunas cuestiones de importancia para la teoría cosmológica que expondrá después. Fox, sigue el orden del diálogo platónico y explica cuestiones como la eternidad del mundo, su causa eficiente o el modelo empleado en su creación. Sin embargo, intentando ver en la exposición platónica una metodología que sirviera de guía al lector, comienza su exégesis por el método que Platón utilizó, método que el mismo Aristóteles en *Analitica posteriora*[245] aconseja seguir al comienzo de una disertación. Platón, pues, disertará sobre si el mundo es eterno, su causa y su cualidad.

ETERNIDAD DEL MUNDO

Para explicar la eternidad del mundo, Fox recopila las opiniones de varios filósofos,

platónicos principalmente, y, a continuación, expone su propia interpretación del pensamiento de Platón sobre este asunto. Aristóteles, al igual que los peripatéticos, considera que el mundo es eterno y que nunca perecerá; no obstante, en su *De mundo ad Alexandrum* parece creer justo lo contrario: que el mundo fue creado. Esta contradicción, que para Fox existe también en Platón, ha motivado serias divergencias entre los filósofos platónicos.

Fox, siguiendo el *Comentario* de Proclo aunque sin mencionarlo expresamente, recoge las opiniones de autores como Plotino[246], Porfirio, Jámblico y Proclo para quienes el mundo es eterno, pero también generado ya que es creado por una causa más importante[247]. De la misma opinión son Plinio[248] y Apuleyo[249] para quienes el mundo es eterno, pero Apuleyo, a diferencia de Plinio, explica que en ocasiones se le denomina «nacido» por estar su sustancia y naturaleza formada por las cosas con las que se constituyen las demás cosas creadas. También Alcínoo considera que Platón llama al mundo engendrado porque está en generación constante y existe una causa más importante que él[250]. El último autor citado por Fox a favor de la eternidad del mundo es Simplicio, quien testimonia el acuerdo entre Platón y Aristóteles al creer ambos en la eternidad del mundo.

Entre los autores que defienden la teoría de que el mundo es creado, Fox menciona a Crántor, cuya opinión es extraída de Proclo[251], así como a Plutarco y Ático[252] para quienes el mundo nació en algún momento. Entre los comentaristas destaca la opinión de Filopono quien, aportando incluso los testimonios de Tauro y Porfirio, entiende que Platón nunca afirmó que el mundo fuera eterno, sino que confirma el nacimiento del mundo[253].

Tras la exposición de las diferentes interpretaciones de las palabras de Platón, resume las dos posiciones adoptadas ante el tema: una, a la que Fox se adscribe, defendida por la mayoría de los exégetas, quienes entienden que el mundo es eterno; otra, es defendida únicamente por Plutarco, Severo[254], Ático, Diógenes Laercio, Plethón[255] y Cicerón, que interpretan a Platón en el sentido de que el mundo fue creado.

Siguiendo el orden propuesto al comienzo de este apartado, Fox Morcillo explica las

palabras de Platón con una enumeración bastante deslabazada de los argumentos que justifican la opinión platónica de que el mundo es eterno. El primero de ellos es la consideración de que materia y alma son eternas, tal y como atestigua Plutarco en su *De animi generatione*[256]; el segundo, cuya presencia en este listado responde a motivos bastante ingenuos, es el diluvio narrado en el *Timeo* y en *Critias*; el tercer argumento consiste en que la esencia del mundo es eterna, a la cual Dios no crea, sino que simplemente conforma. Esta argumentación, según Fox, permite afirmar también que el mundo es eterno, pero a su vez creado por Dios. Que el mundo es eterno en tanto que se basa en un modelo eterno sería el cuarto argumento, que rechaza Filopono[257]. Fox demuestra su amplia formación filosófica cuando en pasajes como el que tratamos a continuación coteja las opiniones de Platón y Aristóteles. En este sentido asegura que Aristóteles critica a Platón por asegurar que el mundo ha nacido de la sustancia eterna[258].

Fox destaca que en el planteamiento de Platón sobre la eternidad del mundo existe un punto que resulta bastante confuso: la afirmación de que el mundo es eterno, pero, también, que es engendrado. La explicación ofrecida es la que en su momento dio Proclo[259] y parte de la doble distinción de la esencia: el mundo al estar compuesto de partes y ser sensible (perceptible por los sentidos) no puede existir *per se*, sino que depende de una causa y, en este sentido, puede considerarse creado. El autor del mundo es Dios, eterno y que existe siempre. Esta solución, sin embargo, plantea, en opinión de Fox, otra contradicción, a saber, cómo se puede decir del mundo que es eterno y a la vez creado?. La materia misma del mundo y su esencia son eternas, responde Fox, pero carentes de la forma, que le fue dada por Dios. La materia del universo existía antes de que se hiciera el mundo, pero desordenada. Una vez creado el mundo, se ordenó la materia y el tiempo, junto con el cielo, y se distinguió el movimiento. Esta explicación supone, continúa Fox, diferenciar dos tiempos: uno anterior a la creación del mundo, sin distinguir y sin orden, y otro tiempo, una vez creado el mundo, que es ordenado a la vez que el cielo y diferenciado del movimiento de éste. Fox remite a Proclo, aunque la doble concepción del tiempo fue enunciada por Plutarco y Ático[260].

Al igual que Proclo, concluye estos preliminares sobre la eternidad del mundo exponiendo las diferencias existentes entre Platón y Aristóteles sobre este tema. Fox considera que ambos están de acuerdo en que el mundo es eterno; discrepan, sin embargo, en que para Platón, la esencia del mundo se produce en todo momento y Dios siempre es el creador del mundo; mientras que Aristóteles piensa que el mundo permanece siempre y nunca cambia.

LA CAUSA EFICIENTE

Una vez establecido que el mundo puede considerarse eterno, pero también creado, es necesaria la acción de una causa eficiente y éste es el tema que plantea Fox a continuación. Platón asegura que estudiar la naturaleza de esta causa eficiente es difícil, e imposible comunicar los conocimientos obtenidos. Fox aprovecha esta afirmación platónica para darle una interpretación de aspecto claramente cristiano y, así, concluir en la imposibilidad de conocer a Dios - en esta vida al menos- cuya existencia y condición es reconocida. Inquirir sobre su naturaleza puede conducirnos, afirma Fox Morcillo, a una situación similiar a la que padeció Simónides[261].

Platón denomina a Dios «padre» y «creador», calificativos que han motivado discrepancias entre los filósofos; algunos de ellos, como Porfirio, establecen diferencias entre uno y otro término. Así πάτηρ es la causa del universo, autor del mundo, realizador del orden de éste o bien padre que crea de sí el universo[262]; mientras que ποιητής se refiere al autor que recibe de otro la materia para hacer las cosas. Fox, sin embargo, prefiere la opinión de Proclo para quien no existen, según él, diferencias entre ambos términos[263].

Cuestionarse sobre la naturaleza del autor o demiurgo del mundo ha sido lugar común entre los filósofos platónicos, quienes han elaborado respuestas muy diversas. Fox en su recopilación de las diferentes teorías acerca del demiurgo del mundo no aporta nada novedoso fruto de una investigación propia, sino que se limita a extractar a Proclo. Numenio establece, explica Fox, la existencia de tres dioses: al primero lo denomina «Padre», al segundo «Autor» y

al tercero «Efecto mismo» y lo identifica con el mundo[264]. Harpocratión, siguiendo la teoría de Numenio, también cree en la existencia de tres dioses, al primero lo llama Saturno, al segundo Júpiter y al tercero Mundo[265]. Ático identifica el demiurgo con el Bien (τἀγαθόν) y con el Intelecto[266]. Plotino[267] concede al autor del mundo una doble naturaleza, la primera inteligible, la segunda, superior al universo[268]. Fox añade, además, que Plotino parece aludir a la Trinidad en su *De tribus subsistentiis*[269]. Amelio atribuye a Dios una triple naturaleza y tres mentes y tres reyes también, a saber, τὸν ὄντα (el que es), τὸν ἔχοντα (el que tiene), τὸν ὁρῶντα (el que ve)[270]. El artesano del mundo para Porfirio es el «alma supramundana» cuyo modelo es su propia mente[271]. Según Jámblico el creador de este mundo inferior es el mundo inteligible[272]. Teodoro, continúa Fox, divide también el demiurgo en tres: el primero sería la «mens substantialis», el segundo, la esencia inteligible, y el tercero la fuente de las almas[273]. Cierra esta enumeración con la opinión de Proclo para quien el artesano del mundo es uno, el último de los inteligibles divinos, que contiene en sí todas las cosas y habita la parte más elevada del cielo[274]. El comentario que las opiniones de los filósofos antiguos suscita en Fox va enfocado, en un sentido cristiano, hacia el fenómeno de la Trinidad a la cual parecen aludir todos, aún a pesar de la ofuscación de algunos motivada por una creencia errónea. Cita en su apoyo al cardenal Bessarión quien asegura que algunos de los estudiosos de la ética reconocían la divina trinidad, aunque no la hubiesen visto[275]. Finalmente da Fox su opinión, propia de un cristiano, es decir, Dios es uno, trino, eterno, infinito, inefable[276] del que sabemos por fe que fue el autor del universo y es a este Dios al que se refiere Platón cuando considera difícil de imaginar lo que sea Él o su naturaleza.

EL MODELO DEL MUNDO

Fox retoma el planteamiento de que el modelo de algo eterno es bello y eterno, para establecer como axioma que el mundo, en tanto que eterno, tiene un modelo que también es eterno y bello[277]. Siguiendo esta deducción se propone explicar cuál es el modelo del mundo y para ello utiliza el método habitual en él, es decir, exponer en primer lugar las opiniones de los filósofos platónicos sobre este tema y, a continuación, explicar el significado correcto de las palabras de Platón. Comienza recogiendo la opinión de Jámblico, quien distingue el modelo del mundo, comprensible mediante la razón, del mundo mismo[278]. Porfirio identificaba el demiurgo con el alma y en consecuencia, dice Fox, identifica también el modelo con el intelecto[279]. Teodoro cree que la divina Trinidad es la autora del mundo y una parte de ésta (αὐτοζῶον) es a la que la mente toma como modelo[280]. Plotino cree que Dios, artífice del universo, contiene los modelos de todo[281], mientras que Longino sitúa el modelo después del demiurgo[282]. Proclo, finalmente, ubica el modelo en Dios, artífice del mundo, y afirma que la idea es anterior al artífice, de manera que la observa, antes de hacer uso de su capacidad creadora[283]. Fox, de entre todas las opiniones expuestas, se decanta por la de Plotino con quien está de acuerdo -afirma Fox- Hermes Trismegisto en su *Asclepio* al creer que la mente creadora del mundo, idea y arquetipo es el mundo; lo cual confirma, en opinión de Fox, la Teología Cristiana que enseña que Dios e idea es lo mismo porque todo lo que Dios hace es observando su propia perfección.

Resume Fox la teoría de Platón sobre el modelo y así afirma que idea es para Platón cierta noción eterna de Dios que éste ha seguido al hacer el mundo. En consecuencia la idea es eterna junto con Dios, ya que, si fue utilizada como modelo, debió necesariamente existir antes de la creación del mundo. Este extracto permite a Fox comparar la teoría platónica con la aristotélica y exponer los lugares comunes a ambos así como las divergencias. Según Fox, tanto Platón como Aristóteles comparten la idea de que en la creación del mundo se siguió un método. Platón denomina «idea» a este método u orden y lo atribuye a Dios. Aristóteles, por su parte, explica Fox remitiendo a la *Física*[284], que es la naturaleza quien actúa con un orden y para obtener algún fin. En su intento de aunar ambas teorías cita a Ammonio y Simplicio para quienes

Aristóteles considera a Dios no sólo fin, sino causa eficiente del mundo. Con ello queda demostrada, en opinión de Fox, la afirmación inicial de que el mundo es eterno y hermoso porque está hecho a imagen de Dios que es su modelo.

Platón para justificar la eternidad del mundo ha empleado, dice Fox Morcillo, un tipo de razonamientos apropiado a la condición mundana, esto es, mutable y corpórea. Estos razonamientos, denominados verosímiles, son distintos de los razonamientos firmes y estables que precisa el estudio de las cosas incorpóreas e inteligibles. Esta distinción, establecida por Platón y corroborada por Proclo en su *Comentario*[285], es equiparable, según Fox, a la existente entre la física (encargada del estudio de los seres corpóreos y materiales), cuyo ámbito de conocimiento queda reducido a la probabilidad, y la metafísica, considerada verdadera ciencia debido a que los objetos de su actividad cognitiva son cosas incorpóreas e inteligibles. Del concepto platónico de «ciencia», continúa Fox, dimana el de «sabiduría» que, para Alcínoo, es el conocimiento de las cosas divinas[286] y que Fox identifica con lo que Platón denomina «ciencia verdadera».

Las cosas corpóreas y mutables se encuentran en movimiento constante lo que supone estar sometidas a generación y cambio, y se ven afectadas por el trascurso del tiempo; así, sólo se puede tener de ellas un conocimiento probable, que se obtiene únicamente mediante los sentidos. Esta teoría, dice Fox, que fue ya expuesta en el *Fedón*, donde se insta al filósofo a desear la muerte del cuerpo, sede del error y la opinión y, que fue desarrollada con mayor claridad en el *Epinomis* al rechazar la Física como disciplina que vuelve sabio al hombre, es compartida por Aristóteles quien en su *Metafísica*[287] afirma que lo verdadero es lo percibido por la mente y confirmado en un segundo momento por la razón.

Proclo, ante esta distinción, enuncia la contradicción existente en el pensamiento de Platón, cuando deja constancia de la dificultad que conlleva la investigación y conocimiento del primer autor del mundo[288]. Fox resuelve esta contradicción diferenciando con claridad la investigación sobre Dios creador del mundo, por un lado, y el conocimiento de las cosas

inteligibles, por otro. Al primero es imposible conocerlo, a no ser, mediante la comprehensión de los inteligibles a los cuales hacemos semejantes a él; las segundas, como ha señalado en repetidas ocasiones, sí podemos comprehenderlas, aunque únicamente con el intelecto.

Antes de explicar el concepto de «imagen» y la relación con su modelo, Fox centra su atención en la dificultad, que encuentra Platón, para desentrañar el origen del mundo. Con una actitud propia de un filólogo, Fox toma como punto de partida el texto griego original para, tras cotejar las traducciones de este pasaje realizadas por Cicerón y Marsilio Ficino, exponer su propia interpretación. La frase de Platón μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ ἀρχὴν, objeto de su interés filológico, es traducida por Cicerón de manera incorrecta como *difficillimum autem est in omni conquisitione rationis exordium*[289], puesto que, en opinión de Fox, no refleja el sentido real del texto. Marsilio Ficino, sin embargo, con su conciso *rationem vero originis naturaliter explicare difficillimum est*[290] capta, según Fox, el significado correcto de las palabras de Platón. Fox Morcillo en su propia traducción del texto, copia la versión ficiniana de este pasaje[291].

MODELO E IMAGEN

La diferencia existente entre modelo e imagen es semejante a la ya expuesta entre lo inteligible y lo sensible. Conlleva además, la distinción entre ciencia y probabilidad, ya que, como expuso anteriormente, cada una necesita de un razonamiente diferente. Así, el estudio de los modelos pertenece a la ciencia, mientras que el de las imágenes es una actividad de la que se ocupa la probabilidad u opinión. Platón, según Fox Morcillo, lo expone en su

> τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας, ἀναλογόν τε ἐκεῖνων ὄντας· ὅ τι περ πρὸς γενέσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

Fox Morcillo compara de nuevo las versiones que de este pasaje realizaron tanto Ficino[292] como Cicerón, siendo la traducción de éste último la que recibe la crítica de Fox en los siguientes términos: *Quae profecto verba (pace tanti viri) male translata peiusque ab eo intellecta sunt*[293]. La crítica de la versión queda justificada por diversos motivos entre los que enumera el craso error al interpretar οὐσίαν como «aeternitatem», hacer una paráfrasis en lugar de una traducción y, por último, alterar el significado del texto. Expone a continuación, para clarificar el verdadero significado, su versión *ad literam* del pasaje [294] y concluye reafirmando la propia interpretación que, expresada sucintamente, viene a ser la identificación de sustancia con modelo, estudiado por la ciencia verdadera y estable; mientras que la ciencia no verdadera estudia la imagen generada del modelo.

LA DOBLE NATURALEZA DEL MUNDO

La causa que condujo al demiurgo (Dios artífice según Fox) a la creación del mundo fue su propia bondad. La explicación de Fox va enfocada a dos objetivos fundamentales: destacar, por un lado, la bondad de Dios e incluso identificarlo con el Bien mismo convertido en el fin de la creación, siendo Dios su modelo; y señalar, por otro lado, la doble naturaleza del mundo. El mundo, pues, es bueno, en tanto que en el momento de su creación participa de Dios, sin embargo, es malo por su naturaleza porque está sujeto a corrupción y cambio.

La doble naturaleza del mundo es un tema importante en su concepción filosófica y, en consecuencia, Fox Morcillo hace uso del testimonio de varios autores para confirmar su opinión. Hermes Trismegisto en su *Poimandro*[295], sitúa el Bien y el Uno solamente en Dios y considera que el mundo, malo por naturaleza, se convierte en bueno por su participación de aquel Bien[296]. Esta teoría es confirmada por Plotino en *De primo bono*[297], Proclo en su *Comentario*[298] y los demás filósofos platónicos.

Plotino en el *De primo bono*[299] y Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*[300] comparten la idea platónica de que el Bien es el fin apetecido por todas las cosas y a lo que se dirigen. Fox añade otra fuente: la Sagrada Escritura en la que Moisés también expone la bondad divina como causa final, citando *vidit Deus quod essent valde bona, quae fecisset*[301].

Platón ordena las causas que participan en la creación del mundo colocando en primer lugar a Dios artífice (*Deus artifex*) como causa eficiente, a continuación, el modelo, después la causa final y, por último, la materia misma[302]. Esta misma ordenación es recogida por Séneca en sus *Epistulae ad Lucilium*[303]. Fox aprovecha la mención del sujeto mismo o materia para dejar constancia de la crítica que hace Aristóteles al proceso de creación del mundo. Platón afirma que antes del nacimiento del mundo, existía la sustancia sin orden alguno y que fue ordenada por Dios al hacer el mundo. Aristóteles, sin embargo, explica Fox, en su *De coelo* expone la imposibilidad de que existan al mismo tiempo orden y desorden a los que él separa por un proceso que conlleva tiempo[304].

Fox Morcillo, influido por el mecanismo de los contrarios, tras haber estudiado el Bien, se siente en la obligación de analizar el mal. Como toda pareja de contrarios bien y mal comparten o deberían compartir la misma naturaleza, pero aceptar este principio supone para Fox caer en el terreno de la herejía, ya que con anterioridad había identificado a Dios con el bien, lo cual implicaría dotar a Dios de la misma naturaleza del mal, algo completamente inaceptable para un cristiano. La solución le llega de la mano de Aristóteles para quien el mal en sí mismo, a diferencia del bien, no existe. El mal, por tanto, es una carencia de bien, señala Fox reproduciendo la opinión que Plotino expone en su *Quae et unde sint mala*, quien entiende que el mal es materia carente de forma y desprovista, pues, de cualidad[305].

Negar la existencia del mal puede llevar a pensar que únicamente existe el bien. Fox, no obstante, siguiendo a Proclo[306] y Plotino, solventa la cuestión al considerar a las cosas buenas por naturaleza, ya que están hechas por Dios, pero, malas por accidente, al verse privadas del bien. Aristóteles, según Fox, perfila más la noción de privación y aplica el término a la ausencia de

forma en la materia, sin que afecte a la sustancia pues la desaparición de ella supondría la desaparición del ser mismo[307].

El mundo nació cuando Dios ordenó la materia existente que se encontraba desordenada. Esta teoría de Platón es compartida por platónicos como Porfirio[308], Jámblico y Proclo[309], pero ya antes que Platón fue enunciada por Hermes Trismegisto[310], quien en su *Asclepio* establece dos principios del mundo: Dios y la materia (ὕλή) ambos eternos, aunque la materia es generable[311], porque tiene en sí la naturaleza de ser generada y alterada. Hermes Trismegisto, asegura Fox, termina esta explicación repitiendo las mismas palabras de Platón que Apuleyo traduce del siguiente modo:

> ὕλη *autem vel mundus, omnium est receptaculum, omniumque agitatio, et frequentatio: quorum Deus gubernator, dispensans omnibus rebus humanis, quantum cuique necessarium*[312].

EL MUNDO ES ANIMADO

Fox considera una muestra de la importancia que confiere Platón a la creación del mundo, el hecho de que tras haber conformado y ordenado la esencia del mundo, lo dotó de alma y lo hizo animado. Autores como Plutarco consideran que se acepta mayoritariamente la idea de que el mundo es animado y regido por la providencia[313]. De la misma opinión son, afirma Fox, Cicerón, cuyo testimonio se encuentra en el *De natura deorum*[314], Hermes Trismegisto en el *Asclepio*, Plotino en su *De coelo*[315], y Aristóteles en la *Metafísica*[316]. Éste último cree que todo ser vivo, y el mundo en cuanto tal, posee principio de movimiento y tiene izquierda y derecha, arriba y abajo. Idea que Fox corrobora con una cita en griego del *De coelo*[317]. Defensores de la posición contraria son Epicuro y Demócrito, quienes estiman que el mundo no está provisto de alma, ni es regido por la providencia, sino por una naturaleza irracional[318]. Esta teoría también es

defendida por Aristóteles[319].

Fox Morcillo enumera, a continuación, las razones que justifican que el mundo se considere animado. La base de este razonamiento es la doble vertiente del alma, a saber, como principio de movimiento y, en este sentido, el mundo es animado porque se mueve por sí mismo (αὐτοκίνητον *dicitur*); como principio de vida y, en consecuencia, el mundo es animado porque fue hecho por Dios que lo dotó de alma, o porque fue hecho a imagen del modelo eterno y divino que existe en Dios llamado «αὐτοζῶον» y, por tanto, al ser semejante a sí mismo es animado.

Es algo aceptado de manera casi unánime que el mundo es animado, pero Fox considera necesario puntualizar en qué sentido se denomina «animado» y para ello sigue muy de cerca el *Comentario* de Proclo. Platón llama «animal» a todo lo que vive, porque la vida es algo propio del alma. Sin embargo, no todo animal posee alma ya que Platón habla de los seres vivos racionales o inteligibles, que son animados, pero también de los seres vivos sensibles que no participan, en modo alguno, de un alma racional[320]. Esta idea está tomada, dice Fox, de Hermes Trismegisto quien en el *Asclepio* afirma que todo lo que tiene fuerza motriz tiene alma, y que todo lo que tiene alma y cuerpo es un ser vivo[321]. Platón cuando habla de animal se refiere a algo que es móvil y que hace uso de la razón y la mente. Esta nueva acepción de «animal» es la que subyace en la distinción que hace Jámblico entre animal y animado. El mundo se denomina «animal», en tanto que tiene vida, y «animado», en cuanto que participa de las almas[322]. Proclo estudia la concepción platónica del mundo. Así, afirma Fox reproduciendo la interpretación de Proclo, el mundo es llamado «ser vivo» (*animans*) por ser la imagen del modelo que Platón llama «αὐτοζῶον», y se denomina «animado», porque tiene un alma que está por encima de él y lo dirige[323]. Recoge, finalmente, otra interpretación de Proclo en la que el mundo es un ser vivo como consecuencia de la συμπάθεια o comunidad de afectos, animado como consecuencia del principio interno de movimiento, e inteligente debido al orden por el que es compuesto[324]. Fox

considera que esta teoría es confirmada por Plotino en su *De motu coeli*[325], cuando afirma que el cielo se mueve por la acción del alma puesta dentro de sí mismo, pero que los animales se mueven con un movimiento interno originado por el alma.

Platón y Aristóteles parecen estar de acuerdo en que el mundo es animado, entendiendo «anima» como fuente de movimiento. Platón, sin embargo, sitúa el origen del movimiento en el alma del mundo; mientras que Aristóteles lo ubica en la naturaleza. Platón afirma que Dios hizo el mundo a su imagen y que, al hacerlo semejante a sí mismo, quiso dotarlo de mente y de alma, es decir, quiso hacerlo animado e inteligente. No obstante, para poder dotar al mundo de mente era una condición necesaria que éste tuviera un alma puesto que, como lo interpreta Fox Morcillo, Platón quiere decir que la mente ha emanado de Dios y el alma ha emanado del mundo corpóreo gracias a la llegada de la mente. Asegura, además, que Platón ha extraido esta idea de Hermes Trismegisto, quien en el *Poimandro* al hablar acerca del nacimiento del mundo, afirmaba que Dios es el alma de la eternidad, que la eternidad es el alma del mundo y que el cielo es el alma de la tierra y, en consecuencia, concluye que Dios está en la mente, la mente en el alma y el alma en la materia corpórea[326]. El mundo pues, se convirtió en animado y, por tanto, hermoso cuando fue dotado de alma que, a su vez, recibió la mente o intelecto, verdadera imagen de Dios mismo. Fox, sin embargo, va más allá y entiende que al hablar Platón de mundo animado nos muestra, en última instancia, el descenso de las almas a los cuerpos. Este pasaje de Platón[327], al suponer una cierta dificultad en su comprensión, es citado en griego, traducido e intepretado a continuación. Fox no sólo da su versión del texto, sino que recoge también la «elegante» traducción de Cicerón[328], remitiendo al *Comentario* de Proclo[329] para su interpretación.

LA UNIDAD DEL MUNDO

Una vez establecido que Dios en su providencia creó el mundo como algo animado y dotado de inteligencia, se propone explicar qué ser vivo fue empleado como modelo en la

creación del mundo. El modelo fue, según Fox, la idea del mundo puesta dentro de Dios que, como Él, es eterna, animada e inteligible; o bien, el mundo inteligible como lo denominan Jámblico y Plotino. En Dios, sin embargo, no sólo está comprendida esta idea del mundo, sino las ideas de todos los demás seres vivos que, al igual que Dios, son una sola, pero que dan lugar a muchas cosas sensibles como enseña Plotino en su *De idearum multitudine*[330].

El mundo es uno porque la idea tomada como modelo es una y la misma[331], como Dios que la comprende dentro de sí; sin embargo, en su condición de ser vivo está compuesto de partes y éstas son cada una de las formas de los seres vivos. Este razonamiento de Platón permite a Fox exponer la definición que Proclo da del mundo. El mundo, pues, es un ser vivo sensible que abarca dentro de sí a todos los seres vivos[332].

Plantea a continuación la polémica que surgió entre los filósofos ante la unicidad o pluralidad del mundo y, en este sentido, recoge las diversas opiniones enunciadas sobre este tema. Para Platón, el mundo es uno porque el autor, el modelo y la mente artífice son uno. Esta teoría, según Fox, es compartida por Aristóteles ya que en la *Física* y la *Metafísica*[333] afirma que uno es el principio de todo. La opción contraria, es decir, afirmar que existen muchos mundos, implicaría (si se emplea la misma argumentación que Platón) la existencia, a su vez, de muchos autores, modelos y demiurgos, idea que Fox considera sencillamente absurda[334].

Hermes Trismegisto comparte con Platón la teoría sobre la unidad del mundo y en su *Asclepio* asegura que todos los cuerpos y cualidades forman un único compuesto[335]. Esto mismo es confirmado, en opinión de Fox, con el tratado *De bono et uno* de Plotino quien afirma que la esencia de todas las cosas es una, a pesar de estar constituida de diversas partes, en las cuales existe una unidad a modo de principio y conexión. Aristóteles llega en el *De coelo*[336] a la misma conclusión, pero empleando otros razonamientos. La única diferencia que Fox descubre entre ambos radica en que lo que Platón atribuye a las primeras causas, al modelo y a la unidad, Aristóteles lo asigna a la materia y a toda la naturaleza corpórea.

Alejandro de Afrodisia en su *Comentarium in coelum Aristotelis* manifiesta su

desacuerdo con este razonamiento de Platón, ya que entiende que no queda demostrada correctamente la unidad del mundo a partir de la unidad del modelo. De hecho, afirma Fox, empleando la misma argumentación puede demostrarse la multiplicidad de mundos a partir de la multiplicidad de ideas. Simplicio, por otro lado, considera que Platón ha demostrado con claridad la unidad del mundo basándose en que de todas las formas sublunares y celestes existe un único modelo, de la misma manera que existe un sólo hombre o un caballo. Distingue, pues, entre las formas de las cosas sensibles y una única forma universal para todas ellas.

Fox concluye equiparando la teoría de Platón sobre la unidad del mundo, a partir de la unidad del modelo, y la unidad de Dios, con la teoría de Aristóteles que consiste en confirmar la unidad del primer motor y del primer cielo a partir de la idea de que las cosas que se mueven y las que son movidas no pueden avanzar hacia el infinito, sino que, necesariamente, deben llegar a un principio que los contenga a todos[337].

DISCURSO COSMOLÓGICO: EL CUERPO DEL MUNDO

El estudio del cuerpo del mundo queda justificado para Fox Morcillo a partir de la interpretación de Proclo. Así, afirma que Platón atribuye al mundo tres cualidades: mente, alma y cuerpo[338]. La mente es eterna, el cuerpo engendrado y el alma, de naturaleza intermedia entre ambas, posee una parte corpórea y otra incorpórea. Siguiendo el orden de exposición de Platón, Proclo considera que, una vez estudiada la mente, corresponde ahora el turno a las dos restantes comenzando en primer lugar por el cuerpo[339].

TEORÍA DE LOS ELEMENTOS Y LAS PROPORCIONES

Platón establece que todo lo que está dotado de cuerpo ha sido hecho y que todo lo que ha sido hecho es visible y tangible, de naturaleza sensible, en definitiva, y dotado de cualidades. Este axioma de Platón es utilizado por Fox Morcillo, siempre a través de Proclo[340], como punto de partida para su interpretación de la teoría platónica sobre el cuerpo del mundo.

De estas cualidades atribuidas al mundo, Platón deduce que éste se compone de fuego y tierra. Fox explica el proceso deductivo seguido por Platón a partir de la relación que se establece entre estas cualidades y los sentidos por las que son percibidas. De esta manera, el hecho de que el mundo sea visible y tangible implica que puede percibirse mediante la vista y el tacto. Dado que el objeto de la percepción visual es la luz y el color, y que, la solidez es percibida por el tacto, Fox Morcillo colige que el mundo está dotado de luz y solidez, cualidades propias del fuego y de la tierra respectivamente. De este proceso se deduce pues, que el mundo está formado por estos dos elementos[341].

Contra este razonamiento Fox recoge la argumentación de Teofrasto[342]. Éste argumenta que para conocer la naturaleza corpórea del mundo se emplean otros sentidos además de la vista y el tacto. Proclo, respondiendo a esta crítica, considera que la percepción del mundo se efectúa, únicamente, mediante la vista y el tacto, rechazando el empleo de los restantes sentidos en el conocimiento sensorial del mundo[343]. A favor de la teoría de Platón Fox Morcillo recoge la opinión de Plotino, quien considera que el mundo está compuesto de fuego y tierra en tanto que posee color, luminosidad y solidez[344].

Habiendo demostrado que el mundo está compuesto de fuego y tierra, pergueña la demostración de que, en realidad, son cuatro los elementos integradores del cuerpo del mundo. Como lazo de unión entre esta conclusión y el enunciado de la siguiente teoría emplea a Aristóteles. En el *De anima*[345] Aristóteles establece que existen una serie de cualidades que son propias de cada sentido sobre cuya percepción no existe posibilidad de error. Así, partiendo de

esta afirmación, Fox explica que las cualidades ígnea y terrenal atribuidas al mundo, constituyen las cualidades propias y extremas de las que trataba Aristóteles. Estas cualidades corresponden a los sentidos de la vista y del tacto considerados, a su vez, extremos y claramente opuestos. El mundo, no obstante, está formado de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra, lo cual atestigua Alcínoo[346] y confirman Hermes Trismegisto en el *Asclepio*[347] y Apuleyo en su exposición de la doctrina platónica[348]. Platón, sin embargo, menciona solo los elementos extremos fuego y tierra, porque los cuerpos son percibidos principalmente por su color y solidez, cualidades de las que ningún cuerpo compuesto carece. Esta idea es corroborada por Plotino al afirmar que todos los elementos poseen forzosamente la cualidad de la solidez debido a su naturaleza terrestre. Del fuego, en cambio, obtienen el color y la luminosidad necesarios para ser perceptibles[349].

Todos los extremos necesitan, como es demostrable matemáticamente, unos elementos intermedios que actúen de nexo, ya que, de otra manera, sus naturalezas, opuestas por completo, se repelerían. Del mismo modo, el fuego, de naturaleza masculina, y el agua, de naturaleza femenina, pueden unirse, dice Fox, mediante un vínculo o conexión denominada *analogia*, término que Cicerón traduce como *ratio* o *proportio*. La presencia de la analogía, intermediario entre dos principios opuestos, supone en opinión de Proclo[350], una evolución en el proceso de creación desde la díada a la tríada. Fox aprovecha esta explicación de Proclo para establecer con celeridad, pero sin sentido alguno en este contexto, un parangón entre las tres personas que confluyen en Dios y la presencia en la naturaleza, mimetizadora de su creador, de materia, forma y la conexión entre ambas.

Fox define la proporción existente entre dos contrarios o analogía como *habitudinem quandam diversarum rationum, quae unum quoddam compositum ex iis faciat*[351]. Mediante el concepto de «analogia» Platón pretende demostrar que el cuerpo del mundo es único (*unum*) y constituido a partir de diferentes cualidades. En este sentido, precisa Fox, no todas las cosas están relacionadas mediante la analogía, sino solo aquellas pertenecientes a la misma especie. Recoge la definición de este término enunciada por Euclides[352] de la cual Fox da su propia

traducción: *Analogia vero est, rationum inter se similitudo*[353]. Esta proporción es la que existe entre fuego y aire, aire y agua, agua y tierra y viceversa, cuya consecuencia es la formación de un único compuesto llamado «mundo».

Siguiendo el orden expositivo del *Comentario* de Proclo, expresa y define los tipos de proporciones existentes, esto es, aritmética, geométrica y musical o armónica, remitiendo a Nicómaco[354] y Boecio[355]. Proclo, al igual que Pselo, considera que de estas tres proporciones, únicamente la geométrica puede entenderse como tal; mientras que las dos restantes deben considerarse simplemente *medietates*[356].

Platón, asegura Fox, alude a la proporción geométrica cuando habla de «ὄγκους» o *moles*, a la aritmética mediante *numeros* y a la proporción musical al mencionar las «δυνάμεις» o *vires*[357]. Esta aclaración de la terminología de Platón junto con la exposición de la definición euclidea de analogía en el sentido de que ésta se establece entre tres términos como mínimo[358], constituyen el preámbulo doctrinal necesario para, a continuación, explicar la constitución del mundo desde una perspectiva física. En este sentido, Fox Morcillo toma como punto de partida la idea de que el mundo es uno, cuyo cuerpo está formado a partir de cuatro cualidades o elementos que se encuentran interrelacionados mediante una proporción. Esta proporción es el alma del mundo, pues, como demuestran Proclo[359] y Plotino en el *De coelo*[360], es la encargada de cuidar el cuerpo del mundo y mantenerlo de tal manera que no sufra alteración alguna, bien por aumento bien por disminución de su masa, ya que cualquier cambio supondría su destrucción. Los números, pues, y los términos relacionados mediante estas proporciones significan las cualidades de los elementos, las formas de las cosas corpóreas, la comunión de las cualidades en suma.

Platón también hace uso de las demostraciones matemáticas para explicar el nacimiento del mundo. Introduce Fox esta exégesis matemática dejando constancia de la relación que Platón y otros muchos filósofos, entre los que se incluye Aristóteles, establecen entre la Física y las Matemáticas. Aristóteles en su *Física*[361] analiza las divergencias entre una y otra ciencia,

concluyendo que ambas convergen en el mismo campo de trabajo, pero divergen en sus objetivos, puesto que la Física estudia la esencia, accidentes y constitución del cuerpo físico, mientras que las Matemáticas trabajan con magnitudes separadas del cuerpo.

La explicación matemática se desarrollará a partir de las demostraciones propias de la Geometría. Para ello son necesarios una serie de fundamentos básicos que Fox explica con detenimiento. Existen, como en el caso de los cuerpos, tres tipos de números: los números lineales, los planos o cuadrados y los sólidos o cúbicos, propios de las figuras como pirámides, cubos etc. Los cuerpos planos, denominados «ἐπίπεδα» por los griegos, al igual que los números planos sólo poseen longitud y latitud, tal y como los define Euclides[362]. Estos números sólo están relacionados por un vínculo (*medietas*) necesario para conectar sus dos magnitudes: delante-detrás, izquierda-derecha. Fox Morcillo demuestra este teorema platónico a partir del principio enunciado por Euclides quien afirma que, entre dos números planos semejantes, existe un único número medio proporcional[363]. Omite, en aras de la brevedad, la demostración de este teorema que efectúa Calcidio[364] mediante una figura geométrica, para tratar a continuación de los cuerpos sólidos. Éstos, al igual que los números sólidos, poseen volumen además de superficie y, en consecuencia, pueden vincularse, como demuestra Euclides[365], por dos medios proporcionales. Sin embargo, siguiendo la explicación de Proclo[366] y la demostración de Euclides, Fox puntualiza que estos medios proporcionales a los cuales hace referencia Platón no existen entre todos los cuerpos planos y sólidos, sino únicamente entre los que se encuentran relacionados mediante una proporción. Esta precisión teórica es confirmada por Fox citando a Demócrito[367] quien demostraba que en cuatro líneas existen dos medias[368].

Fox justifica su insistencia en demostrar que existen dos medios en los cuerpos sólidos porque se adapta perfectamente a la exégesis del mundo y sus partes, ya que, como afirma Platón, todos los cuerpos poseen tres dimensiones.

Una vez aclarados los fundamentos teóricos, procede a aplicarlos a la disposición de estas proporciones en el mundo físico. Citando a Plotino y su *De coelo*[369], retoma la teoría

platónica de que fuego y tierra, dos cuerpos sólidos, constituyen, debido a la divergencia entre sus naturalezas, los dos extremos. Entre ellos existen otros dos medios: aire y agua. Macrobio con su teoría sobre el número cuatro[370], primer número que posee dos medias con las cuales el cuerpo se mantiene unido y firme, le da pie para tratar los cuatro elementos constituyentes del mundo, sus cuatro cualidades, cuatro humores, etc. Esta teoría tiene una explicación sencilla para Fox que consiste en que la tétrada es un número perfecto y por ello los pitagóricos situaban en él la plenitud tanto del mundo como del alma.

Hay pues, cuatro elementos que, unidos entre sí por un vínculo (proporción), constituyen un único cuerpo del mundo. Las cualidades de estos elementos, a su vez, mantienen una ordenación interna: cada elemento posee dos cualidades, la primera de ellas común a otro elemento, la segunda contraria. Tierra y agua, por ejemplo, afirma Fox, poseen en común la frigidez, pero se oponen en cuanto a la sequedad; aire y fuego comparten el calor, pero no la sequedad. Platón, interpreta Fox, haciendo uso de demostraciones matemáticas para explicar hechos del mundo físico, muestra la constitución del mundo a través de la solidez del número cuatro. Del mismo modo, al dotar a todas las cosas corpóreas de número, peso y medida está redefiniéndolas en términos matemáticos. Así, mediante los cuerpos sólidos hace referencia a las fuerzas y cualidades naturales de los cuerpos mixtos; los cuerpos planos significan las formas sustanciales de los objetos; y con las medias alude a las magnitudes de aquellos cuerpos acomodadas a sus formas. Continuando con su interpretación, Fox afirma que la teoría platónica de que dos cuerpos planos se encuentran vinculados por una única media expresa, en última instancia, que dos formas sustanciales están contenidas en un único medio formal. Del mismo modo, cuando Platón asegura que dos cuerpos sólidos se encuentran unidos por dos medias, Fox entiende que dos cuerpos físicos están relacionados por dos medios, uno formal y otro material.

Aplicando este proceso de interpretación a los elementos que constituyen el mundo, resulta que las medias (*medietates*) de los cuerpos sólidos explicitan las cualidades que esos elementos poseen en común. Las cualidades que le son asignadas a cada elemento varían en

número, oscilando entre una y tres. Si se le atribuye una sola cualidad, el fuego posee el calor, el agua la humedad, y aire y tierra la frigidez[371]. Aristóteles, en cambio, atribuye dos cualidades a cada elemento: asigna calor y sequedad al fuego, calor y humedad al aire, al agua humedad y frigidez, y, por último, frigidez y sequedad a la tierra[372]. Finalmente Proclo[373] atribuye tres cualidades a cada uno de los elementos, dado que al tratarse de cuerpos sólidos, poseen tres dimensiones. Una de estas cualidades es propia y las dos restantes son compartidas con otros elementos. Así, el fuego posee sutilidad, movilidad y gran penetración; el aire, sutilidad, movilidad y la cualidad de ser obtuso; asigna al agua densidad, movilidad y la cualidad de ser obtuso; a la tierra densidad, la cualidad de ser obtuso e inmovilidad. El fuego y la tierra serían, por consiguiente, los elementos extremos porque sus cualidades son completamente opuestas mientras que el agua y el aire constituirían los elementos intermedios, ya que poseen cualidades comunes con los extremos y entre sí.

Fox omite las interpretaciones de otros filósofos como Proclo, Jámblico, Calcidio y demás platónicos, debido a su gran extensión. En cambio, sí recoge la crítica que Plotino realizó de esta teoría en su *De coelo*[374]. Plotino cuestiona la necesidad de que un elemento actúe como vínculo entre dos extremos, alegando que la tierra y el agua pueden mezclarse sin el concurso de ningún elemento mediador. En su réplica, Fox utiliza la respuesta que dio el mismo Plotino a su objeción. Considera pues, que los elementos mantienen las cualidades que les son propias, en tanto se adecúan a su naturaleza, y son partícipes, al mismo tiempo, de la cualidad de otro elemento a fin de poder ser percibidos por el hombre. Según esta teoría, el fuego es tangible en tanto que recibe solidez de la tierra; a su vez, la tierra es visible porque el fuego le concede luz. De todo ello Fox deduce que todos los elementos son impuros o, más bien, se encuentran en un estado no puro al estar mezclados con las cualidades de los demás. La crítica de Plotino y su posterior respuesta sirve a Fox de justificación del planteamiento teórico de Platón, ya que demuestra la unidad del cuerpo del mundo, explicando, en primer lugar, la conexión existente entre los elementos constitutivos del mundo cuyas cualidades están vinculadas, a su vez, por las

medietates proportionum; y, dejando constancia, en segundo lugar, de que todos los cuerpos, tanto simples como compuestos, poseen tres magnitudes, esto es: longitud, latitud y densidad. Aristóteles en su *De coelo*[375] atribuye asimismo estas tres dimensiones a todos los cuerpos, incidiendo en que ningún cuerpo sólido puede carecer de ellas.

La conexión de los elementos formó no sólo el cuerpo del mundo, sino también su esencia. Esta dicotomía entre parte física o corporal y esencia o parte celeste del mundo fue establecida también por Aristóteles. Una vez realizada esta distinción, intenta Fox dar respuesta a algunas cuestiones, directamente relacionadas como la composición de ambas partes del mundo, que han ocupado la atención de los filósofos. En este sentido, tomando como punto de partida las ideas desarrolladas al unísono por pitagóricos y platónicos, considera que tanto la parte física como la celeste están compuestas de los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra. Esta teoría resulta obvia para el mundo sublunar, ya que es percibido por los sentidos; sin embargo, en relación al mundo celeste puede parecer dudosa. Para solventar esta dudas recurre a la explicación ofrecida por los filósofos platónicos. Éstos fundamentan su demostración sobre un argumento primordial de su doctrina: que en Dios creador del mundo se encuentran las ideas de los elementos; mientras que en el mundo sensible, sólo existen sus formas sustanciales. En consecuencia, en el cielo están presentes todas las cualidades de los elementos, pero no mezcladas como en el mundo sensible, sino en estado puro. De esta manera, el fuego de que consta el cielo es la esencia misma del fuego que constituye el mundo sensible[376].

Esta interpretación es compartida por los astrólogos, dado que atribuyen a las estrellas cualidades semejantes a los cuerpos inferiores. Saturno, pues, es frío y seco, Marte es cálido y seco, Júpiter cálido y húmedo, etc.

Los pitagóricos por su parte, como atestiguan Proclo[377] y Macrobio[378], disponían los elementos en el cielo en dos series: una, antes del sol y otra, después. Después del sol, sitúan la Luna a la que denominan «tierra celeste» porque es húmeda, fría y opaca, Mercurio al que llaman «agua», Venus al que identifican con el aire y, finalmente, denominan «fuego» al Sol. Colocan antes

del sol a Marte, Júpiter, Saturno y el Firmamento a los que llaman respectivamente fuego, aire, agua y ἀπλανῆ tierra.

En la misma línea que los pitagóricos menciona Fox a los alquimistas puesto que asignan un metal a cada una de las estrellas, a saber, la plata a la Luna, el plomo a Saturno, el estaño a Júpiter, el hierro a Marte, el cobre a Venus, a Mercurio su metal homónimo y el oro al Sol[379]. De todo lo expuesto colige que la naturaleza del cielo no es diferente de la del mundo sensible.

Explica el verdadero sentido de esta afirmación de Platón citando a Proclo y los demás platónicos. Éstos conceden al cielo una naturaleza ígnea, pero se trata de un fuego en estado muy puro, diferente del existente en el mundo sensible, poseedor de la suma perfección formal, completamente luminoso y visible que alumbra el mundo inferior[380]. Esta interpretación la comparten Proclo, Numenio y Plotino. Éste último en su *De coelo*[381], asegura que Platón compuso el mundo de fuego y tierra, porque tenía en gran medida una naturaleza ígnea de la cual proviene la luz emitida por las estrellas y por el cielo.

El precursor de esta teoría fue, según Fox, Hermes Trismegisto en su *Poimandro*[382] donde narra cómo Dios creó el sol a partir de un fuego de naturaleza sublime y poseedor de las cualidades propias del fuego (luminosidad, pureza etc.) en su más alto grado. Fox ve en el sol una alusión por parte de Hermes Trismegisto a la naturaleza ígnea del cielo.

Aristóteles, por último, como testimonia Plutarco en su *De placitis philosophorum*[383] afirma que el cielo es de naturaleza ígnea, si bien, dice Fox, esto no se encuentra en los libros que poseemos de él, sino en los que han desaparecido.

Fox intenta demostrar que las doctrinas filosóficas de Platón y Aristóteles no divergen en demasía, sino que, por el contrario, convergen en muchas cuestiones y la de la esencia del cielo es una de éstas. En el *De coelo*[384] afirma Aristóteles que el cielo posee lo que denomina «quinta naturaleza», diferente de los elementos, innata, desprovista de mutación alguna y permanente siempre en el mismo estado. De esta doctrina aristotélica puede deducirse, aunque erróneamente, dice Fox, que se aleja bastante del enunciado platónico de que el cielo está compuesto por cuatro

elementos. Para Fox, sin embargo, este no es el caso. Partiendo de los datos ofrecidos por Diógenes Laercio[385] y Alcínoo quienes transmiten la teoría platónica de que las cuatro cualidades, unidas por ciertos vínculos, forman el mundo, interpreta que Platón alude con claridad a que el cielo es la quinta esencia, diferente de los elementos, pero que, a su vez, posee en sí misma todas las virtudes de éstos. Esta interpretación unificadora de Fox es confirmada, según él, por Simplicio y Proclo quien, incluso, llega a afirmar que Aristóteles recibió de Platón la denominación de «quinta naturaleza» para el cielo, ya que fue el primero en llamarlo «quinto elemento».

Las cualidades de los cuatro elementos se unen manteniendo una proporción y de ésta surge la unidad del mundo, cuyo reflejo es la concordia y armonía. Esta afirmación platónica permite a Fox dos puntualizaciones. En primer lugar, citando a Proclo[386], explica que el nacimiento del mundo es el resultado de la evolución desde la cuaternidad a la unidad, en tanto que el mundo es único, pero formado por cuatro elementos. En segundo lugar, la armonía o concordia que reina en el mundo una vez equilibradas proporcionalmente las cualidades de los elementos es, como afirma Plinio[387], uno de los principios rectores de la naturaleza.

El mundo está compuesto por cuatro elementos formando un todo único y universal de manera que fuera de él no existe nada más. Fox Morcillo cree que con ello se evita la posibilidad de creación de otros mundos, posibilidad que rechazan tanto Platón como Aristóteles[388]. Esta teoría es confirmada también por Hermes Trismegisto quien en su *Asclepio* afirma que todo lo mundano está contenido dentro del mundo mismo sin dejar nada fuera de él[389]. Fox zanja esta cuestión con la opinión, por él compartida, de Aristóteles para quien fuera del mundo no existe ni cuerpo, ni lugar, ni vacío, ni tiempo, sino eternidad y divinidad[390].

Sigue a Proclo en la exposición de las causas por las cuales Platón niega la existencia de algo externo al mundo mismo. Las causas son: unidad, eternidad y perfección. Así, como el mundo es perfecto por haber sido creado a imagen de lo perfecto (Dios), todo lo necesario para su naturaleza se encuentra dentro de él. La unidad del mundo conlleva el rechazo de algo externo al mundo, pues implicaría la negación de su unidad. De esta manera, aceptar que existe materia

fuera del mundo supone aceptar la existencia de un modelo donde ubicar esta materia, y, la existencia de otro modelo, supondría la posibilidad de creación de otro mundo con lo cual se negaría su unidad. La tercera causa se deduce de las dos anteriores: el mundo es siempre uno y el mismo, porque está hecho a imagen de Dios y, por tanto, al no existir nada fuera de él, el mundo es eterno y universal sin que ningún otro cuerpo pueda destruirlo[391].

Platón niega la existencia de materia fuera del mundo para evitar la destrucción de éste, ya que cualquier deterioro es motivado por una alteración de la materia que lo compone, bien por aumento o, bien por disminución. Aristóteles comparte esta opinión cuando considera que el mundo no puede ni generarse, ni perecer, ni aumentar, ni disminuir, ni cambiar en definitiva, pues al ser único carece de opuesto del cual generarse y al que asimilarse en su proceso evolutivo[392].

LA FORMA DEL CUERPO DEL MUNDO

Platón considera que el mundo es redondo y lo demuestra mediante dos argumentos. El primero se basa en la unidad del mundo y, en este sentido, afirma que la figura esférica es la única que se adapta a la unidad además de ser, a diferencia de las figuras rectilíneas, única en su género[393]. El segundo argumento explicado por Fox, es el siguiente: el mundo sensible al ser creado a imagen del mundo inteligible, que carece de principio y fin, debe necesariamente imitar la infinitud del modelo. Pero, desde que Aristóteles demostró que no existen cuerpos infinitos, el mundo sensible imita la infinitud del modelo a través de la continuidad de la figura que ha adoptado; de hecho, la figura esférica se considera carente de principio y fin porque siempre vuelve hacia sí misma. Así pues, concluye Fox, el mundo al ser uno, hermoso y hecho a imagen de Dios, tiene una forma redonda puesto que la esfera es una, perfecta, hermosa y semejante a la infinitud del modelo.

Añade Fox a los de Platón, las razones por los cuales Ptolomeo en su *Magna compositio*[394] justifica la redondez del mundo. Ptolomeo considera que tanto el cielo como el

mundo son redondos, en primer lugar, porque las estrellas, en su avance desde el orto hasta el ocaso se mantienen siempre equidistantes de la tierra; en segundo lugar, porque las osas mayor y menor, así como las estrellas septentrionales, se desplazan hacia el polo con un movimiento circular, indicio de que el cielo es redondo; por otro lado, y en tercer lugar, si el cielo fuera plano, las estrellas parecerían de mayor tamaño al observarlas desde un lugar próximo y, menores, al estar más alejados de ellas. Sin embargo, dado que siempre aparecen con el mismo tamaño el mundo no puede ser plano; en cuarto lugar, afirma que el mundo es redondo empleando el usual argumento de la capacidad de la esfera y, en consecuencia, el mundo, que todo lo abarca, necesita de la figura más capaz de todas, la esfera. Fox asegura que Arquímedes en *De sphaera et cylindro* y su comentarista Eutoquio demostraban ya la capacidad de la esfera basándose en que, al carecer de ángulos, pueden circunscribirse dentro de ella las demás figuras[395]. Fox, sin embargo, prefiere omitir tan prolija demostración dejando únicamente constancia de su conocimiento.

Expone a continuación las razones que en el *De coelo* ofrece Aristóteles en apoyo de su creencia en la esfericidad del mundo y, acto seguido, las coteja con las de Platón. Aristóteles prueba que el mundo es redondo con cinco argumentos. El primero de ellos establece que la forma esférica constituye la primera figura de todas y, por tanto, es la más adecuada para el cielo que es, a su vez, el primer cuerpo. El segundo argumento se fundamenta en la simplicidad y perfección de la figura esférica frente a las figuras rectilíneas que son compuestas e imperfectas, al estar formadas por muchas líneas imperfectas. El tercer argumento empleado por Aristóteles establece que el cielo es redondo, porque se mueve con un movimiento circular, lo cual es posible porque fuera del mundo, como se ha demostrado, no existe nada, ni siquiera vacío. La argumentación en sentido contrario queda descartada de antemano, pues si el mundo fuese un cuerpo rectilíneo moviéndose en círculo implicaría la existencia de vacío, idea que ya había sido rechazada[396]. El cuarto argumento es el siguiente: el movimiento del cielo sirve como medida de los demás movimientos; en tanto que es tomado como medida, es el más breve y el más veloz de

todos. Los cuerpos redondos, es sabido, que se mueven con mayor rapidez de lo cual concluye que el cielo es redondo. El quinto argumento toma como punto de partida la premisa de que el continente es igual al contenido y, en consecuencia, establece que si agua y aire son redondos, también lo son el cielo y el universo[397].

Fox considera que algunos de estos razonamientos aristotélicos están tomados de Platón. El primero de ellos[398], por ejemplo, que consistía en que la esfera es la primera figura y la más simple, depende directamente, dice Fox, de la afirmación platónica de que el cielo es redondo, porque es un cuerpo simple y único al que se adapta perfectamente la figura esférica por ser una y simple. Asimismo el tercer argumento[399] de Aristóteles, que se basaba en que el movimiento circular al ser el más rápido y breve convenía al cielo, está tomado, según Fox, de la aserción platónica de que la figura redonda es la más capacitada de todas. Este último paralelismo teórico no es original de Fox, sino que lo anota Simplicio, aunque Fox no explica el proceso que ha llevado a Simplicio a tal conclusión[400].

Antes de proceder a explicar el verdadero significado de las palabras de Platón remite a Cleomedes y a su *De circulari theoria*[401], a Ptolomeo y al comentarista de éste, Teón, en busca de información complementaria.

Fox considera que Platón ha dejado demostrada la redondez del mundo esgrimiendo argumentos como la conveniencia y capacidad de la figura esférica. Ahora la confirma mediante la perfección y similitud de las partes de la esfera, que se manifiesta en el trazado de sus radios, iguales entre sí y equidistantes del centro. Esta propiedad de la esfera es compartida por otra figura perteneciente a los cuerpos planos: el círculo. Observación que Fox confirma con las definiciones de «círculo» y «esfera» de Euclides[402].

Recurre a Proclo para explicar el razonamiento empleado por Platón. Así, toma como punto de partida la premisa de que «el continente es más importante que el contenido y tiende a hacerlo semejante a sí mismo». La figura esférica, al incluir a las demás es la más importante y la que más se asemeja a sí misma. Aplicando la misma premisa al mundo resulta que, al contener

todo lo demás dentro de sí y ser el de mayor semejanza consigo mismo, debe necesariamente ser redondo[403]. Fox retoma esta interpretación de Proclo y reelaborándola asegura que el mundo es perfecto porque está hecho a imagen de lo perfecto, la idea del mundo inteligible ubicada en Dios, y lo perfecto es simple. La figura redonda es la más simple y perfecta de todas y, mediante ella, el mundo sensible alcanza, aunque sea en su forma, la perfección del mundo inteligible, algo imposible para su parte corporal. Concluye Fox con la afirmación de que el mundo llega a ser semejante a sí mismo y, por consiguiente, redondo al imitar la idea más semejante a sí misma.

Fox Morcilla termina el apartado sobre la forma del mundo con una cita del *De coelo* de Aristóteles en la cual se encuentra, en su opinión, todo lo dicho con anterioridad sobre la perfecta esfericidad del mundo[404].

EL MUNDO CARECE DE OJOS Y OÍDOS

Fox trata a continuación de la teoría de Platón según la cual el mundo está desprovisto de ojos, oídos, manos y pies, y elabora su comentario siguiendo las directrices que establece Proclo[405]. Platón considera que el mundo es animado, pero, puntualizan tanto Fox como Proclo, en un sentido diferente de los restantes seres vivos. Como consecuencia de esta apreciación, el mundo se ve desprovisto de sentidos que poseen otros seres vivos particulares como oído, vista, olfato, facultad de respirar e incluso de nutrirse. La causa que lo explica es sencilla para Fox: el mundo, en cuanto que es un ser vivo universal que comprehende dentro de sí todo, debe estar dotado de un sentido más universal. A esto hay que añadir que el mundo es único y que fuera de él no existe nada, ni siquiera vacío. No necesita de la vista, pues no hay nada que ver, ni del oído, gusto, tacto y olfato por la misma razón. Estos sentidos están incluidos dentro de su propia naturaleza con lo que el mundo se convierte, a la vez, en agente y objeto de la sensación. La sensación que posee el mundo es aquella que imita a la mente[406]. El mundo por tanto, dice Fox, como ha sido creado a imagen de la mente, o lo que es lo mismo, a imagen de Dios artífice de

todo, tiene en sí todos los sentidos y, al igual que la mente, considera dentro de sí todas las cosas; algo semejante a lo que Aristóteles denomina «sentido común» que incluye a los demás sentidos. La facultad sensitiva del mundo, dado que tiene dentro de sí todas las fuerzas de todos los sentidos, explica algunos hechos como el calificativo de «ojos del mundo» que se aplica al sol y a la luna[407].

Para Fox la sensación que posee el mundo consiste en el acto de moverse y conservarse perpetuamente, acción que Plotino y otros filósofos platónicos denominan «alma del mundo» y que para Aristóteles es la naturaleza. El resultado manifiesto de esta sensación es cierta armonía y simpatía de las partes del mundo, idea compartida también por Hermes Trismegisto quien en su *Asclepio* afirma que la concavidad del mundo es redonda, que la causa misma de su cualidad y forma es invisible y que, mediante las formas, capta todas las cosas[408].

EL ALIMENTO DEL MUNDO

Llama la atención de Fox, a diferencia de Proclo[409], lo expuesto por Platón acerca de la alimentación del mundo. Considera que debe aclarar las palabras de Platón en el sentido de que el mundo se alimenta de su propia corrupción, porque está en generación constante. Precisa que debe entenderse que Dios crea siempre el mundo desde su sustancia y que el mundo está en generación constante porque es conservado y depende de Dios. Sobre este tema cita a Plutarco en su *De placitis philosophorum* y a Aristóteles[410].

EL MOVIMIENTO DEL MUNDO

Una vez aclarado todo lo relativo a la forma del mundo trata a continuación de su movimiento. Inicia su comentario con el enunciado de una premisa aristotélica: «todos los cuerpos

se mueven necesariamente por algún movimiento», a partir de la cual, enumera los siete tipos diferentes de movimiento que Aristóteles establece, a saber, de abajo a arriba (*sursum*), de arriba a abajo (*deorsum*), hacia la izquierda, hacia la derecha, hacia delante, hacia atrás y, por último, en círculo. De estos movimientos, los seis primeros son adecuados a los cuerpos rectilíneos y, únicamente, el séptimo conviene al círculo.

A partir de este momento y, expuestos los conocimientos básicos necesarios, Fox Morcillo relaciona varios argumentos con los cuales pretende demostrar con claridad que el mundo se mueve en círculo. Así, asegura que cualquier movimiento se produce según la figura del cuerpo impulsado, de lo cual deduce que como el mundo es redondo, algo harto demostrado con anterioridad, necesariamente el cielo se mueve con un movimiento circular[411]. Otro argumento esgrimido se basa en que el movimiento en círculo no tiene opuesto. En efecto, a diferencia de los otros seis movimientos enumerados que son contrarios entre sí, el movimiento circular es único y no tiene opuesto y, en consecuencia, es el más adecuado al mundo[412]. Deduce también que el movimiento circular es el más conveniente para el mundo, de la semejanza de éste con la mente. El mundo, pues, fue hecho a imagen de la mente cuyo movimiento al pensar las cosas consiste en un giro hacia sí mismo; el movimiento en círculo se adapta muy bien al mundo porque también revierte hacia sí mismo. Los demás movimientos en cuanto que no actúan de esta manera, sino que, por el contrario, avanzan hacia partes situadas frente a ellos, son más adecuados para los sentidos que para la mente[413]. Finalmente presenta un cuarto argumento, novedoso en relación al *Comentario* de Proclo. Fox Morcillo toma como punto de partida la idea de que el mundo es animado y asegura que el único movimiento que se adapta completamente al alma es el circular, que se encuentra dentro del cielo mismo, ya que procede del alma de éste. Esta teoría fue desarrollada por Plotino en el tratado titulado *De motu coeli*[414], donde afirma que el movimiento del mundo no se produce por el impulso de algo externo, ni procede del cuerpo mismo del mundo, sino del alma colocada dentro de él. El alma consiste, por tanto, en un impulso natural concedido por Dios que mueve al mundo, del mismo modo que las almas de los seres vivos

animan a sus cuerpos. El alma imprime, pues, al cuerpo un movimiento circular, el mismo que recibe el cuerpo del mundo de su propia alma. Fox parece estar de acuerdo con esta teoría ya que califica de planteamientos erróneos aquellos que defienden que el cielo se mueve impulsado por algo externo, idea que Aristóteles rechazaba en la *Física* argumentando que nada impulsado por una fuerza externa puede permanecer en movimiento siempre, con la excepción de lo que llama «primer motor», divino y eterno que otorga al cielo su movimiento[415].

Fox Morcillo expone, por último, la teoría de Platón, que considera la más verdadera y de mayor semejanza con la religión cristiana. Platón cree que el movimiento circular es propio del cielo y que le fue dado por Dios, su creador, pues se trata de un movimiento simple y único en su especie y, en consecuencia, el más adecuado a un cuerpo simple como es el cielo[416]. Esta interpretación se fundamenta, en opinión de Fox, sobre el axioma de que «todo cuerpo simple se mueve con un movimiento único». Este axioma, continúa, ha sido desarrollado con frecuencia por Aristóteles en su *De coelo* y Proclo considera que procede de Platón[417].

La mayoría de los filósofos acepta que el cielo se mueve, aunque existen algunos, dice Fox, como Nicetas[418] y Copérnico[419], que creían en la inmovilidad del cielo, y pensaban que era la tierra la que estaba en movimiento. Se trata, cree Fox, de una teoría poco importante, defendida por filósofos de poca entidad y que tanto la razón como la experiencia rechazan.

«DEUS QUI SEMPER EST» Y «FUTURUS DEUS»

Fox Morcillo pone fin a su interpretación del discurso platónico sobre el cuerpo del mundo con un resumen de lo expuesto con anterioridad, centrándose prioritariamente en clarificar el significado de la diferenciación que Platón efectúa entre *Deus qui semper est* y *futurus deus*, de cara a las posibles repercusiones teóricas en el discurso cosmológico. Fox entiende que Platón denomina «ὤν ἀεὶ ὁ θεός» a Dios creador del mundo, que no tiene principio ni fin; mientras que identifica «θεός ἐσόμενος» con el mundo. El mundo, por tanto, es llamado «Dios» no,

porque realmente lo sea, como erróneamente interpretó Cicerón en su *De natura deorum*[420], sino porque procede del Dios creador que existe siempre y nunca cambia. Asimismo se califica al mundo de «Dios» porque está hecho a imagen de Dios y es poseedor, por tanto, de una cierta perfección connatural a la naturaleza divina. Esta idea, cree Fox, fue tomada por Platón de Hermes Trismegisto quien en el *Asclepio* afirma que Dios es el Dios perfecto, y que el mundo es Dios en tanto que es imagen de Aquél[421]. Así pues, concluye Fox, Platón llama correctamente «Dios» al mundo tanto por su participación de Dios creador, como porque existe en el tiempo y todo lo que transcurre en el tiempo, y es sensible, ha sido creado[422].

DISCURSO COSMOLÓGICO: EL ALMA DEL MUNDO

Platón cree que el mundo como cualquier ser vivo posee cuerpo y alma. Sobre el cuerpo del mundo ya ha expresado su opinión en páginas precedentes que también han sido comentadas por Fox Morcillo, quien a partir de ahora dedicará sus esfuerzos al estudio de las palabras que Platón ha pronunciado sobre el alma del mundo.

UBICACIÓN DEL ALMA DEL MUNDO

La primera cuestión que trata Fox Morcillo es su ubicación. Platón sitúa el alma del mundo en medio de éste, lo cual ha suscitado multitud de interpretaciones de cariz diferente, que Fox prefiere omitir al considerarlas fundamentadas en planteamientos erróneos. Esto es, no puede demostrar teorías que defienden que el alma está situada en medio del mundo, pues supone aceptar implícitamente que el alma ocupa un lugar físico dentro del cuerpo, cuando cree que ocupa el cuerpo en su totalidad[423]. Transmite en cambio, la opinión de Porfirio, Jámblico y Proclo por considerarlas correctas. Éstos entienden que Platón coloca el alma en medio del mundo en

su intento de explicar la propia naturaleza del alma, formada en parte de materia y en parte de naturaleza inteligible. Asimismo, interpretan en sentido literal la afirmación platónica de que el alma se encuentra difundida por todo el cuerpo[424]. Plotino es copartícipe de esta interpretación, ya que en su tratado *De motu coeli* afirma que el cuerpo del mundo, habiendo recibido su fuerza y movimiento del alma, gira en torno a ella como si fuera el centro, cosa que no es cierta, sino en la medida en que el alma rodea toda la masa del mundo y con su fuerza lo mueve[425].

Fox, de la mano de Plotino y su *De motu coeli*, explica la difusión del alma por todo el cuerpo esgrimiendo la necesidad que cada una de las partes que lo integran tiene de alma, puesto que, como es considerada principio de vida y de movimiento, no pueden moverse, ni mantenerse con vida sin su presencia. De este modo, el alma se convierte para el cuerpo en una especie de vestido. Esta imagen, dice Fox, ha sido muy bien captada por Cicerón en su traducción del texto donde Platón hace referencia a este tema:

> *animum autem ut in eius medio collocavit, ita per totum tetendit, deinde eum circumdedit corpore et vestivit extrinsecus*[426].

Marsilio Ficino por el contrario, con su traducción

> *atque ea corpus ipsum etiam extrinsecus circumtexit*[427]

ha estado poco afortunado, según Fox, pues da a entender que el cuerpo se encuentra situado alrededor del alma, imagen que en absoluto conviene a la interpretación de Platón.

ANTIGÜEDAD DEL ALMA DEL MUNDO

Otra cuestión que le interesa tratar es la de la antigüedad del alma en relación al cuerpo, sobre todo, porque la frase de Platón acerca de que Dios hizo el alma antes y más antigua necesita algunas precisiones. Fox considera que, cuando Platón afirma que el alma es anterior al

cuerpo, hace alusión a que el alma es eterna y, a la vez, creada. Eterna, porque es principio de movimiento y se mueve a sí misma, a diferencia del cuerpo que se mueve impulsado por el alma y, por tanto, es posterior a ella[428]. Platón confirma la eternidad del alma partiendo de Pitágoras, quien creía que todas las almas fueron creadas a la vez desde la eternidad y antes que el cuerpo, teoría que es desarrollada en el *Menón* mediante la reminiscencia de una vida anterior. Fox cita el *De anima*[429] y el *De generatione animalium*[430], como muestras de que Aristóteles comparte esta teoría al decir que el alma no procede del cuerpo. Esta idea también es defendida por Bessarión en su *In calumniatorem Platonis*[431]. San Agustín, por el contrario, en su *De civitate Dei*[432], critica a los filósofos platónicos por considerar que el alma, al igual que Dios, es eterna.

Afirmar que el alma es anterior al cuerpo, significa también que el alma es creada, algo que Fox explica argumentando de la siguiente manera: la prioridad del alma frente al cuerpo no debe entenderse dentro de unas coordenadas temporales, sino que se trata de una prioridad en rango y dignidad. De este modo el alma, utilizando la premisa que postula la prioridad temporal de la causa sobre el efecto, en cuanto que principio de movimiento, es anterior al cuerpo que recibe de ella el impulso para moverse. Causa y efecto no obstante, son coetáneos, es decir, la actuación de la causa y la producción del efecto tienen lugar en el mismo momento. La diferencia entre uno y otro se encuentra en el modo de producirse: la causa es anterior y precede al efecto que sigue a continuación. Este mismo proceso afecta al cuerpo y al alma. Cuando Dios creó el mundo, hizo a la vez el cuerpo y el alma con la diferencia de que el alma es el principio de vida y de movimiento, a partir del cual, se constituye el cuerpo. Aclarada esta cuestión, Fox precisa la aseveración platónica de que el alma es eterna, y a la vez creada por Dios, con un doble razonamiento. En primer lugar, es eterna por su participación de la eternidad, divina en cuanto que es imagen de Dios; en segundo lugar, afirma que es creada, porque fluye de Él y se extiende en el tiempo. Autores como Plutarco[433], Ático[434] y otros platónicos consideran que éste es el verdadero significado de las palabras de Platón.

Tratando de clarificar todo lo expuesto en el diálogo y evitando dejar puntos oscuros

precisa el sentido de la siguiente frase de Platón:

> ᾽Αλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν.

Realiza su estudio desde dos perspectivas, a saber, desde una perspectiva filosófica para la cual sigue la opinión de Proclo, y desde un punto de vista filológico, cotejando el texto griego con las traducciones de Cicerón y Marsilio Ficino.

Considera Proclo que tras estas palabras Platón expone la ofuscación de nuestra alma para conocer las cosas inteligibles debido a la naturaleza errante de los sentidos. Nuestra alma, pues, explica Fox, no puede investigar nada con una certeza absoluta, sino que debe contentarse únicamente con la probabilidad de la razón, cuya consecuencia en este sentido son alocuciones poco meditadas y sin profundizar en ellas[435].

Este pasaje ha sido traducido de modo diverso, sin embargo, ha sido Cicerón quien lo ha vertido con mayor corrección[436]. Marsilio Ficino con su *sed nos multa utpote fortunae participes* ha introducido el concepto de «azar» cuya inferencia en la vida humana rechaza Fox[437].

CREACIÓN DEL ALMA DEL MUNDO

Tras este inciso filológico-filosófico retoma el comentario, dedicándose a un tema importante: la génesis del alma del mundo. Fox facilita al lector el orden que va a seguir en la interpretación de esta cuestión. Así, definirá en primer término lo que Platón entiende por «alma» y si hace referencia al alma universal o, por el contrario, a las almas individuales; y explicará, en segundo lugar, el sentido correcto de las palabras de Platón.

Plutarco afirma que Platón definió el alma como sustancia inteligible, que se mueve por sí misma y que hace uso de la armonía de todas sus partes[438]. Sobre este asunto puntualiza Fox que, aunque la esencia del alma esté compuesta por números armónicos, no significa que el alma sea armonía, como piensan algunos, sino que su naturaleza está formada por una fuerte unión de las partes que la integran, casi como una armonía.

Fox considera que Platón, por boca de Timeo, está tratando en este momento del alma común y universal de la cual emanan las almas particulares, ya que Platón creía, basándose en que los universales son anteriores a los particulares, que el alma del mundo es la fuente de las almas individuales. Esta interpretación se debe a algunos platónicos entre los que destaca a Macrobio[439], aunque menciona a Hermes Trismegisto como precursor de esta idea platónica, pues en su *Poimandro* afirma que todas las almas fluyeron de una única alma del mundo, y se distribuyeron como en partes[440]. Otros platónicos, como Olimpiodoro, defienden una interpretación en la misma dirección, pero modifican su argumentación. Así, afirman que para Platón el alma no puede estar sin cuerpo y, dado que el cuerpo del mundo es anterior a los cuerpos individuales, el alma del mundo debe ser también anterior a las demás almas. Dentro de esta línea se encuentran Plotino[441] y Apuleyo quien en su *De Platonis et eius dogmate* afirma:

> *sed illam coelestem animam fontem animarum omnium, optimam et sapientissimam virtutem esse genitricem, subservire Deo fabricatori, et praesto esse ad omnia inventa eius, annunciat*[442].

NATURALEZA DEL ALMA DEL MUNDO

Explica a continuación las palabras de Platón, quien afirma que todas las cosas están compuestas de una doble sustancia: de lo mismo e inmóvil, siempre semejante a sí misma que Timeo denomina «individua» y de otra sustancia móvil, sujeta a cambios y alteraciones que Timeo

llama «otra» o «dividua». Cuando la sustancia indivisible o inteligible entra en contacto con la divisible o sensible, dan lugar a una tercera naturaleza intermedia, el alma. El alma posee, pues, parte de naturaleza inteligible y parte de naturaleza corpórea que la convierten en una mezcla de lo indivisible y lo divisible. Fox matiza la expresión «mezcla» porque, en realidad, lo inteligible y lo sensible no pueden mezclarse en el mismo sujeto, ya que la propia naturaleza de ambas lo hace imposible. Sucede, dice Fox, que de alguna manera ambas son examinadas en la misma cosa para poder explicar así la naturaleza del alma. De este modo, en el alma existe una parte inteligible, superior y ajena al cuerpo como la mente y la razón y otra parte sensible, corpórea como los sentidos. La primera de ellas es inmortal; mientras que la segunda ha de perecer, opinión que defiende Aristóteles en el *De anima*, aunque empleando otros términos[443].

La naturaleza del alma, parcialmente incorpórea y corpórea, es algo defendido por otros filósofos además de Platón. De entre ellos Fox Morcillo menciona, en primer lugar, a Aristóteles quien en el *De anima* afirma que la mente se diferencia del alma en que aquella es incorpórea e inmortal, y ésta parece corpórea y mortal[444]. Esto explica que los peripatéticos entiendan que el conocimiento del alma es una actividad a medio camino entre la Física y la Metafísica, puesto que en ambas ciencias una cosa se considera parcialmente incorpórea y parcialmente corpórea. Plotino en su libro *De animi essentia*[445], también afirma que el alma se compone de una doble esencia: el alma es una, semejante a Dios y de naturaleza inteligible que, al introducirse en el cuerpo, hace uso de los sentidos por lo que se denomina sensible. Finalmente cita al filósofo Nemesio, que demuestra y confirma esta idea con la autoridad de las Sagradas Escrituras al decir que Dios concedió la muerte al hombre, que en principio era inmortal, a causa del pecado[446]. Con la autoridad que ofrecen los filósofos citados, considera Fox corroborada su propia interpretación de las palabras de Platón.

COMPONENTES DEL ALMA

Comenta a continuación, al modo de los platónicos, esto es, siguiendo a Proclo, la teoría platónica sobre la creación del alma, otorgando prioridad a dos cuestiones: la composición del alma y el modo en que ésta se produce.

Proclo y los demás platónicos afirman que el alma se crea a partir de tres principios básicos: esencia, potencia y actividad. Establecen además un paralelismo entre los números impares y la naturaleza indivisible del alma por un lado, y, por otro, entre números pares y la naturaleza divisible. De este paralelismo se deduce, necesariamente, que el alma se constituye a partir de la conexión entre número par e impar. En este sentido, Proclo afirma que el alma se compone del número cinco, ya que es el primer número que consta de par e impar. El número cinco se adecúa al alma porque ella, en relación al cuerpo, es también la primera y nació antes. Con esto Fox explica el hecho de que Proclo adujera, precisamente, cinco géneros a partir de los cuales Dios creó todo, incluido el alma. Estos cinco géneros, que Plotino en su *De generibus entis*[447] denomina «categorías», son los siguientes: esencia, que es la forma sujeta a cada cosa; lo uno (o lo mismo), que es aquello que está de acuerdo consigo mismo y con los demás; lo otro, que puede definirse como lo diferente para sí y para otro; reposo por el cual retiene su unidad y permanece del mismo modo, y movimiento, que es una progresión que fluye desde la potencia hacia el acto. Una vez establecidos estos cinco géneros, Fox continúa asegurando que, aunque comprehendida en la unidad, la sustancia del alma es triple pues se divide en esencia (ὕπαρξις), potencia (δύναμις) y actividad (ἐνέργεια), las cuales consideradas como géneros en la generación del alma, están unidas entre sí por el número cinco y forman un alma. La sustancia misma del alma también se divide en tres: esencia, armonía y forma. La esencia distingue lo propio del alma, la armonía mantiene concordes y proporcionales las partes de la esencia, y la forma hace que la potencia (*vim*) del alma se constituya a partir de estas cosas. Todas estas partes que forman el alma unidas entre sí, dan lugar al número cinco porque, como Platón afirma que el alma está compuesta de sustancia, lo mismo y lo otro, la esencia puede referirse a la sustancia, la armonía a lo mismo y la forma a lo otro. De ello resultan cinco géneros: esencia, armonía, forma,

potencia y acto. Estos cinco géneros que constituyen el alma son, en opinión de Proclo, estudiados de manera ordenada por Platón dedicando a cada uno de ellos un capítulo. Así, en primer lugar, tratará de la esencia del alma, a continuación de la proporción y razón de las partes, después, de la forma de ésta, en cuarto lugar de sus potencias y, finalmente, de sus actos[448].

Precisa Fox que estos cinco géneros o categorías se emplean para explicar la generación del alma no porque formen el alma realmente, ya que la sustancia del alma es una y la misma, sino que se extraen a partir de las potencias y acciones del alma, de tal manera que se atribuye armonía al alma, porque mantiene la proporción de sus facultades, y no, porque realmente sea armonía.

Fox cree necesario aclarar algunas expresiones que han sido utilizadas para tratar la generación del alma a fin de evitar confusiones teóricas. Así cuando Platón dice que el alma se compone de naturaleza inteligible o indivisible, por un lado, y de naturaleza sensible o divisible, por otro, no significa que esté formada por una mezcla de ambas. Debe entenderse que el alma participa de lo inteligible y de lo sensible dando lugar a un tercer compuesto, distinto de los anteriores, es decir, la llamada «alma media». El alma media estaría formada, pues, por la unión de los tres principios: lo uno, lo otro y la armonía actuando como conexión entre ambos[449].

Con la intención de facilitar la comprensión de la composición del concepto de alma media, que puede resultar algo confuso, Fox Morcillo aporta las opiniones que algunos filósofos platónicos han emitido sobre este tema. Aristandro y Numenio definen el alma como un número, constituida a partir de la unidad, indivisible, y de la dualidad, divisible. Severo la considera un sujeto geométrico formado a partir del punto, indivisible, y del intervalo, divisible[450]. Plutarco y Ático llaman «naturaleza divisible» a la parte racional del alma y «naturaleza indivisible» a la parte irracional, afirmando que aquélla es como el sujeto y ésta como la forma[451]. Plotino sitúa al alma en medio, entre la sensación y la mente[452]. Teodoro establece dos inteligencias, una que contiene las ideas universales y otra, las singulares, y considera al alma intermedia entre ambas[453].

DIVISIÓN DEL ALMA DEL MUNDO

Platón divide el alma del mundo en forma de «x», símbolo procedente de Egipto y empleado en su origen, según Proclo[454], para representar el alma del mundo. En esta figura formada por dos líneas cruzadas en un punto y dotada de movimiento circular, ve Fox la expresión de la naturaleza media del alma, entre lo sensible, cuyo movimiento es rectilíneo, y lo inteligible, que se mueve en círculo. Esta figura representa la doble naturaleza del alma, pues mediante las líneas rectas que la forman significa el movimiento rectilíneo de las facultades del alma que, en su rotación hacia el alma misma, transforman su movimiento natural rectilíneo en circular y representa, al tiempo, el movimiento circular propio de la esencia del alma.

Se le atribuye, pues, un movimiento circular doble: uno exterior que se corresponde con la parte inteligible del alma, como la inteligencia, y otro interior propio de la parte sensible[455].

Fox informa de esta interpretación por ser la generalizada entre los filósofos platónicos, pero no es la única. Algunos también ponen en relación esta teoría con el movimiento de los cielos y, así, atribuyen al firmamento (ἀπλανές) el movimiento exterior, mientras que asignan el interior a las demás estrellas que se desplazan con movimientos diferentes entre sí. Él, no obstante, se decanta por la primera interpretación y, en este sentido, entiende la atribución al círculo exterior de un movimiento hacia la derecha, como un desplazamiento del alma en el conocimiento de los entes verdaderos e inteligibles, argumentando que la derecha es mejor que la izquierda. El círculo interior al que Platón desplaza hacia la izquierda simboliza el movimiento epistemológico del alma hacia las cosas sensibles[456].

Retoma, no obstante, la interpretación astronómica rechazada con anterioridad a fin de establecer un doble parangón: en primer lugar, entre el movimiento de la parte inteligible del alma con el del firmamento, primer motor u octavo cielo, dado que están dotados de un movimiento único y simple propio de su naturaleza; y en segundo lugar, entre el movimiento de la parte sensible del alma con el de las estrellas errantes, ya que una y otras poseen un movimiento

múltiple. Este paralelismo se convierte en el punto de partida para su explicación de la teoría platónica del movimiento de las siete esferas. Resulta obvio que es muy difícil para Fox sustraerse a una interpretación astronómica de este pasaje, y en consecuencia, no la omite, pero sí la adapta con la finalidad de acomodar a los movimientos del alma no sólo el alma universal, sino también el alma del hombre, presuponiendo, al igual que Proclo, que esta teoría de Platón es referible también a las almas individuales.

EL MOVIMIENTO DE LAS ESFERAS

Su exposición del movimiento de las ocho esferas es simple. Los antiguos, dice, diferencian el primer motor o ἀπλανές, que ya equiparó al movimiento exterior y que mueve a las demás esferas, y las otras siete: las de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Éstas poseen movimientos contrarios al de la octava esfera y, a la vez, diferentes entre sí. Mediante estos movimientos se establecen los diversos intervalos de tiempo, como ha sido demostrado por Ptolomeo en su libro *Magna compositio*. Estas esferas, aunque poseen recorridos diferentes mantienen un gran consenso y proporción entre sí, semejante a la armonía de los pitagóricos, pues Sol, Venus y Mercurio tardan un año en recorrer su órbita, mientras que los cuatro restantes se mueven en órbitas impares a distinta velocidad[457].

Concluye este pasaje estableciendo una comparación entre el alma y las esferas del cielo y así, afirma que el alma es única, como la octava esfera, en cuanto a su esencia, pero es múltiple, como las otras siete, en cuanto que posee diferentes facultades que proceden de la esencia única[458].

UNIÓN DEL CUERPO Y EL ALMA DEL MUNDO.

Una vez creada el alma, Platón la unió con el cuerpo del mundo y este proceso que tiene lugar desde el centro hacia los extremos, hasta cubrir todo el universo, es interpretado por Fox como la prueba del origen divino del alma. Así, el avance de ésta hacia el extremo del mundo y después fuera de él, significa el descenso de la mente desde Dios artesano, del cual emana, hasta el mundo. La difusión del alma por todo el cuerpo del mundo refleja, a su vez, la parte corpórea y sensible del alma. Su razonamiento es sencillo: la mente, que procede de Dios, se introduce en el cuerpo y la unión de ambos origina el alma, cuya naturaleza corpórea procede de su unión con el cuerpo, mientras que su naturaleza incorpórea está formada por su parte inteligible que emana de Dios. Fox considera que este argumento lleva a Plotino en su *Contra Gnósticos* a establecer tres principios: el bien mismo o Dios, la mente y el alma[459].

EL PROCESO COGNITIVO DEL ALMA

El alma del mundo para Platón participa asimismo de la armonía y de la razón. Fox explica la participación de la armonía mediante la propia constitución del alma, ya que está formada por partes completamente proporcionadas; el alma del mundo participa de la razón, por su semejanza con Dios. El alma pues, mediante la razón, que pertenece a su parte inteligible, la más parecida a su modelo Dios artesano, puede percibir los inteligibles y los seres verdaderos como Dios y los ángeles. Utilizando este argumento a modo de justificación teórica, tanto Platón como Plotino en su *De contemplatione et uno* nos exhortan a la contemplación de los inteligibles con la finalidad de hacernos semejantes a Dios, mediante la asimilación a la parte inteligible del alma.

Fox, no obstante, considera que esta exégesis de carácter filosófico, aunque está en consonancia con las palabras de Platón, necesita para su total comprensión ser complementada desde una perspectiva filológica y para ello revisa las traducciones de Cicerón[460] y de Ficino[461].

Los dos movimientos, exterior e interior, que Platón atribuye al alma se adaptan, según Fox, a la doble percepción del alma. Su facultad cognitiva puede percibir tanto los inteligibles como los sensibles, por su participación de una naturaleza inteligible y de una naturaleza sensible. El axioma que subyace tras esta teoría es que el conocimiento se produce mediante la percepción de cosas semejantes con sentidos semejantes. El proceso cognitivo del alma consiste en una introversión hacia sí misma en la cual obtiene el conocimiento de todo, a través de la observación de las imágenes que ella tiene ya impresas. Fox refuerza esta idea citando a Aristóteles quien en el *De anima* asegura que el intelecto conoce todo mediante las imágenes de las cosas percibidas, llegando incluso a conocer los inteligibles a través de su autoobservación[462]. En esta idea se fundamenta la teoría de que el alma se compone de elementos, tal y como defienden Aristóteles[463] y Empédocles de Agrigento[464].

Los dos movimientos del alma desempeñan una función intelectiva también en dos ámbitos. El movimiento exterior, propio de la naturaleza de lo mismo, es simple y conoce los inteligibles mediante una retroversión del alma hacia sí misma que, tras confirmar con el juicio y la inteligencia la contemplación de las imágenes acumuladas dentro de sí, da lugar a la ciencia. El movimiento interior, propio de la naturaleza de lo otro efectúa un doble recorrido en su actividad cognitiva de los sensibles: avanza desde la facultad de percibir hasta el objeto y regresa de nuevo al alma. El resultado de este proceso es la opinión y las estimaciones aproximadas (débiles dice Fox)[465]. De esta afirmación Fox deduce que Platón equipara sensible con opinable e inteligible con ciencia.

Esta teoría de Platón ha tenido detractores y defensores. Entre los primeros destaca a Aristóteles quien en su *De anima* rechaza el movimiento circular del alma e incluso niega que el alma se mueva. Aristóteles rechaza el movimiento del alma en círculo porque el alma es principio de movimiento y, en consecuencia, debe permanecer en reposo. Rechaza asimismo la voluntariedad que Platón deja entrever en este movimiento cognitivo del alma, alegando que moverse por voluntad propia lleva implícita la capacidad de poder detenerse también a voluntad, pero, dejar de moverse supone para el alma la muerte, pues su esencia es estar en movimiento. Otro argumento empleado por Aristóteles consiste en que, si el alma se moviera en círculo conocería únicamente una cosa, dado que, por la propia naturaleza del movimiento circular, estaría en perpetua circulación alrededor de una única cosa. Finalmente, afirma que el alma no puede estar en movimiento por el axioma de que todo lo que se mueve debe ser, necesariamente, empujado por algo, y el alma, como es principio de movimiento, no puede recibir el impulso desde el exterior[466]. Entre los segundos menciona a Plotino[467] y Macrobio[468] que rebaten con varios argumentos las críticas de Aristóteles, y reducen las distancias entre ambos optando por una interpretación de carácter intermedio. El alma se mueve a la par que se mueve el cuerpo, cosa que, en realidad, no ocurre a no ser que se entienda de esta manera el impulso que el alma da al cuerpo y el poseer dentro de sí el principio de movimiento.

Fox refuerza esta interpretación, corroborada por Plotino y Macrobio, desde un punto de vista filológico alegando que el calificativo «αὐτοκίνητος» aplicado al alma, significa que el alma es la causa de que el cuerpo se mueva dentro de ella. Concluye afirmando que Platón denomina «movimiento del alma» a todas las acciones y facultades que toman parte en el movimiento del cuerpo y en el conocimiento de las cosas.

TIEMPO Y ETERNIDAD

Antes de explicar el razonamiento empleado por Platón para crear el tiempo y sus consecuencias teóricas como la relación entre tiempo y eternidad o entre tiempo y movimiento, Fox destaca, por su concomitancia con el pensamiento cristiano, la complacencia divina ante la creación del universo.

Fox equipara la delectación que el Dios artesano sintió ante la perfección del universo que había creado, tan semejante al modelo, con la satisfacción de Dios tras la creación del mundo tal y como atestigua Moisés en el Génesis[469].

La similitud doctrinal entre Platón y el cristianismo es difícil de mantener ante la afirmación platónica de que el alma es «imagen de los dioses eternos». Este pequeño desajuste es solventado por Fox recurriendo a tres interpretaciones distintas de este pasaje: la de Proclo, la que realizan otros platónicos y la que ofrece el mismo Fox. Proclo considera que Platón llama, en este contexto, «dioses eternos» a todas las esencias inteligibles que se encuentran después del Dios supremo, y que actúan de intermediarias entre el modelo inteligible y el artesano de todo[470]. Otros platónicos[471], que no especifica, identifican los dioses eternos con todas las ideas que están contenidas en el ser vivo universal (αὐτόζωον), a las cuales se asemeja el alma del mundo. Para Fox, en cambio, «dioses eternos» es la denominación que Platón aplica a Dios mismo o Bien, a la idea ínsita en Aquél y a la mente, puesto que son los principios de todas las cosas. De este modo Platón parece hacer alusión a la indivisible Trinidad de Dios, pues, en definitiva, es a ella

a la que llama «dioses eternos». Esta interpretación no es novedosa, sino que ya había sido elaborada, asegura Fox, por muchos platónicos entre los cuales destaca a Plotino. Éste en su *De tribus substantiis*[472] establece tres principios: el bien supremo, a quien subordina la mente, y a ésta el alma. Numenio[473] también comparte esta interpretación pues sitúa en primer lugar, a Dios Padre y en segundo lugar, a su hijo que procede de Él. Otros autores como Proclo y Amelio[474] confirman esta interpretación.

El tiempo, dice Fox, tiene su origen en la fuerza del alma implantada en el mundo, lo cual justifica el hecho de que Platón explique la naturaleza del tiempo cuando trata sobre el alma. El tiempo es un tema que, dada su oscuridad y confusión, ha sido objeto de numerosos estudios y debates. Tras esta introducción, Fox asegura que su estudio será breve, pero ordenado. De este modo, definirá en primer lugar nociones tan importantes como la de tiempo o eternidad, señalando las diferencias existentes entre ellas. Explicará a continuación, el verdadero sentido de las palabras de Platón y finalizará con la exposición de las opiniones de Aristóteles y de otros filósofos platónicos sobre este tema.

La definición más común de «tiempo», aunque suscite ciertas dudas, es la siguiente: *Tempus esse progressionem quandam coelestis motus, qua cuncta transigantur*[475]. A modo de ejemplo para las divergencias que existen entre los filósofos sobre el concepto de «tiempo», expone las definiciones de Pitágoras, Eratóstenes y Platón. Pitágoras define el tiempo como la esfera de lo que contiene el universo; Eratóstenes, por su parte, asegura que se trata del curso del sol; mientras que para Platón, es la imagen móvil de la eternidad o bien, un intervalo en el movimiento del universo[476]. La «eternidad» por el contrario, se dice que es *stabilis, semperque manens duratio*[477].

La diferencia entre uno y otra radica en el movimiento, que afecta al tiempo y lo vincula al movimiento del cielo, frente a la eternidad que permanece siempre igual, sin sufrir alteración alguna debida al movimiento.

Fox explica el verdadero sentido de las palabras de Platón sobre los datos ofrecidos por

Alcínoo[478] y Apuleyo[479]. Así, Platón entiende el tiempo como una imagen de la eternidad, que gira en el movimiento perpetuo del cielo y que posee un principio; la eternidad, por el contrario, permanece siempre en reposo junto al artesano del mundo por lo cual, nunca cambia. La diferencia entre tiempo y eternidad, paralela a la existente entre el modelo y su imagen, es expresable en términos de divisibilidad para el primero e indivisibilidad para el segundo. Esta interpretación es confirmada, entre otros autores, por Diógenes Laercio quien define el tiempo por el curso del cielo, como si fluyera en el movimiento perpetuo de las estrellas, a imagen de la eternidad[480]. Proclo avala una interpretación semejante, pues considera que la eternidad existe por sí misma y es eterna por su total participación, frente al mundo que es eterno por tratarse de una imagen de la eternidad[481]. La diferencia entre ambos es clara: la eternidad es una, indivisible y situada en la mente de Dios; el tiempo, por el contrario, es divisible, múltiple y se ubica en el mundo sensible. Una y otro, sin embargo, poseen en común su condición de límites de la cosas: la eternidad de los inteligibles, el tiempo de los sensibles[482].

Plotino en su *De aeternitate ac tempore*[483] profundiza en las diferencias entre eternidad y tiempo, tomando como punto de partida la distinción que se establece entre modelo e imagen. En este sentido, define eternidad como una naturaleza inteligible que todo lo abarca, en perpetuo reposo, sin principio ni fin, llena de vida, íntegra y situada en Dios como su esencia. El tiempo es, por el contrario, un acto pasajero del alma, en perpetuo recorrido de una a otra vida porque gira con el continuo movimiento del cielo y es divisible en partes. Plotino pues, concluye Fox, niega la existencia del tiempo fuera del alma porque el alma del mundo origina el movimiento y es la creadora del tiempo. La conclusión final que Fox extrae de la concepción plotiniana del tiempo es que éste se distingue mediante el movimiento.

Fox añade a estas opiniones la de Jámblico, quien desarrollando la idea de eternidad como modelo y tiempo como imagen de ella, define éste último como una esencia según la acción, una vez que el mundo y todo lo creado ya ha sido puesto en orden.

Cicerón, en su *De natura deorum* asegura que el tiempo se origina a partir del

movimiento, mientras que la eternidad existe desde un tiempo infinito y que ningún espacio de tiempo puede medirla[484].

Todas las opiniones que Fox Morcillo ha recopilado son, para él, una muestra clara de la similitud de las posiciones teóricas ante los conceptos de eternidad y tiempo. La discrepancia teórica está representada por Aristóteles quien en su *Física* define el tiempo como: «ἀριθμὸν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»[485]. De esta sentencia colige Fox que Aristóteles no identifica tiempo con movimiento y que, como éste último, el tiempo también es continuo, pero es la razón la que lo distingue en partes.

Una vez expuesta la concepción aristotélica de tiempo resultan claras las diferencias con respecto a la concepción platónica, que Fox resume en pocas palabras. Platón separa tiempo de eternidad y considera a aquella indivisible y a éste divisible en partes: días, meses, años, etc. Aristóteles, por el contrario, no establece separación alguna entre ambos y atribuye la unidad a la eternidad y la continuidad al tiempo. Las discrepancias entre ambas opiniones no son tan profundas para Fox, quien las reduce a una simple cuestión lingüística: Platón y Aristóteles opinan, en el fondo, lo mismo sobre este tema, pero utilizan palabras diferentes. Este intento de armonización de ambas teorías tiene su antecedente en Simplicio, quien afirma que definir, como Platón, la imagen de la eternidad, según un número que fluye, es lo mismo que afirmar que el tiempo permanece según un número, que no es reunido ni desde el modelo ni desde las unidades, como dice Aristóteles. La teoría de Fox es que ambos filósofos opinan lo mismo cuando afirman que el tiempo existe en un flujo continuo de tal manera que el tiempo es la causa de avanzar siempre en movimiento, mientras que la eternidad es la causa de permanecer siempre en reposo.

En la exposición de Platón sobre la eternidad y el tiempo existe un punto inadmisible para Fox porque entra en conflicto con la doctrina cristiana, ya que supondría la negación de la creación del mundo *ex nihilo* por parte de Dios. El tiempo, al ser considerado por Platón como la imagen móvil de la eternidad, posee, como su modelo, una duración infinita, pero, al ir unido al movimiento del cielo y no poder separarse de él, no puede permanecer siempre, como la

eternidad. Esto supone, por un lado, negar el movimiento del cielo y, en consecuencia, la duración de las cosas inteligibles y sensibles sería una y la misma; y por otro lado, refuta la concepción del tiempo, defendida por los filósofos platónicos, como algo creado, ya que si es eterno, existe con anterioridad. Una posible solución a esta cuestión casi cismática sería considerar al tiempo creado, pero *ab aeterno* para diferenciarlo de la eternidad de la cual procede, y armonizarlo, a la vez, con la eternidad concediendo a ambos la misma duración. Pero, ni siquiera de esta manera, acepta Fox la eternidad del tiempo y rebate esta argumentación empleando un razonamiento aristotélico. Según Aristóteles para que algo se produzca, es necesaria una transmutación. El tiempo, por esta razón, no puede producirse *ab aeterno* ya que entonces no existe este proceso mutativo, de lo cual resulta que tiempo y eternidad serían la misma cosa.

La solución de Fox es defender su convencimiento religioso por el cual acepta que ni el mundo ni el tiempo son eternos, sino que poseen principio y fin es decir, son creados. La teología cristiana, dice Fox, resuelve cualquier posible confusión, acotando con claridad la demarcación de cada concepto, a saber, el tiempo es adecuado para las cosas creadas y poseedoras de un principio; la inmortalidad (*aeternitas*) es propia únicamente de Dios y la eternidad (*aevum*) conviene a las cosas inteligibles.

RELACIÓN TIEMPO Y MOVIMIENTO

El tiempo va unido al movimiento y no puede existir sin él, pero no son la misma cosa, como defienden Platón y Aristóteles. Uno y otro, interpreta Simplicio, consideran que cualquier medida de la duración es, bien eternidad, bien tiempo. El tiempo por tanto, es la medida del movimiento y viceversa, el movimiento es la medida del tiempo, como dice Aristóteles. Aristóteles en su concepción del tiempo como medida de movimiento y número por el que éste se distingue, parece entrar en conflicto con Platón, quien define el tiempo, siguiendo las teorías de los pitagóricos, como alma o duración del movimiento, tal y como expone Plutarco en sus

Platonicae quaestiones[486]. Con Plutarco está de acuerdo Plotino, que en el *De aeternitate ac tempore*[487] demuestra, contra la opinión de Aristóteles, que el tiempo no es la medida del movimiento inherente a éste, ni tampoco el curso del cielo, sino que el tiempo es algo por sí mismo, distinto del movimiento, y que puede permanecer quieto sin movimiento alguno, aunque esté unido al movimiento para distinguirlo con mayor facilidad. Así pues, Plotino afirma que el tiempo ni está midiendo nada, ni es medido, sino que consiste en cierta duración continua de la que se hace uso para medir el movimiento. Con este razonamiento Plotino anula sabiamente dice Fox la definición dada por Aristóteles para quien el tiempo es considerado un número del movimiento, pues, considerar el tiempo como medida del movimiento, implica dos opciones: o la medida del movimiento es distinta del movimiento mismo, o bien está unida a él. En el primer caso, eplica Fox, ambos pueden existir con independencia; en el segundo, el tiempo necesariamente debe concurrir con el movimiento, y entonces ambos pueden medirse mutuamente.

Platón finalmente afirma que el tiempo se hizo junto con el cielo, con lo cual cabría pensar que Platón se contradice, pues parece que rechaza la teoría ya expuesta y demostrada de que el mundo es eterno. Fox erradica las dudas viendo en esta sentencia el orden de la naturaleza. Así, es lógico que se afirme que el cielo, que contiene al movimiento, exista antes que el tiempo, que es distinguido por el movimiento. Fox añade que comprendemos antes al movimiento cuando lo unimos al cielo como un acto de éste y, después, le atribuimos un número de tiempo como si fuera una distinción de éste. Platón expone, según Fox Morcillo, el orden lógico de la naturaleza: después de creado el cielo, se le atribuye el movimiento y, a continuación, el tiempo es distinguido por el movimiento. Y, aunque Justino Mártir[488] entiende en esta sentencia de Platón una alusión al nacimiento del mundo, Fox Morcillo, citando a Proclo, reitera, a propósito de esta afirmación platónica, que el mundo es eterno[489].

CREACIÓN DE LOS CUERPOS CELESTES

Fox explica la creación de los cuerpos celestes como el resultado de la necesidad de medir el tiempo una vez creado. Retomando la interpretación de Proclo, asegura que se crearon dos tipos de tiempo diferentes. Uno creado por Dios artesano a imagen de la eternidad por lo cual posee la duración continua de ésta; y otro, hecho por el Dios artífice también, pero empleando la deliberación y el cálculo cuya consecuencia es un tiempo divisible en partes y determinado a través del curso del sol la luna y los planetas[490]. Así pues, las estrellas errantes o planetas fueron creadas como instrumentos para la medición del tiempo.

DISPOSICIÓN DE LAS ESFERAS

Una vez justificada su creación, explica el movimiento y orden que Platón asigna al cielo, relegando el estudio de la octava esfera o primer motor y concediendo prioridad a los planetas para, a continuación, exponer el significado de esta sentencia platónica.

A este fín, Fox Morcillo expone la teoría de Ptolomeo quien en su *Magna compositio* establece ocho esferas: el primer motor y los restantes siete planetas. El primer motor se mueve con un único movimiento, desde el orto hasta el ocaso, e impele, a su vez, a los otros siete. Los siete planetas se desplazan en sentido contrario al primer motor, esto es, desde el ocaso hasta el orto y en su movimiento establecen los diferentes espacios de tiempo. El orden de los planetas recogido por Ptolomeo[491] es el siguiente: en primer lugar se sitúa el octavo cielo a continuación y en orden decreciente según la distancia respecto de la Tierra, Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Esta disposición realizada, asegura Fox, con el acuerdo de muchos matemáticos y filósofos, difiere del orden propuesto por Platón en la posición de dos planetas.

Platón sitúa en segundo lugar después de la Tierra a la Luna y tras ella al Sol, disposición que, no sólo expone en el *Timeo*, sino que con anterioridad lo había hecho en la *República*[492]. La causa de esta alteración es, en opinión de Fox, que la Luna ocupa en la creación de las cosas el lugar de la madre, puesto que todo crece con el humor procedente de ella. La ubicación del Sol después de ella se debe al mismo motivo, pues el Sol desempeña la función de padre que con su calor crea todo y lo abriga[493]. Denominar al Sol «padre» y a la Luna «madre» tiene una motivación física que es la misma que lleva a Platón a rechazar los razonamientos matemáticos sobre la misma velocidad de movimiento del Sol, Mercurio y Venus que justifican su situación en la disposición de los planetas y preferir una ordenación planetaria orquestada sobre un razonamiento físico.

Del orden de los planetas propuesto por Platón nos dan noticias, no sólo Proclo, sino también Apuleyo[494] y Macrobio[495] quien testimonia el origen egipcio de la ubicación del sol en el sexto orbe a partir de Saturno. Este orden es propuesto también por Aristóteles en su *De mundo ad Alexandrum*[496] y en el *De coelo*[497] y asimismo por los seguidores de Eudoxo[498].

La dificultad fundamental entre el orden de Platón y el de Ptolomeo es la colocación de Mercurio y Venus, tema que Fox pretende poner en claro. Platón sitúa en orbes próximos y unidos, al Sol, Venus y Mercurio por lo cual completan su recorrido orbital con velocidad semejante, pero con potencia contraria entre sí. Omitiendo las razones aducidas por Ptolomeo por las cuales justifica la colocación del Sol en cuarto lugar, en medio de los siete planetas[499], intenta explicar la causa por la que estos planetas se mueven con la misma velocidad, a pesar de tener órbitas diferentes. Recopila las explicaciones ofrecidas por exégetas platónicos como Porfirio y Teodoro los cuales aseguran que Venus, Sol y Mercurio tienen cursos iguales porque todas las estrellas son animadas y, como tales, obtienen el movimiento a partir de su propia vida[500]. Jámblico, rechazando esta explicación, asegura que la luna está situada próxima a la tierra porque es el lugar que le corresponde en su condición de madre, pues, cuando ella está en la fase creciente, todo crece también y, viceversa, su fase decreciente supone una disminución de todo. El sol la acompaña en calidad de padre, y Venus y Mercurio son compañeros del sol con quien

colaboran en la creación, de ahí que tengan cursos semejantes[501]. Fox rechaza estos argumentos porque no exponen la causa verdadera y prefiere la propuesta de los matemáticos. Éstos explican que Venus, Mercurio y el Sol poseen recorridos iguales mediante la teoría de los epiciclos, según la cual, estos tres planetas se mueven con la misma velocidad debido a que sus epiciclos están unidos en una línea recta y poseen el mismo centro[502]. De esta manera, según Fox, dado que el movimiento de una línea supone únicamente una vuelta, los epiciclos de estos tres planetas también dan la vuelta en el mismo punto. Según esta teoría, explica Fox, las líneas del movimiento de Venus y el Sol coinciden en el mismo signo del Zodíaco. Remite a Ptolomeo y su *Teoría de los planetas* para recabar más información sobre esta teoría experimentalmente demostrada, no obstante señala el mérito de Platón que, en su momento, ya afirmaba que estos planetas se mueven con la misma velocidad[503].

NATURALEZA DE LOS PLANETAS

Una vez que se ha visto el orden de los planetas, el siguiente paso consiste en el análisis de su naturaleza. Platón dice de los planetas que son animados, unidos por vínculos animados y dispuestos según designios divinos. Fox concede una gran importancia a la primera afirmación platónica a la que dedica un amplio comentario. La idea de Platón de que los planetas son animados está testimoniada en varios autores, como Apuleyo[504], quien asegura que Platón consideraba a las estrellas «deos animales», uniendo la naturaleza de sus órbitas al fuego; o Alcínoo[505] que refiere la denominación de dioses y seres vivos inteligibles que Platón daba a los planetas. Cicerón en su *De natura deorum*[506] parece opinar lo mismo que Platón, al creer que las estrellas son divinas, animadas y creadas a partir de la parte más pura del éter. Aristóteles por su parte, en su *Metafísica*[507] muestra la misma opinión cuando asegura que cada uno de los orbes tiene su alma a la que denomina inteligencia, la cual los mueve y también mueve su orbe hacia el impulso del primer motor. Sin embargo, la similitud de esta idea aristotélica con lo expuesto por Platón no es tan evidente, dado que éste último consideraba que las almas se infundían dentro de

los orbes, mientras que Aristóteles antepone las almas a los orbes de los planetas. Frente a esta posible discrepancia, Aristóteles en su *De coelo*[508] afirma claramente que las estrellas son animadas y poseedoras de vida racional.

Fox interpreta la alusión de Platón a los vínculos animados como una referencia a la conexión que une el alma de los planetas con su cuerpo[509], y asegura que el que los cuerpos estén sometidos a órdenes divinas, hace referencia al momento en que empiezan a actuar las fuerzas animales cuando el cuerpo ha recibido el alma.

EL MOVIMIENTO DE LOS PLANETAS COMO MEDIDA DE TIEMPO

Los planetas están dotados de movimiento que es utilizado como medida de tiempo. Previamente Fox Morcillo prefiere dejar claro unas cuestiones relacionadas con el movimiento de los planetas según lo expone Platón. Algunos planetas se mueven a mayor velocidad que otros en función del tamaño de su orbe. Así, los que poseen una órbita mayor por estar más próximos al primer móvil, son más lentos, en cambio son más rápidos los que poseen una órbita menor. Platón llama, dice Fox, πλαγείαν esto es, *obliquum* al movimiento de los planetas porque el círculo del Zodíaco también es oblicuo y tiene polos, diferentes de los del mundo, donde coinciden los planetas en su recorrido[510]. Asimismo Platón asegura que los planetas se mueven en círculo[511] porque son agitados por dos movimientos contrarios: uno, forzado y común, por el cual todas las órbitas de los planetas, arrastrados por el movimiento del octavo cielo, se mueven desde el orto hasta el ocaso durante 24 horas; otro, propio de cada planeta, que transcurre desde el ocaso hasta el orto. Esta sentencia de Platón puede ser objeto de dos interpretaciones distintas: una la ha realizado Proclo, para quien deben entenderse aquí los movimientos propios de los planetas, no sólo el de ocaso hasta el orto, sino también el movimiento de las estrellas provocado

por los epiciclos desde Septentrión hasta el Austro, como más tarde expuso Ptolomeo. Frente a ésta, Fox propone su propia explicación, que consiste en entender en este pasaje una mención al doble movimiento del cielo: el movimiento simple del octavo cielo, desde el orto hasta el ocaso, y el de los demás planetas que se desplazan con diferentes movimientos en sentido contrario al del octavo cielo, esto es, desde el ocaso hasta el orto.

Concebir las órbitas celestes como instrumentos para medir el tiempo es una idea platónica que para Fox necesita ser precisada. Es cierto que, mediante el movimiento de las órbitas de los planetas, se mide el tiempo, pero no de todas, sino únicamente el curso del sol y de la luna. Esta fue la razón que hizo a Dios iluminar al sol, para que el sol, a su vez, iluminara todo lo que existe en el mundo incluido el tiempo.

El movimiento del sol en su órbita produce los días y las noches, pero Fox hace depender, a su vez, el movimiento del sol, es decir su orto y su ocaso, del movimiento del octavo cielo. Así pues, cuando el sol ilumina nuestro hemisferio se produce el día y cuando ilumina el otro hemisferio viene la noche. Este cambio de día y noche produce un día natural de veinticuatro horas, que viene a ser lo que dura el recorrido de las órbitas de los planetas durante su movimiento forzado por el octavo cielo. Ante esto, Proclo se plantea la causa que llevó a Platón a anteponer la noche al día, y su respuesta es que la privación de luz acude al mundo antes que la luz y, por tanto, la noche existe antes que el día.

Los meses, cuya medición atribuye Platón al curso de la luna, se producen mediante el paso de días y noches. El año, en cambio, se debe al giro del sol en su órbita durante trescientos sesenta y cinco días. Las demás estrellas, capacitadas también para la medición del tiempo, son relegadas al provocar errores porque el recorrido de sus órbitas no es tan bien conocido como el del sol y la luna.

Según explica Fox, el recorrido de la órbita del primer móvil en su circunvolución es denominado por Platón «gran año», en ese momento las revoluciones de las ocho esferas vuelven a su punto de partida. La duración de este «gran año» es estimada por los astrónomos en

treintaiseis mil años solares. Macrobio[512], sin embargo, lo denomina «año mundano» y le atribuye una duración de quince mil años.

El octavo cielo posee un segundo movimiento, que avanza según los signos del Zodíaco y aumenta un grado cada cien años o cada doscientos, como creen otros. Platón, según Fox, con su «gran año» parece anticipar este nuevo movimiento del octavo cielo. Sin embargo, la precesión de los equinocios pues eso es este nuevo movimiento, fue descubierta en época de Hiparco y Ptolomeo, desfase temporal que Fox soluciona con el recurso a Proclo, quien considera que esta teoría era ya conocida en tiempos de los egipcios y caldeos de los cuales Platón pudo recibirla[513].

CREACIÓN DE LAS ESTRELLAS FIJAS Y DE LA ESFERA DEL UNIVERSO

El proceso demiúrgico que lleva a la creación de las estrellas fijas, se inicia, una vez creado el mundo, con la creación de seres vivos que deben llenarlo a fin de equipararlo al mundo de las ideas. Platón establece cuatro tipos de seres vivos: dioses celestes, animales volátiles, acuáticos y terrestres. Esta afirmación ha sido comprendida por los filósofos de diferente manera. Entre las variadas teorías, Fox Morcillo informa de la de Jámblico, Apuleyo, Alcínoo y Proclo. Jámblico[514] establece cuatro tipos de animales a los que relaciona con cada uno de los cuatro elementos y así, coloca en el mundo, a continuación del Dios supremo, en primer lugar, a los dioses celestes a quienes relaciona con el fuego; después, a los daemones cuyo elemento es el aire; a éstos siguen los héroes, a quienes atribuye el agua y, por último, las almas humanas relacionadas con la tierra. El interés perseguido por Jámblico con este orden es asemejar la distribución de los elementos en la creación del mundo, donde fuego y tierra eran los extremos y aire y agua los medios, con los cuatro tipos de animales que enumera.

Apuleyo, no sólo en el *De Platone et eius dogmate*[515], sino también en el *De deo*

Socratis[516], enumera únicamente tres especies de animales. Apuleyo coloca después del sumo Dios a los dioses celestiales, llamados «dioses» por Platón, que son el sol, la luna y los demás planetas; en la posición central, con la finalidad de cumplir en la tierra con los deberes de los dioses celestes, sitúa a los daemones, que viven en el aire; y, en último lugar, a las almas racionales.

Proclo atribuye al primer género de animales, establecido por Platón, todo lo que en el cielo es divino, como ángeles o daemones; al segundo género, todo lo que se mueve en el aire, como aves y daemones; al tercero, todo lo que vive y nace en el agua y al cuarto, todo lo que nace en tierra[517].

Alcínoo, por último, asegura que Platón dispuso los dioses o animales inteligibles en este orden para que estuvieran en el cielo, en primer lugar, las estrellas a las cuales llama «animales» y «dioses», anteponiendo a continuación, un Dios inteligible a cada uno de los elementos para que ninguna parte del alma del mundo careciera de fuego, éter, y agua y para que Dios hiciera uso de la colaboración de estos animales[518].

Fox Morcillo expone con brevedad los datos aportados por Platón sobre las estrellas fijas cuya naturaleza es de fuego, su forma es redonda, a imagen del arquetipo del mundo, y al que se le atribuye sabiduría al dotarlo de alma. El comentario de Fox sobre el movimiento que Platón asigna a las estrellas fijas y los rasgos que lo diferencian de los movimientos de los planetas consiste principalmente en una reproducción de lo expuesto con anterioridad a propósito del movimiento de los planetas.

LA TIERRA

Siguiendo el orden del diálogo, se centra en el análisis de todo lo referente a la Tierra a la cual Platón coloca en el centro del universo y considera la más antigua de los dioses situados bajo el cielo. Fox explica la posición central de la Tierra en el Universo, desechando las razones

físicas aducidas por Aristóteles, Ptolomeo y Cleomedes, pero empleando una demostración matemática expuesta por Euclides y recogida por Macrobio. Esta demostración consiste en dos circunferencias concéntricas que representan al universo, la exterior, y a la Tierra, la interior, que son divididas en dos partes iguales por el diámetro horizontal, que representa el horizonte. Al ser también la tierra cruzada por el mismo diámetro, se demuestra que su lugar es el centro mismo del universo.

La antigüedad de la tierra respecto de los demás dioses es explicada por Fox mediante un razonamiento lógico a partir de la demostración anterior: el centro es anterior a la circunferencia trazada alrededor de él, en consecuencia, la tierra, situada en el centro, es más antigua que los demás dioses celestes que se encuentran ubicados en la circunferencia en torno a la tierra.

Fox aclara las razones por las cuales la Tierra es considerada creadora de la noche y el día, cuando con anterioridad esta función era atribuida al sol. Así, aunque, el sol rodea a la tierra por todas partes, es la sombra cónica de la tierra la que permite o impide la llegada de la luz solar. El proceso es el siguiente: cuando el sol ilumina nuestro horizonte, la tierra también es iluminada y se produce el día; por el contrario, al ocultarse el sol en nuestro horizonte, la tierra emite su sombra ocasionando la noche. El problema que plantearía la sombra cónica de la tierra se soluciona al conferirle una inclinación hacia una u otra parte, en la medida en que el sol asciende por el horizonte[519].

Platón cree que la tierra está situada en medio del mundo, fija y atravesada por un eje, alrededor del cual gira todo el universo. Esta imagen ha sido aceptada y transmitida por todos los eruditos posteriores como Aristóteles o Ptolomeo. Existe, no obstante un pasaje donde Platón parece afirmar que la tierra está en movimiento, lo cual ha motivado una serie de refutaciones entre las que destaca la elaborada por Aristóteles.

Fox, sin embargo considera que Platón no otorga a la tierra movimiento alguno, como se demuestra en el *Fedro*[520] al afirmar que Vesta es la única que permanece quieta en la morada

divina. Partiendo de esta convicción, se dedica a demostrar que las objeciones de Aristóteles[521] al movimiento de la Tierra son falsas, en tanto que resultan de una comprensión errónea del texto platónico. Fox Morcillo interpreta que la tierra está inmóvil a partir de lo expuesto por Platón mismo, quien afirma *alligatam esse terram axi*, donde el término «alligatam» indica, según Fox, la estabilidad de la tierra y en ningún caso su movimiento. Esta apreciación filológica es corroborada por Simplicio al emplear la expresión ἰλλιμένην para significar que la tierra está sujeta, rechazando la expresión ἰλλουμένην que podría llevar a confusión[522]. De este modo rebate Fox la falsa acusación que Aristóteles había levantado contra Platón en su *De coelo*[523].

Otros autores, además de Simplicio, han interpretado esta sentencia de Platón en la misma línea que lo ha hecho Fox Morcillo. Entre ellos cita a Proclo[524] y Jámblico[525], Diógenes Laercio[526], Alcínoo[527] y finalmente Cicerón[528].

CREACIÓN DE LOS DIOSES DE LA MITOLOGÍA

Platón aborda la creación de los dioses mitológicos, a los que denomina «no visibles», siendo consciente de la dificultad que conlleva, dificultad que Fox atribuye a la naturaleza de un tema perteneciente más al ámbito de los teólogos que al de un físico como Platón. De la actitud de Timeo, caracterizada por la confianza en las genealogías transmitidas por los antiguos, Fox extrae dos conclusiones : por un lado, la excelencia de la actividad platónica en su continua mezcla de Teología y Física; y, por otro, la demostración de modestia que supuso la no contradicción de estos relatos antiguos.

La creación de los dioses míticos narrada por Platón procede, según Fox, de Orfeo y los Pitagóricos[529], y en la *Teogonía* de Hesíodo, en el *De natura deorum* ciceroniano y en el libro *De falsa religione* de Lactancio, puede encontrarse una descripción más amplia de sus elementos

Tomando como referencia estas puntualizaciones iniciales el comentario de Fox se centrará en dos objetivos: describir la creación de los dioses y explicarlos desde el punto de vista físico. Así, Orfeo en su *Sermo sacer*[530] establece los siguientes reyes y príncipes de todos los dioses: Fanes, Noche, Cielo, Saturno, Júpiter y Dionisio. De ellos, Fanes es el primero y posee el mando, de la Noche y del Cielo nace Saturno que posee la fuerza del padre, Júpiter que supera en fuerza a su padre Saturno y, en último lugar, Dionisio. Platón, a diferencia de Orfeo, establece dos principios para los dioses inferiores: cielo y tierra, de los cuales nacen Océano y Tetis y así sucesivamente. Evitando enumerar toda la genealogía remite a Hesíodo y Fornuto[531] y se centra en las razones que subyacen a este linaje platónico de los dioses. Algunos platónicos, dice Fox, entre los que se encuentra Proclo[532], han interpretado esta genealogía de manera alegórica y, en este sentido, identifican el cielo con el padre, la tierra con la madre, Océano con el principio del movimiento y, a partir de éstos, toda la relación de dioses. Fox, sin embargo, ante esta costumbre estoica de atribuir a todos los relatos míticos una causa física, contrapone una interpretación más veraz, la suya propia. Según Fox, cuando Platón desea contar el nacimiento de los dioses inferiores, como daemones y héroes, asegura que unos nacen de otros y no porque realmente esto ocurra, sino que hace uso de una prosopopeya para expresar su verdadero origen: la conexión entre tierra y cielo, de la cual surgen las diversas almas del mundo que se mantienen como partes individuales.

A partir de aquí, Jámblico describe las diversas obligaciones, repartidas por el Dios supremo, que es el único que posee la capacidad universal de hacerlo, a los dioses y daemones mundanos, cuya jerarquía es la siguiente: dioses, ángeles, arcángeles, demonios, héroes, principados y almas individuales[533]. Proclo y Porfirio establecen cinco órdenes de daemones, que nacen de una única causa eficiente del mundo, y describen los deberes de cada uno de ellos.

DIOSES CELESTES Y DAEMONES

Platón diferencia los dioses celestes de los daemones calificando a los primeros de

visibles, mientras que los segundos, al igual que los héroes, son visibles sólo en parte. La causa radica en la composición del cuerpo de los daemones que está formado de aire. Algunos platónicos como Apuleyo, Jámblico, Porfirio y Pselo atribuyen también a los daemones una naturaleza intermedia entre lo corpóreo y lo incorpóreo. Fox cree que existe una posible contradicción entre estos platónicos y el mismo Platón acerca de las divergencias entre dioses celestes y daemones. Apuleyo y Jámblico consideran que los dioses celestes son invisibles, inteligibles y no sujetos a las afecciones; los daemones, por el contrario, son considerados visibles, sensibles, semicorpóreos y objeto de afecciones como ira, odio o amor. Platón, en cambio, considera visibles a los dioses celestes o estrellas. Esta contradicción es sólo aparente, según Fox, ya que estos filósofos platónicos en realidad establecen dos tipos de dioses celestes de diferente jerarquía: los superiores, inteligibles y próximos al supremo Dios; y los inferiores, poseedores de una naturaleza intermedia y diseminados en las diferentes partes del mundo[534].

ENCARGO DEL DEMIURGO A LOS DIOSES INFERIORES

Fox entiende que la intención de Platón con el discurso del Dios supremo a los dioses inferiores es exponer la primacía de la causa primera y eficiente, Dios o el demiurgo, sobre las causas secundarias, cuya actuación como intermediarios del Dios supremo en su labor de creación es necesaria. Relaciona estas causas con el concepto de «providencia» del cual enumera dos tipos: la providencia del Dios supremo y la de los dioses inferiores. A estas dos añade una tercera que consiste en la relación entre ambas. En apoyo de esta interpretación cita a Plutarco quien en su *De fato* habla de una triple providencia: la universal del Dios supremo, otra propia del cielo y la de los dioses menores[535]. La misma idea subyace en Plotino al atribuir una facultad creadora al primer Dios y otra diferente a los dioses menores o estrellas.

En cuanto a los dioses inferiores Fox considera que, pese a ser creados por Dios, son eternos e indisolubles por voluntad de Dios[536]. Recoge la interpretación de Proclo a este pasaje,

que considera el resultado de la aplicación a los dioses menores por parte de Platón de tres causas: la causa final ya que, a causa del bien, Dios hizo a los dioses inferiores; la causa ejemplar, puesto que los hizo a imagen del modelo eterno; y la causa eficiente, por la cual los creó con una constitución indisoluble[537].

Platón en definitiva, según Fox, está tratando del orden de creación prescrito para las cosas naturales: los dioses celestes como son eternos, crearon cosas eternas, como la parte racional del alma; los dioses menores, como su condición de eternos no es propia, sino recibida, crean cosas mortales como la parte sensible del alma.

CREACIÓN DEL HOMBRE

El hombre es, entre los seres animados que crearon los dioses menores por orden de Dios, el más importante porque participa de la semilla divina. La función desempeñada por los dioses menores en la creación del hombre consistió en añadir a esta parte inmortal, procedente de Dios, una parte mortal.

En este proceso de creación considera Fox conveniente aclarar algunas cuestiones como la naturaleza del alma humana, qué partes del hombre creó Dios y cuáles los dioses menores o el modo en que se produjo la unión de las partes inmortal y mortal del hombre.Estas cuestiones son aclaradas sucinta y directamente por Fox. Así, afirma que en la creación del hombre, cuya alma está formada de una parte sensible y de otra inteligible, Dios hizo la razón, la mente y la inteligencia; mientras que los dioses menores realizaron la parte sensible como los sentidos de la vista, gusto, olfato y tacto. En cuanto al ensamblaje de la parte inmortal, el alma, con la parte mortal, el cuerpo, ha suscitado entre los filósofos algunas controversias de las cuales informa Fox. Albino y Ático, por ejemplo, consideran que Platón indica con ello la unión del alma racional con

la irracional[538], postura que es compartida por Plotino. Otro grupo de filósofos, entre los que se encuentra Jámblico[539], atribuye la mortalidad a la conexión misma del alma con el cuerpo, que hace que el ser vivo pueda morir. Nemesio de Émesa, por su parte, asegura que la naturaleza del hombre es una mezcla de parte inmortal y mortal, tras haber sido adosada la segunda a la primera, idea que confirma Plotino en su *De animi essentia*[540].

CREACIÓN DEL ALMA HUMANA

Fox, respetando el orden de exposición de Platón, tratará en primer lugar de la creación del alma humana. En este proceso de génesis estudiará de modo prioritario dos cuestiones: el modo en que Dios creó la parte inteligible e inmortal del alma y la función que desempeñaron los dioses menores en la creación del alma humana. Existen, no obstante, algunos temas adyacentes que, para una mejor comprensión del texto platónico, Fox considera merecedores de un estudio más profundo.

Naturaleza del recipiente

Se dedica, pues, en primer lugar al estudio de la naturaleza del recipiente en el que Dios produjo las almas humanas, cuestión que lleva implícitas otras no menos importantes, como la de la diversa calidad de las almas, o la de la consustancialidad del alma del universo con las almas individuales. Mantengamos el orden de Fox Morcillo quien da comienzo a su comentario dando noticia de las diferentes teorías enunciadas acerca de este recipiente[541]. Teodoro Asineo considera que la crátera o recipiente al que alude Platón es doble; y, a su vez, establece como tercer recipiente a la mezcla de los dos primeros. A la primera crátera la llama αὐτοψυχή, esto es, *fons animarum* según Fox, y a la segunda atribuye la función conexiva de todas las almas individuales en el primer recipiente. Esta conexión es denominada por Teodoro de Asine

κρᾶμα[542] o *temperies* como traduce Fox. Jámblico identifica la crátera platónica con una causa procreadora de los animales que abraza y contiene dentro de sí a la vida universal[543]. Proclo, según Fox Morcillo, cree que Platón denomina a esta crátera *fons animalis vitae* por ser allí donde se encuentra el origen de las almas que Dios produce[544]. Plotino considera que mediante la crátera se hace referencia a la idea de las almas situada en la mente de Dios, a cuya imagen son creadas todas las almas individuales. Para Fox, la de Plotino no sólo es la interpretación más adecuada de las palabras de Platón, sino que, además, es la más verdadera puesto que, argumenta Fox, cuando Dios quiere producir las almas individuales de la misma esencia de la que extrajo el alma del mundo, está contemplando el modelo que se encuentra en su interior. Esta interpretación plotiniana procede, en opinión de Fox, de Hermes Trismegisto ya que éste en el *Poimandro* asegura que la crátera no es otra cosa que la misma mente divina en la cual están situadas las ideas de todo.[545]

La diferente calidad de la mezcla utilizada por Dios artífice tuvo como consecuencia la creación de almas mejores y de otras inferiores en excelencia. Esta interpretación que Fox aplica al alma universal y a las almas individuales, como el resultado de dos calidades distintas de la mezcla, es corroborada con la cita del *De dubiis animae* de Plotino donde defiende la existencia de almas de segundo y de tercer orden, dependiendo de la proximidad respecto a los seres superiores[546]. El proceso de mixtura del que surgen las almas ha suscitado serias dudas entre los comentaristas posteriores acerca de la consustancialidad del alma del mundo con las almas individuales. Plotino en su *De dubiis animae*[547] cree que no son la misma, cosa que, en opinión de Fox, deduce de las mismas palabras de Platón quien asegura que las almas individuales se extraen del mismo recipiente del cual emana el alma del mundo. Ante la discrepancia que este asunto ha ocasionado entre los filósofos platónicos, Fox emite su opinión que, como siempre, intenta ser conciliadora. En este sentido, considera que tanto el alma del mundo como las almas individuales son la misma en lo que a esencia (inteligible y eterna) se refiere, pero se diferencian en que una es anterior y universal y las otras son posteriores e individuales.

División de las almas individuales

El proceso de división de las almas individuales, efectuado tras la creación del alma del mundo, y la distribución de estas almas en cada uno de los astros del cielo despierta el interés de Fox Morcillo, quien recopila algunas de las interpretaciones que esta afirmación platónica ha suscitado. Como representantes de las dos lecturas diferentes que ha tenido este texto, Fox menciona a Proclo y a Alcínoo decantándose con claridad por la de éste último al considerarla más veraz y adecuada[548], puesto que Alcínoo piensa que Platón hace referencia únicamente a las almas humanas que, una vez creadas por Dios, son distribuidas y subordinadas a cada una de las estrellas del cielo[549]. Proclo, a su vez, entiende que esta división de las almas afecta no sólo al alma humana, sino también a la de las otras tres especies de seres vivos[550]. Una y otra teoría, sin embargo, no ofrecen para Fox Morcillo una interpretación satisfactoria del verdadero sentido de esta teoría de Platón, sobre todo en lo que a la adscripción a un astro determinado se refiere. En consecuencia recopila los razonamientos de Plotino, Macrobio y Cicerón. Fox expone la explicación desarrollada por Plotino remitiendo a su *De descensu animae in corpora* donde asegura que la siembra de las almas individuales en las estrellas del cielo, significa que al nacer las almas descienden a la perfección del universo. Sin embargo, Fox enjuicia esta explicación plotiniana como poco afortunada. Macrobio, cuya explicación es considerada más correcta, entiende que nuestras almas tienen algo en común con las estrellas del cielo ya que proceden de la misma fuente[551]. Cicerón, dice Fox, está de acuerdo con la interpretación de Macrobio al asegurar que el alma es dada a partir de aquellos fuegos sempiternos denominados astros y estrellas[552]. Finalmente, Fox ofrece su propia lectura de esta afirmación platónica que consiste en considerar esta división de las almas como una referencia a que las almas individuales, a causa de un origen común, se encuentran sometidas a los astros celestes, de tal manera que siguen los

impulsos de éstos. La consecuencia de este sometimiento es que muchas afecciones que repercuten en las almas humanas como ira, deseo o placer, proceden de los astros, ya que cada uno de ellos es el origen de una afección determinada. En la misma línea exegética cita a Plotino quien en su *Utrum stellae aliquid agant* refiere que el alma que depende del cielo y que está sujeta a los astros está sometida al destino y a las estrellas; mientras que la que es asignada por Dios supremo es libre y puede liberarnos, a su vez, del destino[553].

Concepto de «destino»

En el curso de su labor exegética, se centra Fox en otra afirmación platónica que considera de gran importancia: el que a las almas se les mostrara la naturaleza del universo y las leyes del destino. El comentario a esta cuestión sigue, como él mismo afirma, el ya realizado por Proclo quien considera que Dios le muestra a las almas creadas la naturaleza del universo, cuando les ordena observar su origen y la naturaleza divina e inteligible, así como la idea de la que han nacido ellas y la totalidad del mundo[554]. Fox corrobora esta interpretación con la formulada por Plotino, quien en su *De animae in corpora descensu* atestigua la idea de que Dios ordena a las almas observar la naturaleza inteligible y universal para que conozcan su origen divino y no sean indignas de éste.

En cuanto a las leyes del destino, Fox puntualiza que no se trata del concepto de «fatum» defendido por estoicos y epicúreos, sino cierta ley divina y eterna, determinada para todas las cosas, a la cual siempre siguen[555]. Fox, no obstante, analiza con mayor precisión la opinión de Platón sobre el destino e interpreta el texto identificando el concepto de «fatum» platónico con la eterna voluntad de Dios. Este análisis se ve reforzado con una cita del *De placitis philosophorum* de Plutarco[556]. Llevado por su deseo de exhaustividad, Fox recopila otras opiniones acerca del concepto platónico de destino. Así, asegura que Alcínoo entiende que el

destino en Platón prescribe leyes universales, pero no las causas de cada una de las cosas[557]; Apuleyo explica mejor, asegura Fox, la fuerza del destino al decir que el destino es la ley divina mediante la cual las resoluciones y propósitos inevitables de Dios se realizan. De este modo Fox considera que Apuleyo está identificando la providencia de Dios supremo con el destino, pues estima que todo lo que sucede según la providencia, sucede también según el destino[558]. Pero de todos los intérpretes de Platón Fox destaca la lectura efectuada por Nemesio en su *De natura hominis*, para quien el destino es doble: uno, propio de la esencia; otro, propio del acto. El primero está contenido en el alma del mundo, la cual todo lo hace porque tiene la fuerza necesaria para actuar; mientras que el segundo es la ley divina inevitable que está situada en la providencia de Dios[559]. De todo ello deduce Fox que Nemesio está eliminando por completo la influencia del destino en las acciones humanas. Esta interpretación de Nemesio que, en opinión de Fox, recoge el verdadero sentido de las palabras de Platón, ha sido confirmada por muchos otros filósofos entre los que menciona a Plotino, Jámblico y Hermes Trismegisto. Plotino, pues, en su *De fato* pone el destino en el alma humana en la medida en que el alma está sometida al cuerpo y conducida por la necesidad, cuando sigue a los ímpetus naturales como si de cierta fuerza se trataran; sin embargo, estos ímpetus naturales pueden refrenarse y por tanto liberarse del destino ya que el alma posee dentro de sí el principio de la libre actuación[560]. Jámblico confirma esta interpretación al asegurar que el destino está contenido en Dios, aunque permanezcan las almas libres; pero la parte del alma anexa al cuerpo cree Jámblico que es gobernada por cierta necesidad de la naturaleza como ímpetus y propensiones naturales, a no ser que la domine la mente[561]. El precursor de esta línea exegética fue, según Fox, Hermes Trismegisto quien en el *Asclepio* aseguraba que el destino está contenido como en tres límites: εἱμαρμένη, es decir destino, necesidad y orden, de tal manera que εἱμαρμένη sea el decreto de Dios, orden sea la consecución de las cosas a partir del decreto de Dios y, necesidad sea la fuerza necesaria para su consecución[562]. Finalmente considera Fox que ésta es la verdadera lectura de la opinión de Platón y sus discípulos sobre el destino, algo que es refrendado por autores como Plutarco[563] o

Simplicio y que, otros, como Aristóteles[564] y Alejandro de Afrodisia[565] estudian de manera prolija. Ninguno de ellos, sin embargo, dejó claro el concepto de fuerza del destino (*vis fati* dice Fox) a no ser Platón, que explicó mejor que los demás la naturaleza del destino, adaptándose por completo a la religión cristiana. Platón, según Fox, considera que los fines de las acciones humanas son necesarios aunque también sean fortuitos y libres, del mismo modo que lo son los principios mismos de actuar.

El alma debe implantarse en un cuerpo

Antes de centrarse plenamente en el análisis de esta importante afirmación platónica, dedica Fox su atención a otra cuestión directamente relacionada con la que nos ocupa a continuación: las almas fueron implantadas en instrumentos de tiempo. Fox cree que Platón expone el orden que se siguió en la creación de los hombres y de los demás seres vivos. Así, en primer lugar, se crearon las almas, inteligibles y semejantes a Dios, a continuación, fueron sometidas a cada uno de los astros para que se comprenda que los dioses menores asumieron la tarea de crear a los seres vivos cuyas almas difundidas en los cuerpos sometieron a las estrellas; concluido esto, nace el hombre, el más importante de los seres vivos. En este contexto comprende Fox el auténtico significado de la expresión «instrumentos de tiempo», mediante la cual Platón alude a la fusión de la multitud de almas en los cuerpos celestes como el Sol, la Luna, etc., que son definidos como instrumentos de tiempo. Directamente relacionada con esta interpretación de Fox, está su valoración de la traducción ciceroniana de este pasaje. Cicerón, con su

> *Satis autem, et quasi sparsis animis, fore uti certis temporum intervallis oriretur animal*[566]

no traduce correctamente el texto platónico[567], pues con esta versión da a entender que

un hombre va a nacer cada cierto intervalo de tiempo, lectura en total desacuerdo, no sólo con las palabras de Platón, sino también con su sentido.

Respecto a la teoría platónica de que el alma se implanta necesariamente en un cuerpo, Fox realiza dos aclaraciones: en primer lugar, la expresión «necesariamente», mediante la cual entiende Fox que Platón significa que la implantación del alma en un cuerpo se produce por voluntad divina y, en segundo lugar, el proceso que lleva al alma a su unión con el cuerpo. Se trata de un proceso de difícil consecución, dada la diferente naturaleza de ambas (el alma incorpórea e inteligible y el cuerpo sensible) que Fox explica haciendo uso de la teoría de Ammonio. Éste asegura que el alma puede unirse al cuerpo, a pesar de su naturaleza incorpórea, porque todos los inteligibles, aunque se unan con cosas corpóreas, no llegan a mezclarse con ellas sino que es, como si se adhirieran a ellas, puesto que a raíz de esa unión no sobreviene mutación alguna. Ocurre igual, dice Ammonio, con el sol que ilumina el aire con su luz, pero que nunca se mezcla con la luz del aire, sino que, a través de éste, la difunde intacta. Así también el alma anexa al cuerpo no obtiene un lugar determinado en él, ni con él se mezcla, sino que avanza por todo el cuerpo y no deja parte alguna inánime[568].

El resultado, dice Fox, de la conexión del alma con el cuerpo es la creación del alma sensitiva, es decir, las almas obtienen la capacidad de sentir y, a continuación, los órganos sensoriales perciben las diversas sensaciones y variado conocimiento. Las sensaciones se producen mediante una conmoción causada en los sentidos por el objeto externo. Una vez alcanzada la comprehensión del objeto sensible resulta, bien el apetito, que proviene de algún placer emitido por el objeto comprehendido, bien el rechazo causado porque el objeto emite algún dolor del que el alma huye. Fox entiende que ésta es la razón por la cual Platón afirma que las almas, una vez incluidas en el cuerpo, obtienen tras la sensación amor mezclado con placer.

Si el alma, por último, se somete a estas perturbaciones (fuerzas provenientes de la parte animal) y se contamina con los vicios del cuerpo, será merecedora de castigo, pero si, por el contrario, las domina y mantiene su naturaleza en estado puro, obtendrá premios.

Premios y castigos del alma

Fox Morcillo considera que la cuestión de los premios para las almas que han vivido correctamente, ya había sido tratada por Platón con mayor amplitud en otros diálogos como *Fedón* y *Gorgias*. En el caso del *Timeo*, sin embargo, entiende que Platón está proponiendo tres cosas: la primera es que debe llevarse una vida adecuada a cada alma completándose el curso natural. En consecuencia, dice Fox, si se desea desembarazarse del cuerpo contra la voluntad de Dios, el alma será indigna del premio y no podrá liberarse de las afecciones y vicios corporales como ya expusiera Platón en el *Fedón*[569] y Plotino en su *De rationali exitu ab hac vita*[570]; en segundo lugar, Platón enseña que el alma, como premio, será conducida hasta su astro semejante al que Platón denomina «συνονόμον ἄστρον». En torno a éste se produce la siembra de las almas y su división en los cuerpos de lo cual deduce Fox cierta similitud y vínculo entre las almas inferiores y superiores, ya que todas proceden de la mente creada por Dios semejante a Sí mismo, como testimonia Macrobio[571].

La labor de conducir el alma hasta su astro semejante es encargada a los daemones propios como postulan tanto Apuleyo en su *De deo Socratis*[572], como Plotino en el *De daemone proprio*[573].

En cuanto a las almas que se dejan dominar por los vicios del cuerpo, recibirán como castigo la mutación en almas inferiores como el alma femenina o la de otro tipo de animales, como ya expusiera en el *Fedón*. Fox, a pesar de remitir a este diálogo, incide, no obstante, sobre esta cuestión. En la mutación que padecen las almas como castigo, entrevé Fox la influencia de Pitágoras quien ya afirmaba que las almas nacían al mismo tiempo, y que emigraban a diferentes cuerpos según los méritos alcanzados.

La teoría platónica sobre los castigos para las almas ha originado, en opinión de Fox, dos

corrientes de opinión claramente diferenciadas entre los filósofos platónicos: por un lado, quienes defienden una lectura literal de las palabras de Platón y, por otro, aquellos que interpretan esta afirmación platónica en sentido alegórico. Como integrantes del primer grupo, Fox Morcillo menciona a Crántor, Teodoro Asineo y Plotino. Éste último en su *De daemone proprio* asegura que, si durante la existencia de un hombre prevalece la razón, el alma en la vida futura también será racional, pero que, si predomina la parte brutal y depravada, el alma se transmutará en esa misma forma[574]. Jámblico, Proclo[575] y Nemesio defienden la segunda corriente de interpretación que, rechazando la emigración de las almas racionales a cuerpos de bestias, suscriben la teoría de que Platón alude, más bien, a que los hombres que se han contaminado con los vicios asumen costumbres propias de las bestias, a las cuales se asemejan debido a estos vicios.

Fox Morcillo, por su parte, se adscribe al primer grupo ya que cree que Platón afirmó realmente que las almas emigraban a cuerpos de bestias a causa de las acciones ignominiosas cometidas. Esta misma idea, afirma Fox, fue defendida en su momento por Pitágoras, de quien Platón la recibió, y criticada con posterioridad por Lactancio[576]. Asimismo, considera que tanto Plutarco en su *An bruta animalia ratione utantur*[577], como Apuleyo en las *Metamorfosis* parecen opinar lo mismo ya que, razona Fox, confieren algún entendimiento a las bestias; del mismo modo Porfirio en su *De anima*[578] asegura que las bestias poseen entendimiento, aunque perturbado, pues la facultad racional es propia de todos los seres vivos; mientras que los hombres son los únicos que poseen razón. Esta misma sentencia la atribuye Plutarco a Platón en su *De placitis philosophorum* con estas palabras

> Πυθαγόρας, Πλάτων, λογικὰς μὲν εἶναι καὶ τῶν ἀλόγων ζῷων καλουμένων τὰς ψυχὰς, οὐ μὲν λογικῶς ἐνεργούσας παρὰ τὴν δυσκρασίαν τῶν σωμάτων, καὶ τὸ μὴ ἔχειν φραστικὸν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πιθηκῶν καὶ τῶν κυνῶν· λαλοῦσι μὲν γὰρ οὗτοι, οὐ φράζουσι δὲ[579].

Hermes Trismegisto confirma, entiende Fox, las palabras de Plutarco, puesto que en el *Poimandro* asegura que desde una única alma del mundo han fluido todas las almas individuales, y que éstas se transforman en mejores o en peores, puesto que las terrestres se transmutan en acuáticas y de nuevo en terrestres y, del mismo modo, los hombres degeneran en bestias[580]. Para refrendar toda esta interpretación cita Fox, en última instancia, un pasaje de Justino Mártir perteneciente a su obra *Contra Tryphonem*

> Πᾶσαι δ᾽ αὐτῷ διὰ πάντων αἱ ψυχαὶ χωροῦσι τῶν ζώων, ἠρώτα, ἢ ἄλλη μὲν ἀνθρώπου, ἄλλη δ᾽ ἵππου καὶ ὄνου; οὐκ, ἀλλά αἱ αὐταὶ ἐν πᾶσιν εἰσὶν, ἀπεκρινάμην [581].

El último argumento que emplea Fox a fin de justificar la certeza de su interpretación de este pasaje platónico, a la par que desestimar la otra explicación, es bastante concluyente: la segunda corriente exegética no es válida, por la sencilla razón de que en física no está permitido el uso de la alegoría.

CREACIÓN DEL CUERPO Y SU UNIÓN CON EL ALMA

Fox Morcillo inicia su comentario a este apartado del diálogo platónico haciendo un extracto del contenido del mismo. Señala, pues, que Dios creó el alma universal y efectuó la división en almas individuales, mientras que fueron los dioses menores los encargados de esparcir las almas individuales en diversas partes del mundo, así como de concederles la capacidad de actuar. En este sentido, Fox asegura que el descenso de las almas a los cuerpos es un proceso efectuado siguiendo las leyes del destino que, como vimos con anterioridad, identifica con la voluntad divina; hace hincapié, no obstante, en una idea concreta: desde el momento en que las

almas se encuentran en los cuerpos, son libres y responsables de sus propias acciones y, en consecuencia, en caso de incurrir en algún mal, Dios queda exculpado. La idea que subyace a esta argumentación es que Dios, por su propia naturaleza, es únicamente causa de bien y nunca de mal. De esta manera, el conferirle a las almas la libertad de actuación llega a ser algo necesario para no incurrir en contradicción con la doctrina cristiana.

Las leyes del destino

A pesar de la libertad de actuación otorgada a las almas individuales, Dios les impuso las leyes del destino, que como refiere Proclo, son diez. El hecho mismo de que fueran diez viene determinado por la propia condición de este número: el número diez, al igual que la causa eficiente, incluye todo dentro de sí[582]; ésta es la razón por la cual se le atribuye este número a la causa demiúrgica. Las diez leyes del destino son las siguientes: las almas nacidas al mismo tiempo, después del nacimiento del mundo, son esparcidas en diversas partes del mundo; el alma desciende en la primera generación para constituir un ser vivo partícipe de la razón; el alma en este descenso alcanza la naturaleza del hombre, pero no la de la mujer; el alma, al estar en el cuerpo, adquiere vida material y divisible; el alma, introducida en el cuerpo, gobierna la vida de éste; el alma, si no se contamina con los vicios, vivirá justamente; el alma, si se contamina con los vicios, será injusta y depravada; el alma justa, como premio, es enviada al astro adecuado a ella; el alma, viciada por los pecados, degenera en mujer en un segundo nacimiento; el alma, si persiste en los vicios, será transformada en alguna bestia[583].

Diseminación de las almas

Si bien Platón, dice Fox, había expuesto con anterioridad el decreto de Dios de esparcir las almas, ahora afirma de nuevo que éstas son diseminadas en la Tierra, la Luna y demás órganos del tiempo. Fox cree que en esta nueva afirmación debe entenderse una alusión por parte de Platón al segundo vehículo, pues aquellas almas de la más pura naturaleza creadas por Dios, son enviadas hasta un segundo vehículo cuya naturaleza es aérea. En este segundo vehículo, pues, Platón está significando la división del alma y la consiguiente producción de las almas individuales. Estas almas al difundirse por el segundo vehículo, toman de cada uno de los elementos y del cielo diferentes vestiduras, esto es, distintas potencias y facultades. De este modo, en Saturno encuentran el raciocinio, en Júpiter la fuerza de actuar, en Marte la animosidad que Platón denomina θυμός, en el Sol la fuerza de sentir, en Venus el deseo, en Mercurio la facultad de hablar en público y la elocuencia, en la Luna la facultad creadora y, finalmente, de la Tierra reciben el propio cuerpo[584], que, formado a partir de cuatro cualidades, constituye junto con el alma el ser vivo.

Ésta, considera Fox, es la explicación adecuada para la difusión de las almas en la Tierra y la Luna, aunque recopila la teoría ofrecida por Calcidio quien, a partir de una frase de Pitágoras, opina que Platón habla de sembrar almas en la Tierra y en la Luna, porque Pitágoras creía que la Luna, al igual que la Tierra, también estaba habitada por hombres[585].

Creación de la parte mortal del alma

Los dioses menores, remedando a Dios creador, se encargaron de la creación de la parte mortal del alma, esto es, la parte sensitiva del alma anexa a la materia corpórea de la cual no puede separarse. Formaron esta parte del alma, según Platón, uniendo tierra, agua, fuego y aire. En estas palabras comprende Fox la relación existente entre cada uno de los sentidos y estos cuatro elementos, de cuya unión surgió la parte sensitiva del alma. De este modo se explica la

afirmación de que un sentido se tomó del fuego, otro del agua, otro del aire, etc. Idea que desarrolla Cicerón en su *De natura deorum* al establecer la misma correlación entre elementos y sentidos; así, fuego y tierra, elementos extremos, tienen su correlato en los sentidos extremos, vista y tacto, dado que la vista es de naturaleza ígnea y el tacto, terrena; entre fuego y tierra se sitúan aire y agua y, del mismo modo, entre vista y tacto se ubican olfato y gusto puesto que es de naturaleza parcialmente aérea y húmeda, el primero y de naturaleza acuosa y semejante al tacto el segundo; el oído, finalmente, participa de los dos anteriores, aunque su naturaleza sea aérea únicamente. La teoría de que los sentidos poseen la misma naturaleza que los elementos no es novedosa, sino que, señala Fox, además de este pasaje de Platón, fue expuesta por Aristóteles en el *De anima*[586].

El alma sensitiva o segundo vehículo se formó a partir de la mezcla de los cuatro elementos, pero, tomando de ellos unas partículas o cualidades tan tenues, que escapan a la percepción visual y son denominadas γόμφος (*cuneoli* traduce Fox) por Platón. No obstante, puntualiza, los *cuneoli* de Platón no pueden identificarse con los átomos de Demócrito y Leucipo como creía Calcidio[587].

Tras la creación del cuerpo se produce la conexión de éste con el alma. En este proceso, explica Fox, tienen lugar una serie de movimientos bruscos y sacudidas que afectan, en primer término al cuerpo y, en segundo lugar al alma, cuya causa hay que buscarla en la conmoción de los sentidos por parte del objeto externo, y cuyo resultado son las percepciones. Estas percepciones afectan únicamente al alma sensitiva, mientras que el alma racional o inmortal no se ve influida por ellas en ningún momento.

ESTRUCTURA DEL CUERPO

Fox Morcillo empieza su comentario a la teoría platónica sobre la estructura del cuerpo humano estableciendo un paralelo entre la actuación de Dios en el proceso de la creación del mundo y la de los dioses menores, al conformar el cuerpo humano, al que crearon como si se tratara de un universo a pequeña escala denominado por los griegos «μικρόκοσμος»[588]. Asimismo, al igual que Dios creó el universo redondo y le confirió dos movimientos, también los dioses menores crearon la cabeza, la parte más importante del cuerpo humano, redonda y la dotaron de un doble movimiento.

La cabeza

Presentado ya al lector un extracto del contenido de este apartado, Fox pretende, y así lo asegura, estudiar en mayor profundidad dos cuestiones: en primer lugar, cuáles son los dos movimientos que Platón atribuye a la cabeza y, en segundo lugar, el modo en que el hombre imita la rotundidad del mundo.

El doble movimiento divino atribuido por Platón a la cabeza significa en este contexto, dice Fox, el movimiento de la mente y el del alma sensitiva. La mente, actuando como si del primer móvil se tratara, se mueve en círculo con un movimiento reflejo y pone, a su vez, en movimiento a todos los sentidos que, en este símil, equivaldrían a los siete planetas. El movimiento de la mente es de la naturaleza de lo mismo, mientras que el de los sentidos o alma sensitiva es de la naturaleza de lo otro. En estos dos movimientos concedidos a la cabeza se hallan las raíces de la razón, en el primero, y de todos los sentidos en el segundo movimiento, tal como expone Galeno en su *De usu partium*[589].

La comparación que se ha establecido entre la cabeza y el cielo permite descubrir la similitud existente entre una y otra hasta el punto de que, muchas de las potencias o cualidades atribuidas a los astros inciden en el ser humano y en sus sentidos, como aseguran los astrólogos.

En este sentido, continúa Fox, a Saturno, que produce la bilis negra[590], se le atribuye la capacidad de examinar, pues la bilis negra motiva en los hombres la contemplación; Júpiter, de naturaleza sanguínea, actúa como conciliador entre los hombres y por esa razón se le atribuye la facultad política; a Mercurio, que es húmedo se le relaciona con la elocuencia; Venus, húmeda y fría, indica el deseo porque el humor y el frío excitan el deseo; el Sol, cálido y húmedo, es comparado con la facultad de sentir; la Luna, por último, húmeda y fría, significa la fuerza de procrear ya que, en efecto, es como la madre de todos los fluidos. En cuanto a la parte terrena del hombre, esto es, el cuerpo, es de naturaleza inferior, mutable y caduca, puesto que se compone de los cuatro elementos que se sitúan bajo la luna y consecuentemente se encuentra en perpetuo cambio. Este cambio resulta, unas veces, del aumento de la materia corporal con la ingestión de alimento, otras veces, el cuerpo cambia a causa de las enfermedades y, otras transformaciones, por último, se deben al avance de la edad, pues el cuerpo humano, como el mundo, es de naturaleza inferior[591].

Fox trata a continuación de la forma de la cabeza y así asegura que la cabeza es redonda no sólo por su aspecto, sino también porque todas las fuerzas del alma, que poseen un movimiento circular, avanzan desde la cabeza hasta los restantes miembros de manera que la razón, memoria e imaginación se convierten en las raíces de los demás sentidos. Añade Fox que toda la estructura corporal del hombre imita en gran medida la redondez, algo que puede apreciarse con facilidad, como señala Vitrubio, pues si un hombre se coloca tumbado sobre su espalda con las manos y pies extendidos, y, desde su ombligo, que es el centro de su cuerpo, se hiciera un movimiento circular como trazado con un compás, describiría un círculo cuyo trazado tocaría los extremos de la cabeza y de los dedos tanto de las manos como de los pies[592]. Existen, no obstante, otras partes del cuerpo humano que imitan la redondez como los ojos, el vientre, el corazón y, finalmente, toda la disposición del cuerpo. En esta interpretación cita como fuente a Proclo de quien asegura que es el único de los comentaristas de Platón que ha captado esta similitud[593].

Partes de la cabeza

La cabeza está dividida en tres partes: la parte anterior o *sinciput*, donde se localizan el sentido común y la imaginación; la parte media o *vertex* (la coronilla) donde se encuentra la facultad estimativa y evaluadora; y la parte posterior u *occiput*, sede de la memoria y la fuerza racional del alma.

Considera Fox Morcillo que la ubicación de la cabeza en la parte más elevada del cuerpo humano, se debe, por un lado, al hecho de que la cabeza es la sede de la mente, la parte más importante del alma racional, y, por otro, a que el cerebro, lugar a donde van a parar todos los nervios, es el principio del movimiento de todo el cuerpo humano. Esta es la teoría defendida por Galeno en su *De usu partium*[594]; en cambio, Aristóteles sitúa en el corazón el principio del movimiento por su posición en medio del cuerpo desde donde impele con igual intensidad a los restantes miembros[595]. Aunque tanto Platón como Galeno entienden que ésta es la explicación correcta para la disposición del cuerpo humano, Fox Morcillo no la considera correcta, ya que, para él, la verdadera y exacta razón para la estructura del cuerpo humano es la decisión y voluntad de Dios creador.

Retomando el parangón establecido por Platón entre el universo y el cuerpo humano, Fox asegura que la parte delantera del hombre, creado a imagen del universo, es la más importante; por ello los dioses menores situaron la cara en la parte delantera de la cabeza, no sólo porque expresa las afecciones del alma con los ojos, la boca etc..., sino también porque se trata de la parte del cuerpo humano que más capacitada está para expresar el movimiento del alma. La causa de esto hay que buscarla, según Galeno, en la gran armonía que existe entre la cara y el cerebro.

LAS SENSACIONES: VISTA Y OÍDO

Los ojos

Una vez que ha hecho mención de la cabeza y de los órganos sensoriales que existen en ella, considera Fox necesario, al igual que lo hizo Platón, tratar en primer lugar de los ojos. Así, expone la teoría de Platón para quien los ojos, fijos en la parte superior de la cara, son como dos ventanas de la mente con las que podemos verlo todo; son además, de naturaleza luminosa y se mueven en círculo para poder percibir las imágenes de los objetos con mayor facilidad. El cuerpo de los ojos, continúa Fox, está constituido por cuatro humores separados unos de otros por unas tenues membranillas: la córnea, situada en el extremo más alejado, es gruesa, transparente y está recubierta por los párpados; la córnea incluye a la uvea, que es más ligera; y por último, la membrana araneal que contiene el humor albugineo en el que se imprimen las imágenes de las cosas.

Platón dice de los ojos que participan del fuego, o bien que son de naturaleza ígnea. Esta afirmación, asegura Fox, no debe entenderse en sentido literal, esto es, no están formados de fuego, sino que hace referencia a que poseen dentro de ellos cierto resplandor. Algunos, no obstante, consideran que Platón denomina a los ojos «de naturaleza ígnea» porque, en verdad, tienen una luz dentro de ellos. Esta opinión es defendida no sólo por algunos platónicos, sino también por Galeno quien en su *De usu partium* asegura que los ojos parecen centellear con el roce, de lo cual se colige que, como toda luz es de naturaleza ígnea, los ojos tienen dentro cierta luz y, en consecuencia, se les atribuye el calificativo «de naturaleza ígnea»[596]. Prisciano Lido es otro autor que cita Fox como defensor de esta teoría pues, en su libro *De phantasia*[597], afirma que dentro de nuestros ojos existe algo luminoso con lo que, ayudado por la claridad del aire, percibimos los objetos externos. A ésta, añade Fox otra argumentación nada fútil: el hecho de que

durante la noche podamos ver un pequeño fuego a lo lejos, aunque el aire situado entre éste y el ojo no sea claro[598]. En este sentido, Fox considera inmerecida la crítica que le hace Aristóteles a Platón en su *De sensu et sensibilibus* con estas palabras:

> ἐπεὶ εἴ γε πὺρ ἦν, καθάπερ ᾽Εμπεδοκλῆς φησὶ, καὶ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, καὶ συνέβαινε τὸ ὁρᾶν ἐξιόντος οὔ ὥσπερ ἐκ λαμπτῆρος τοῦ φωτὸς, καὶ διά τι οὐ καὶ ἐν τῷ σκότει ἑώρα ἂν ἡ ὄψις; τὸ δὲ ἀποσβεννῦσθαι φᾶναι ἐν τῷ σκότει ἐξιοῦσαν, ὥσπερ ὁ Τιμαῖος λέγει, κενόν ἐστι παντελῶς[599].

Fox entiende que a esta objeción aristotélica puede replicarse, considerando que el calificativo «ígneo» aplicado por Platón al ojo, tiene el sentido de luminoso y no el de formado de fuego; pero, la mejor réplica a Aristóteles está en Aristóteles mismo puesto que en sus *Problemas* también afirma que los ojos son de naturaleza ígnea[600].

El proceso de la visión

Fox enumera las tres cosas que son necesarias en todo proceso sensorial, aunque en este caso dedique su análisis al sentido de la vista; en primer lugar, la facultad de sentir, el medio a través del cual avanza un sentido determinado, en segundo lugar, y, finalmente, el objeto al que tiende ese sentido.

En cuanto a la facultad de ver, Platón se refiere, en opinión de Fox Morcillo, a esa luz innata que existe en el ojo. Directamente relacionado con la facultad de ver se encuentra el funcionamiento de los ojos en el proceso mismo de la visión. En este sentido Fox recopila dos teorías diferentes que explican este proceso: por un lado, la defendida por Platón, y refrendada por otros filósofos, que explica el proceso visual como el resultado de una emisión de los rayos

visuales desde el ojo hasta el objeto externo; y, por otro lado, la teoría enunciada por Aristóteles y los peripatéticos para los cuales la visión se produce a partir de la emisión de los rayos visuales desde el objeto externo hacia el interior del ojo. Entre los defensores de la primera teoría cita a Plutarco quien en su *De placitis philosophorum* recoge la explicación platónica sobre la visión. Plutarco asegura que los ojos, como poseen cierta naturaleza luminosa, desde la cual los rayos visuales fluyen a la externa luz del aire, captan la imagen del objeto y la representan en el alma; a partir de ésta se produce la visión[601]. Alcínoo repite esta misma teoría de Platón[602] que es confirmada por Macrobio cuando dice en sus *Saturnalia* que una luz genuina brota desde la pupila enfrentándose con la luz del aire externo hasta alcanzar el objeto. A partir de este proceso Macrobio deduce que son necesarias tres cosas para producir la visión: la luz emitida por los ojos, el aire claro situado en medio y el objeto al que tiende la visión[603]. Del mismo parecer son Teofrasto, como atestigua su intérprete Prisciano Lido en su *De phantasia*[604], Galeno[605], Plotino quien define a la visión como una emisión de rayos visuales[606] y, por último, los matemáticos que entienden que la visión es producida por líneas emitidas desde el ojo[607].

Aristóteles y los peripatéticos como Alejandro de Afrodisia defienden una teoría contraria a la platónica y, por tanto, consideran que la visión se produce mediante una multiplicación en el aire diáfano de las formas visibles que, enviadas al interior del sentido de la vista a través de los ojos, mueven el sentido de la visión y, de ese modo, llevan al alma imágenes de los objetos, carentes ya de materia. Fox Morcillo, por su parte, no está de acuerdo con la teoría aristotélica a la que reprueba citando un pasaje de este mismo autor donde expone que la visión es el resultado de una emisión de rayos[608]. Continúa con su crítica a la teoría aristotélica haciendo uso, de nuevo, de las palabras de este autor, así cita el siguiente texto:

> τρίτον δὲ, ὅτι τὸ μέλαν οἷον ἀπόφασίς ἐστι, τῷ γὰρ ἐκλιντεῖν τὴν ὄψιν φαίνεται μέλαν. διὸ τὰ πόρρω πάντα μελάντερα φαίνεται, διὰ τὸ μὴ διϊκνεισθαι τὴν ὄψιν[609]

que es empleado por Fox para confirmar, en contra de la opinión de los peripatéticos, que la visión se produce por una emisión hacia el exterior de los rayos oculares. Fox esgrime tres argumentos: el primero de ellos consiste en que si la visión se produjera como los peripatéticos defienden podrían captarse con una sola mirada las imágenes de las cosas más alejadas; el segundo razonamiento sugiere que si las imágenes situadas enfrente se introdujeran en el ojo verían igual tanto el que es miope como el que posee una vista excelente, ya que las formas se presentarían a todos del mismo modo; el tercer argumento resulta definitivo para demostrar que la visión se produce por una emisión de rayos oculares puesto que, asegura Fox, tendemos a cerrar los párpados si no vemos algo muy bien, porque los rayos oculares fluyen en línea recta y se difunden con escasa capacidad de reflexión antes de llegar al objeto.

Concluye su explicación sobre el proceso visual señalando el origen pitagórico de esta teoría platónica, como atestigua Plutarco en su *De placitis philosophorum*, al asegurar que Pitágoras considera que la visión se produce mediante la emisión de una luz visible que regresa al lugar de origen una vez percibida la imagen del objeto. Esta reflexión es denominada por Plutarco «ἀντανάκλασις τῆς ὄψεως»[610]. La explicación de Platón al proceso visual ha sido continuada, en opinión de Fox, por los estoicos y, en concreto, en su doctrina de que un espíritu ígneo y visible fluye hasta la pupila del ojo desde donde es emitido en forma de cono que, expandiéndose por el aire de alrededor, llega hasta el objeto visible y lo percibe.

El segundo elemento de presencia obligada para el proceso visual es el medio por el que avanza el ojo. Este medio significa para Fox el medio luminoso, es decir, el aire iluminado por los rayos del sol, necesario para poder percibir el objeto. El fuego ocular y el fuego del aire externo poseen, como característica común, su incorporeidad y su capacidad de captar las imágenes de las cosas al mismo tiempo; se diferencian, en cambio, en que la luz del ojo es recibida en la luz del aire, esto es, los rayos visuales penetran a través del aire luminoso y perciben las formas. Tras esta aclaración, Fox procede a explicar el verdadero sentido de la teoría platónica sobre la visión.

Así, Platón considera que el fuego puro es doble: uno el de los ojos, otro el del aire luminoso de mayor densidad, porque está mezclado con el cuerpo del aire. Pero, a fin de explicar el hecho de que los rayos oculares puedan atravesar el aire que los rodea, Fox aclara que la luz es incorpórea, aunque fluya de un cuerpo. La luz, por tanto, no es otra cosa que el acto de un cuerpo transparente, idea que expuso Aristóteles en el *De anima*[611]. Tanto la luz como la transparencia no son cuerpos, sino cualidades; la primera es propia del fuego, mientras que la transparencia es una cualidad común a diversos cuerpos como el aire y el agua[612]. En su condición de cualidades y en su incorporeidad, por tanto, se encuentra la razón de que los rayos luminosos emitidos por los ojos puedan atravesar el aire. Esta afirmación, cree Fox, puede llevar a confusión en tanto que contradice la aseveración anterior sobre la naturaleza incorpórea de la luz, pues si se entiende que los rayos luminosos emitidos por los ojos avanzan por el aire llevados por un movimiento, eso implicaría la condición implícita de ser corpóreo. Fox clarifica esta posible contradicción, que considera fruto de una lectura errónea, con la atribución a los ojos, no de movimiento, sino de *facultas quaedam agendi*. De este modo, la facultad visual se mueve en el proceso perceptivo y se dice entonces que emite rayos. El aire luminoso o diáfano pues, concluye Fox, ayuda a la facultad visual en el proceso de la visión, pero nunca es causa de éste, ya que entonces no podríamos percibir la oscuridad. Ésta es la razón, según Fox, de que Plotino niege la necesidad de un medio para que se produzca la visión, y entienda que la claridad o transparencia del medio sea únicamente una comodidad que evita el impedimento de la visión[613].

En cuanto al tercer elemento necesario, el objeto al que tiende la vista, Fox ofrece su interpretación de la teoría de Platón, según la cual para que la visión se produzca debe existir cierto acuerdo y afinidad natural entre el objeto externo y los rayos luminosos emitidos por los ojos. Para que la mencionada afinidad exista y pueda producirse la visión, el objeto externo debe necesariamente poseer color. Esta idea ya fue expuesta, dice Fox, por Plotino en su *De visione*[614] y Aristóteles en el *De anima*[615].

Estudiados ya los elementos que participan en el proceso visual , Fox se dedica, a

continuación, a la explicación del proceso mismo. La facultad visual, pues, avanza para percibir la imagen del objeto coloreado que, una vez impresa en la pupila del ojo, es llevada al cerebro donde se encuentra el alma. La forma de ver, como muestra Vitelio ampliamente, es como una pirámide cuyo vértice se encuentra en el centro del ojo o pupila y cuya base más alejada es el color del objeto visible. De esta manera se perciben las imágenes de las cosas que, mediante cierta reflexión de los rayos, son devueltas de nuevo al ojo y al cerebro[616].

Visión en sueños

Fox Morcillo, siguiendo el consejo de Aristóteles de que el sueño, la vigilia y los sueños deben de estudiarse en conjunto por hallarse interrelacionados, inicia el estudio de la visión durante el sueño estudiando, en primer lugar, las causas que lo producen. El sueño, que afecta únicamente a los seres vivos dotados de sensación, sobreviene, según Aristóteles, por el enfriamiento del calor del corazón debido a las exhalaciones que se producen con la toma de alimento. La vigilia, por el contrario, es el resultado de la excitación del hombre, una vez que estas exhalaciones se han consumido y aumenta de nuevo el calor. El tiempo de duración del sueño, por tanto, está en relación directa con la cantidad de calor que se ha enfriado[617]. También Galeno considera que la causa del sueño es la humedad, mientras que la de la vigilia es la sequedad y el calor[618]. Es pues, durante el sueño, cuando todos los sentidos se adormecen y queda libre la imaginación, el momento en que a las imágenes de los objetos grabadas en la memoria se les hace salir y a partir de ellas se producen los sueños cuya causa es la naturaleza de la humedad que asciende desde el estómago. Por esta razón, Aristóteles en su *De insomniis* afirma que el ensueño es como una aparición dentro del sueño[619]. Fox, no obstante, efectúa algunas puntualizaciones sobre estas opiniones en el sentido de que para que se produzca una visión, no sólo es necesario que el hombre se adormezca con el sueño, sino que la naturaleza de los vapores

que ascienden desde el estómago debe ser la adecuada, pues si el hombre cae rendido por un profundo sopor, no soñará nada; y, todo lo contrario, cuanto mayor es el frío más sueño produce, con lo cual el cerebro se ofusca por completo, y las imágenes de las cosas impresas en la memoria no pueden salir, ni producirse los sueños. Pero si el frío no es suficiente como para privar de movimiento al alma, la imaginación, entonces, es más libre y todas las imágenes grabadas de los objetos percibidos se observan en el cerebro y provocan la aparición de los sueños. Éste es, para Fox, el sentido de las palabras de Platón, idea que corrobora con la siguiente cita de Alcínoo:

> πολλῆς μὲν δὴ ἡσυχίας γινομένης βραχυόνειροι ὕπνοι ἐμπίπτουσιν, ὑπολειφθεισῶν δέ τινῶν κινήσεων, φαντάσματα συχνὰ γίνεται περὶ ἡμᾶς [620].

A partir de esta cita que Fox considera significativa para conocer la causa de los sueños, explica cómo se producen éstos según Platón: en primer lugar, aparecen durante el sueño o quietud de los sentidos, que Platón denomina «ἡσυχία», cuando las representaciones de las imagénes percibidas mediante el movimiento de los sentidos se representan en el cerebro. Mediante este movimiento, comprende las imágenes de las cosas impresas en los sensorios por los objetos externos, imágenes que luego son recordadas en la memoria. Esta teoría fue después reproducida por Aristóteles en su *De insomniis* cuando dice:

> ὅτι δὲ ἀληθῆ λέγομεν καὶ εἰσὶ κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, δῆλον, ἐάν τις προσέχων πειρᾶται μνημονεύειν ἅ πάσχομεν καταφερόμενοί τε καὶ ἐγειρόμενοι. ἐνίοτε γὰρ τὰ φαινόμενα εἴδολα καθεύδοντι, φωράσει ἐγειρόμενος κινήσεις οὔσας ἐν τοῖς αἰσθητηρόις [621].

Fox Morcillo finaliza su comentario acerca de la visión en sueños, con un compendio de las opiniones de platónicos, estoicos y peripatéticos sobre el sueño en general y los sueños en particular. Así, tanto Platón como los estoicos creen que el sueño se produce a partir de la relajación del alma sensitiva, ya que el sueño se desliza hacia la parte principal del alma situada en la zona anterior de la cabeza; en consecuencia, consideran que el sueño es común al alma y al cuerpo. Aristóteles y los peripatéticos son de la misma opinión, aunque empleen terminología diferente para expresarlo, entiende Fox, ya que afirman que el sueño es un padecimiento común a todo ser vivo que se produce, tanto a partir del calor del corazón que se enfría con los vapores del estómago, como de la humedad que, ascendiendo desde el pecho a la cabeza, ocupa el cerebro[622]. Los sueños en definitiva, concluye Fox citando a Aristóteles, no vienen sólo del alma o del cuerpo únicamente, sino que proceden de todo el compuesto[623].

Visión en los espejos

Platón, según Fox, establece un paralelismo entre la naturaleza de los ojos y la de los espejos que, por ser luminosos y pulidos, se comportan como la pupila del ojo, reflejando las imágenes de los objetos impresas en ellos. La similitud establecida entre la pupila y los espejos no es original de Platón, sino que Fox, basándose en la información ofrecida por Plutarco en su *De placitis philosophorum*, asegura que fue expuesta con anterioridad por los filósofos pitagóricos. Éstos afirmaban que la imagen se producía mediante cierta reflexión de la vista en la pulida superficie de los espejos[624].

A fin de facilitar la comprensión de la teoría de Platón sobre el modo de producirse la visión, Fox Morcillo expone la tesis de los perspectivistas u ópticos: de cada ojo parten dos rayos en línea recta hasta el objeto, formando un cono cuyo ápice se encuentra en el ojo y la base en el objeto. Estos rayos, aunque son rectos, se van esparciendo alrededor del cono hasta que se

reúnen en el ápice de éste. El eje de este cono es una línea recta que se traza desde la pupila del ojo hasta el objeto, atravesando el aire intermedio. De esta teoría deduce Fox que la visión se produce mediante una serie de líneas rectas que, como los rayos solares, avanzan hasta el objeto y comprehenden la imagen de éste. Este mismo proceso tiene lugar en el cerebro, es decir, se produce desde el cerebro hasta los ojos, puesto que en el cerebro hay dos nervios ópticos, unidos en la raíz, a través de los cuales se produce la visión, después de que se extiendan por separado hasta los ojos desde el cráneo mismo donde están unidos. Estos rayos también forman una figura cónica. El ojo, sin embargo, no ve doble sino una sola imagen porque los rayos de ambos ojos convergen en un único ápice.

Platón, sin embargo, continúa Fox trata además de una serie de anomalías que tienen lugar en las imágenes vistas en los espejos. Entre ellas menciona la visión de la derecha en el lado izquierdo o ver arriba lo que se encuentra abajo y, por supuesto, los casos contrarios. Para clarificar esta cuestión Fox comienza estudiando el movimiento de los ojos. Los ojos, dice citando a Galeno[625], poseen cuatro movimientos: arriba, abajo, derecha e izquierda producidos por cuatro músculos situados en el cerebro que, dependiendo de la imagen del objeto y de la distancia, varían y se confunden. De tal manera que si un cuerpo es percibido por el ojo derecho estará más próximo y aparecerá en la parte izquierda; pero, si los objetos están a la misma distancia de ambos ojos, la parte derecha será percibida por el ojo derecho y la izquierda por el izquierdo. Si cambia la distancia, se modificará también la posición de los ojos y la derecha se verá a la izquierda y viceversa. La razón de esta alteración se encuentra, asegura Fox, en la posición de las líneas equidistantes de los rayos oculares que parecen coincidir según la distancia de sus partes respecto de la vista. Confirma Fox su explicación con una demostración utilizada por los perspectivistas y que se basa en el siguiente teorema: *Omnium visibilium obiectorum pro distantia ab oculis, quae in dextra sunt, ad sinistram, quaeque in sinistra, ad dextram partem vergere videntur*[626]. Los argumentos empleados por Platón para explicar este error visual son recopilados por Alcínoo[627], de los cuales deduce Fox que el mayor porcentaje de error

en la visión proviene, de modo prioritario, de la posición del objeto y de la forma del cuerpo, puesto que si el objeto se sitúa justo frente a los ojos en línea recta, no habrá error alguno.

El otro tipo de error en la visión mencionado con anterioridad, esto es, ver lo de arriba abajo y viceversa, se debe, según Fox, a la situación del objeto y al movimiento del ojo como demuestran Vitelio y otros matemáticos[628].

Fox concluye su comentario a la teoría platónica sobre la visión en los espejos remitiendo a los estudios más amplios tanto de Vitelio como el que realiza Aristóteles en sus *Problemas*.

El oído

Fox considera que el estudio de Platón sobre las sensaciones está elaborado siguiendo un orden de preeminencia. En este sentido, la vista, considerada el sentido más importante, es estudiada en primer lugar mientras que el oído y la voz, segundos en importancia tras la vista a la cual los supeditan, no sólo Platón sino también Aristóteles[629], se estudian en un segundo momento.

Platón define la voz como un soplo producido por la mente a través de la boca que se extiende por el aire y que, a través de los oídos y el cerebro, llega hasta el alma. La voz, según Galeno, tiene en los animales la fuerza de actuar, mientras que el oído la de padecer, puesto que el oído se creó para percibir las voces, pero la voz se creó para que el sonido fuera supeditado al oído. Esta misma idea, dice Fox, es defendida también por Alcínoo, cuando afirma que el oído le fue dado al hombre para percibir la voz, y que la función de la voz es manifestar lo que siente el alma[630].

Fox cree que, del mismo modo que el sonido surge de la repercusión del aire al chocar dos cuerpos, también la voz se produce al chocar la lengua con el paladar y, puesto que fluye del

alma racional, la voz posee imaginación y sentido[631].

Platón consideraba que al hombre se le concedió el sentido del oído con la finalidad de percibir la relación que se establece entre la voz y la armonía de la cual está formada el alma, puesto que existe una fuerte unión entre voz y oído. Platón asimismo asegura que Dios concedió a los hombres el oído, a fin de poder comprehender la armonía que está en consonancia con la armonía de nuestra alma y para que en el alma perturbada pudiera corregirse la asimetría, mediante la unión con la armonía del mundo que proporcionan las Musas. En esta afirmación de Platón ve Fox Morcillo un elegante uso de la alegoría, pues la asimetría del alma humana significa, según él, los errores y vicios corpóreos en los que nuestra mente se implica; mediante la armonía otorgada por las Musas alude Platón, siempre en la interpretación de Fox, al estudio de la ciencia y las costumbres con el que el alma ejercita sus facultades y cualidades.

Hay que señalar, para terminar, que Fox Morcillo no omite un comentario al excurso que realiza Platón sobre las causas donde incide en las explicaciones desarrolladas con anterioridad en los apartados dedicados a ellas.

MENÚ PRINCIPAL TERCERA PARTE

NOTAS

[194] Véase nota 39.

[195] Cf. 108c 1-d 4.

[196] Posiblemente se refiere a la invocación a Apolo en *República* IV, 427b 2ss.

[197] Aunque no lo dice, la cita de Jámblico pertenece a su *Vida de Pitágoras* 144. Esta biografía escrita por Jámblico, al igual que la que realizara Porfirio, con una función propagandística y siguiendo «*el modelo alejandrino, gramatical y suetoniano*» (cf. E.A. RAMOS JURADO, «Jámblico de Calcis y el género biográfico», *Habis* 22, 1991, págs. 294-295), presenta variantes y rasgos propiamente jambliqueos que la diferencian de otras como la de Diógenes Laercio o Porfirio (véase E.A. RAMOS JURADO, «Rasgos jambliqueos en la biografía de Pitágoras», *Excerpta Philologica* I.2, 1991, págs. 699-703 y M.J. EDWARDS, «Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry» en H.J. BLUMENTAHL y E.G. CLARK (eds.), *The divine Iamblichus, Philosopher and Man of gods*, Londres 1993, págs. 159-172).

[198] Cf. col. 49.32.

[199] Cf. *In Tim.* I, 215.30-216.12.

[200] Proclo en su *In Tim.* I, 208.3ss recoge la teoría de Porfirio de la cual Fox Morcillo hace una síntesis.Porfirio distingue entre los antiguos los que rechazan la oración de los que la admiten, apoyando con varios argumentos a uno y otro grupo. De los cinco argumentos con que Porfirio justifica la creencia en la oración, Fox menciona el segundo (como los hijos separados de sus padres, cuando rezamos volvemos a nuestros verdaderos padres, los dioses.), el tercero (quienes rechazan la oración y se vuelven contra los dioses, son como seres sin padre ni madre) y el quinto (como somos una parte del Todo es conveniente rezarle a ese Todo, pues para cualquier ser es saludable volverse hacia ese Todo).

[201] Las diferentes opiniones de éstos filósofos se encuentran en Proclo *In Tim.* I, 209.1-214.13. Sin embargo, las ideas que Fox les atribuye no son tales, sino que se trata de la interpretación

que Proclo hace de ellas (cf. sobre todo 209.9-212.).

[202] Proclo en su *In Tim.* I, 220.5ss señala que la oposición masculino-femenino es un trasunto del contenido de las clases divinas. El masculino alude a la cualidad de permanencia e identidad del ser, al primer principio; mientras que el femenino significa las procesiones de cualquier especie, los seres en sus distinciones, las fuerzas generadoras en definitiva.

[203] Fox recurre a la autoridad de Horacio y su *Poética* para confirmar lo expuesto, sin embargo, en la *Poética* de Horacio no se alude a ello.

[204] Cf. *In Tim.* I, 224.17-225.24.

[205] Cf. col. 50.38ss. Proclo en su *In Tim.* 225.24-26 dice: ἦ διαίρεσιν μὲν οὐδεμίαν πεποιῆσθαι τὸν Πλάτωνα νῦν, διάκρισιν δὲ ἀφοριστικὴν τοῦ τε ἀεὶ ὄντος καὶ τοῦ γιγνομένου...

[206] En el De Platone et eius dogmate I, 193-194 Apuleyo dice: Οὐσίας, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse. Y un poco más abajo, Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae, omnia quae informantur quaeque gignuntur et quae ab substantiae superiores exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt.

[207] Cf. *In Tim.* I, 229.12-232.21.

[208] Fox cita siempre esta obra con el título de *Parenesis ad Graecos* que supone una trasliteración a la lengua latina del griego Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας. Este tratado conocido en latín como *Cohortatio ad Graecos* fue publicado por vez primera en Estrasburgo en la versión latina de Giovanni Francesco Pico della Mirandolla, cuya referencia completa es la siguiente: *Iustini philosophi et martyris admonitorius Gentium liber, Ioanne Francisco Pico, Mirandulae domino, interprete:* Pici *Opera Omnia*, Argentorati, 1507, Ioannes Knoblochus imprimebat. La *editio princeps* del texto griego aparece algo más tarde en París en 1539: *IOUSTINOU FILOSOFOU KAI MARTUROS LOGOS PARAINETIKOS PROS ELLHNAS*, Parisiis, in aedibus Carolae Guillardae, ad Solem aureum, via Iacobea. MDXXXIX. In colophone: Parisiis. Excudebat Ioannes Lodoicus, MDXXXIX. Esta edición es bastante rara. Sobre ella véase M. MARCOVICH, «Ps-Justin, *Cohortatio*: a lost 'editio princeps'», *Illinois Class. Studies* 6, 1981, págs. 172-174, quien asegura que pudo utilizar un ejemplar existente en

Cambridge y otro de Oxford para la realización de su edición: *Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De Monarchia. Oratio ad Graecos*, Berlín, Nueva York 1990. Aunque Fox no pone en duda la autoría de Justino, ésta fue cuestionada ya en el siglo XVII por J. Hülsemann. Investigadores como Ch. ASHTON (*Iustini Apologiae pro Christianis, Graece et Latine*, ed. Carolus Ashton, Cambridge 1768, pág. 294), J. DONALDSON (*A Critical History of Christian Literature and Doctrine II*, «The Apologists», Londres 1866, págs. 96ss) y E. SCHÜRER («J. Africanus als Quelle der Pseudo-Justinischen *Cohortatio ad Graecos*», *Zeitschrift für Kirchen-Geschichte* 2, 1878, págs. 319-331) notaron que el autor de la *Cohortatio* copia la *Cronica* de Julio Africano en el capítulo 9, estableciendo, como primera datación, una fecha posterior al 221 d.C (o 217), pues la crónica de Africano finaliza en este año. Nuevos datos fueron aportados por W. GAUL (*Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos»*, Potsdam 1902, sobre todo las págs. 26ss) al encontrar en la *Historia Ecclessiae* (4. 18. 4) de Eusebio que la *Cohortatio* era mencionada entre las obras atribuidas a Justino Mártir. El resultado fue una nueva delimitación cronológica que, dado que la obra de Eusebio fue publicada en el 311 ó 312, debió ser anterior. A. HARNACK (*Die Überlieferung der griechischen Apologeten*, T.U.I. 1-2, Leipzig 1882, pág. 157, nota 130 y en *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. 2: Die Chronologie*, Leipzig 1904, págs. 151-158 y 545-558, especialmente págs. 153, 157ss) propuso el período del 225 al 302 d.C. como posible fecha, basándose principalmente en que la *Cohortatio* no refleja un ambiente de persecuciones contra los cristianos. Finalmente A. PUECH («Sur le Λόγος παραινετικός» en *Mélanges Henri Weil*, París 1898, págs. 395-406, sobre todo págs. 402ss y en *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, París 1912, págs. 232-250, especialmente las págs. 233ss) precisó aún más la fecha, limitándola al período entre el 260 y el 302. Propuso esta cronología ateniéndose al uso que el autor de la *Cohortatio* hace de los *Oracula Sibyllina* y de la literatura Hermética y que lo sitúa más próximo a la época de Lactancio (siglo III) que a la de Clemente de Alejandría (siglo II). Ésta ha sido la fecha generalmente aceptada por los investigadores. Sobre la posible autoría remitimos a la edición de MARCOVICH (págs. 4-5) donde intenta esbozar la personalidad del autor basándose en su formación intelectual. Véase también el trabajo de CH. RIEDWEG, «A Christian Middle Platonic document. Ps-Justin's Ad Graecos de vera religione

hitherto known as Cohortatio ad Graecos» en E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica 26. Papers presented at the eleventh international conference on patristic studies held in Oxford 1991*, Leuven 1993, págs. 177-183. Concluyamos afirmando que dado el título con el que Fox cita esta obra, podemos pensar que tuvo acceso al original en lengua griega, aunque esta es la única ocasión en la que es citado en esta lengua.

[209] En el tratado *Cohortatio ad Graecos* (20.11-22.13) de Pseudo Justino Mártir se expone cómo Moisés aprendió en Egipto y cómo Platón, a su vez, recibió sus enseñanzas de él en otro viaje a ese país. En 21.35-36 dice: ὡς ἦν δυνατὸν ἀνθρώπῳ φανῆναι θεόν, ἔφη πρὸς αὐτόν ᾽ Εγώ εἰμι ὁ ὤν y en 22.11 ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς ὁ ὤν ἔφη, ὁ δὲ Πλάτων τὸ ὄν. ῾ Εκάτερον δὲ τῶν εἰρημένων τῷ ἀεὶ ὄντι θεῷ προσήκειν φαίνεται. Sobre la cuestión de Platón como discípulo de Moisés véase la introducción a la edición de MARCOVICH, págs 3-22 (especialmente págs. 7-8).

[210] Apuleyo expone esta teoría de Platón en *De Platonis et eius dogmate* I, 190, donde afirma: *Initia rerum esse tria arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ἰδέαV idem vocat.*

[211] No menciona la obra de la cual ha extraído esta información. Plutarco, no obstante, expone la teoría de los tres principios en *De placitis philosophorum* I, 878B, atribuyéndola tanto a Sócrates como a Platón, y en *Quaestiones convivales* VIII, 720 A-B.

[212] Hemos consultado de esta obra la segunda edición, cuyo título completo es *In Calumniatorem Platonis libri quatuor; Correctio librorum Platonis de legibus, Georgio Trapezuntio interprete; de natura et arte adversus eundem Trapezuntium tractatus; Metaphysicorum Aristotelis XIIII librorum traslatio; Theophrasti metaphysicorum libri I*, publicada en las prensas Aldinas en Venecia en 1516. La primera, en la que no estaban incluidas las dos últimas obras, fue editada por Aldo en Julio de 1503 (Cf. GRAESSE, I, pág. 353 y BRUNET, I, pág. 827). Bessarion trata este tema en el libro 2, cap. V, donde rechaza la coeternidad de la materia con Dios estableciendo un paralelismo entre materia/Dios y otros fenómenos como el de la imposibilidad de coexistencia entre una huella y el pie que la produce. Sobre el significado y la importancia de la obra de Bessarion véase N. WILSON, *From Byzantium to Italy*, Londres 1992, págs. 58-61.

[213] El texto citado por Fox se encuentra en *Epitome doctrinae platonicae* 154.40-155.7.

[214] Fox no especifica el libro en concreto, sin embargo, la cita pertenece a *De anima* III, 428a 6-428b 9.

[215] Fox, en este caso, omite la distinción que Proclo establece entre inteligencia/intelección significada en la palabra «λόγος» y la razón discursiva o «διάνοια», situada entre la intelección y la opinión, cuya función es conocer las formas intermedias que necesitan una intuición más confusa que la intelección, pero más clara que la opinión. Cf. Proclo, *In Tim.* II, 246.10-248.30.

[216] Fox extrae esta cita del *Sofista* 263 E.

[217] Esta definición de «δόξα» no está tomada directamente de Platón, sino que es la definición que de este término ofrece Alcínoo (véase nota 213).

[218] El título completo de este tratado es *De natura, contemplatione et uno*. La referencia tan poco precisa de Fox hace prácticamente imposible su localización, ya que todo el tratado versa sobre este asunto: la contemplación de los inteligibles. Un estudio sobre este tratado ha sido realizado por J. IGAL en la introducción de su traducción castellana: *Porfirio Vida de Plotino. Plotino Enéadas. I-II*, Madrid 1982, págs. 7-125 con bibliografía.

[219] El título usual de este opúsculo de Porfirio es *Sententiae ad intelligibilia ducentes* cuyo texto griego se imprimió por vez primera en 1548 formando parte de una obra de contenido variado: *Porphyrii Philosophi de non necandis ad epulandum animantibus libri IIII. Ejusdem Selectae et brevesque sententiae ducentes ad intelligentiam rerum quae mente noscuntur. Michaelis Ephesii Scholia in IIII libros Aristotelis de partibus animantium. E Medicea Bibliotheca*, Florentiae, in aedibus Bernardi Junctae. (Cf. GRAESSE, V, pág. 415 y BRUNET, IV, pág. 823.). Ya que la fecha de publicación del original griego es posterior al *Comentario* de Fox Morcillo, éste hubo de consultar la traducción que Marsilio Ficino publicó en 1497 en las prensas Aldinas junto con otros textos de filosofía, como Jámblico (*De mysteriis...*) o las sentencias de Pitágoras. En el título, extraído del índice, esta obra de Porfirio reza: *Porphyrius de divinis atque daemonibus*, sin embargo en el interior, como hemos comprobado en el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, figura con el título *De*

occasionibus, sive causis ad intelligibilia nos ducentibus. El pasaje citado por Fox Morcillo se encuentra en el fragmento XVI que Ficino titula «Quomodo intelligitur quod est superius intellectu»: *De illo quod est mente superius per intelligentiam quidem multa dicuntur consideratur autem vacuitate quadam intelligentiae intelligentia meliore.*

[220] Cf. 186c 7-187a.

[221] Cf. *República* V, 476e 7- 477c y 478d 3.

[222] El libro de A.M. IOPPOLO titulado *Opinione e Sciencia. Il dibatitto tra Stoici e Academici nel III e nel II secolo a.C.*, publicado en Roma 1986 estudia la distinción entre ambos términos en época posterior, pero retrotrae el origen de la disputa a las ideas que Sócrates y Platón enunciaron sobre este tema. Ofrece además una amplia bibliografía.

[223] Cf. *Contra Proclum de aeternitate mundi* II, cap. II donde Filopono desarrolla esta idea recogida por Fox Morcillo. Hay que señalar que la *editio princeps* del texto griego de este tratado de Filopono apareció en 1535 con el título: *Joannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus, contra Proclum de Mundi Aeternitate Libri* en Venecia de los talleres de Bartolomé Casterzagense a cargo de J. Francisco Trincavelo. La primera traducción latina fue realizada por Juan Mahotio y publicada en París en 1557, fecha posterior a la obra de Fox Morcillo, de lo cual puede deducirse que Fox leyó esta obra de Filopono en griego, aunque nunca la cite en este idioma.

[224] El pasaje al que alude Fox y que el mismo Filopono copia en su obra se encuentra en *Metafísica* I, 987a 32-987b 1.

[225] Cf. *In Tim.* I, 258.12-260.19.

[226] Cf. col. 55.55ss. Véase el trabajo de H.D. SAFFREY «Origine, usage et signification du mot ἰδέα jusqu'a Platon» en A. ALBERTI (ed.), *Atti de Idea: VI Colloquio internazionale Roma 5-7 gennaio 1989*, Florencia 1990, págs. 1-11.

[227] Cf. III, 64.

[228] Cf. 130c 7-e.

[229] Se trata de una cita literal del *Epitome doctrinae platonicae* 163.24.

[230] Cf. 134c ss.

[231] El texto se encuentra en de *De placitis philosophorum* I, 878B 5-6. Para la *editio princeps* de las *Moralia* véase nota 122. De este tratado se hizo una edición independiente con el texto de la Aldina corregido y se le añadió la traducción latina de Guillermo Budé, publicada en París en 1544. Remitimos a la amplia introducción de la edición de G. LACHENAUD (*Oeuvres Morales. Tome XII*[2]. *Opinions des Philosophes*, París 1993) donde recoge amplia bibliografía sobre diversas cuestiones relacionadas con este tratado de Plutarco.

[232] Cf. De placitis philosophorum I, 882D 5-7.

[233] La cita de Plotino es bastante imprecisa y no nos ha sido posible localizarla con exactitud, ya que, por el tema al que está dedicado este tratado, en varias ocasiones menciona Plotino este asunto. De este tratado existe una reciente edición con traducción y comentario realizada por P. MATHIAS, *Plotin. Du Beau. Ennéades I,6 et V,8*, París 1991.

[234] Séneca trata de las ideas no en el libro VIII, como cree Fox Morcillo, sino en el libro VII y más concretamente en la Epístola 65, 7 donde dice: *Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est; plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, inmortales, inmutabiles, infatigabiles*. G. SCARPAT escribió una monografía dedicada a la epístola número 65 (*La Lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965 y reeditada en 1979). I. LANA ha realizado un estudio general sobre las cartas de Séneca titulado *Analisi delle «Lettere a Lucilio» di Seneca*, Torino 1988. G. MAZZOLI, estudia las cartas también desde una perspectiva filosófica en su «Le *Epistulae Morales adLucilium* di Seneca. Valore letterario e filosofico», *ANRW*, 36.3, 1989, págs. 1823-1877. Véase también el ya clásico volumen de L.D. REYNOLDS sobre *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965.

[235] Véase H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri de la Chiesa I: Spirito, Trinitá, Incarnatione*, Brescia 1978 (Cambridge 1956), págs. 231-255 donde estudia la presencia y adaptación por parte de los Padres de la Iglesia del concepto de idea platónica, dependiendo de la interpretación de la que Platón fue objeto: la interpretación de Aristóteles, la de Albino (Alcínoo) y la de Filón.

[236] Fox Morcillo obtiene este dato de Diógenes Laercio. La única información en este sentido se encuentra en III, 8 donde dice que Platón τὰ δὲ νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν [ἐφιλοσόφει].

[237] Cf. *In Tim.* I, 266.21-268.24.

[238] Fox Morcillo parece confuso en este punto, pues las teorías por él expuestas no se adecuan con lo que afirma Proclo en su *Comentario*. Según éste, los epicúreos niegan la existencia de un Demiurgo o dios artífice, y de manera general niegan incluso la existencia de una causa en el Universo; los estoicos o discípulos del Pórtico como los denomina, sí admiten la existencia de una causa eficiente en el universo, pero la consideran inseparable de la materia; los peripatéticos admiten la existencia de una realidad separada, pero no como causa eficiente, sino como causa final y, en consecuencia, han suprimido los modelos y puesto al frente del universo un intelecto no multiplicado.

[239] Cf. *Física* II, 193a 28ss.

[240] Fox Morcillo informa, a continuación, del rechazo de la interpretación de Filopono por parte de Simplicio. Las circunstancias históricas en las que tuvo lugar el enfrentamiento entre ambos son bien conocidas, sobre todo, a partir de dos trabajos: el de H.D. SAFFREY, «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle» en *REG* 67, 1954, págs. 396-410 y el de I. HADOT, *Le problème du Néoplatonisme alexandrin: Hiérocles et Simplicius*, París 1987, págs. 20-30 (sobre todo 26-29). También estudia esta polémica en su artículo «La vie et l'oeuvre de Simplicius» en el volumen colectivo de cuya edición se encargó, *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept.- 1er. oct. 1985*, Berlín, Nueva York 1987, págs. 3-39. En este mismo libro puede leerse sobre esta polémica el trabajo de Ph. HOFFMANN, «Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffirmation de la trascendande du ciel» págs. 183-224. Este artículo es una versión francesa modificada de una conferencia pronunciada en el Coloquio sobre Juan Filopono celebrado en Londres en Junio de 1983 y que se publicó en las actas de ese congreso editadas por R. SORABJI con el título *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres 1987, págs. 57-83.

[241] Cf. *In Tim.* I, 272.15ss.

---

[242]La cita a la que Fox alude literalmente, exceptuando la omisión de las dos palabras finales, se encuentra en el *De coelo* I, 278b 11ss: ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν σίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ τεριφορᾷ τοῦ παντὸς.

[243]Esta distinción la realiza Aristóteles en varios lugares dentro de esta obra como en los pasajes 391b 9-16 y 400a 7ss.

[244] En su *N.H.* II, 1.12-15 dice Plinio: *mundum et hoc quocumque nomine alio caelum appellare libuit cuius circumflexu teguntur cuncta numen esse credi par est, aeternum, inmensum, neque genitum neque interiturum unquam.* S. CITRONI MARCHETTI en «Filosofia e Ideologia nella Naturalis Historia di Plinio», ANRW, 36.5, 1992, págs. 3354-60 estudia las ideas cosmológicas que Plinio expone en el libro II de su obra.

[245] En *Analitica posteriora* II, 89b 23-25 Aristóteles dice: Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι τὸ δίοτι, εἰ ἔστι τί ἐστιν.

[246] Diehl remite dudosamente a *Enéadas* V, 9,3.

[247] La opinión de estos filósofos se encuentra en Proclo *In Tim.* I, 277.12ss. Fox no obstante, va más allá de lo expuesto por Proclo, quien no asegura que para estos autores el mundo sea eterno, más bien lo contrario: el mundo es llamado por Platón «engendrado» en tanto que alude a algo compuesto y, por tanto, necesita que sea producido por una causa extrínseca. Proclo añade además que, para él, la interpretación de Plotino, entre todas las ofrecidas por los exégetas de Platón, es la verdadera e incide en la condición del mundo como algo compuesto y la necesidad de una causa extrínseca a él que lo genere.

[248] Véase nota 244.

[249] Apuleyo en el *De Platonis et eius dogmate* I, 198 explica la concepción platónica del mundo y claramente dice: *Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit*.

[250] Esta idea es expuesta por Alcínoo en *Epitome* 169.32-35 con más exactitud: ὅταν δὲ εἴπῃ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντον ποτὲ χρόνου

ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐνφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον.

[251] Crántor y los miembros de su escuela entendían que al mundo se le llama «engendrado» porque es producido por una causa extrínseca. Cf. Proclo, *In Tim.* I, 277.8ss.

[252] Fox menciona como fuente para Plutarco su *De Platonis yuchgoníaV in Timaeo*. El pasaje citado en concreto es 1013A-B, pero también Proclo en *In Tim.* I, 276.30-277.7 recoge la opinión de Plutarco y de Ático quienes en la cuestión sobre la eternidad del mundo introducen el concepto «tiempo» y se plantean el problema en términos de si el mundo es temporalmente inengendrado o temporalmente engendrado. La opinión atribuida a Plutarco y Ático que recoge Fox es expuesta por Proclo, aunque atribuida solo a este último, en *In Tim.* I, 283.28-30. Dado que Proclo en su comentario menciona de modo conjunto a ambos autores acerca de este tema, Fox probablemente entendió que esta opinión sería compartida por ambos. Proclo critica sus ideas en *In Tim.* I, 286.20-289.6. Sobre Ático véase C. MORESCHINI, «Attico: una figura singolare del medioplatonismo», *ANRW*, 36.1, 1987, págs. 471-491 (especialmente las págs. 485-87 donde se expone su teoría «κατὰ χρόνον» sobre la eternidad del mundo).

[253] Filopono en *Contra Proclum de aeternitate mundi* VI, cap. VIII expone la idea recogida por Fox e incluso, puntualiza que Proclo siguió las teorías de Tauro y Porfirio acerca de esta cuestión. Sobre la vida y escritos de Filopono, véase R. SORABJI, «John Philoponus» en R. SORABJI (ed.), *Philoponus...*, págs. 1-40.

[254] La opinión de Severo sobre este tema y la crítica de Proclo están recogidas en su *In Tim.* I, 289.7-290.3. Fox al incluir a Severo entre quienes defienden el nacimiento del mundo está simplificando demasiado las teorías de este autor, pues Severo afirma, según Proclo, que el mundo es eterno en términos absolutos, pero que el mundo que existe aquí y ahora y que no se mueve por sí mismo, ha tenido un comienzo.

[255] No menciona Fox obra alguna donde Plethón expusiera esta teoría; probablemente por ser harto conocida para un erudito de la época y en consecuencia, una referencia innecesaria. No

obstante, en su breve tratado ΖΩΡΟΑΣΤΡΕΙΩΝ ΤΕ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ ΣΥΓΚΕΦΑΛΑΙΟΣΙΣ, que como su título indica consiste en un extracto de las doctrinas de Platón y de Zoroastro, que nos ha sido transmitido por Fabricius (*Bibliotheca Graeca* XIV, pág. 137), al tratar del universo dice: περὶ δὲ τοῦ παντὸς, πρῶτον μὲν αὖ ὡς ἀΐδιον τόδε τὸ πᾶν, ἐν ᾧ δὴ καὶ οἱ δεύτεροί τε οὗτοι καὶ τρίτοι θεοὶ, τῷ Διὶ γέγονε, καὶ οὔτε ἠργμένον χρόνῳ, οὔτ᾽ αὖ ποτε τελευτῆσον, de lo cual se concluye que el mundo es eterno. Fabricius sin embargo, interpreta la expresión τῷ Διὶ en el sentido de ἐκ τοῦ Διός que le permite suponer que nació de Dios, es decir, fue creado por Él. ¿Fue esta la lectura de Fox, si acaso se trata de este opúsculo?. Sobre Plethón véase C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon the last of the Hellenes*, Oxford 1986.

[256] El pasaje al que Fox alude corresponde a 1014A 10- B 7 de esta obra que cita usualmente por su título latino, si bien en una ocasión la menciona como *De Platonis yuchgoníaV*. Para la primera edición de las *Moralia* remitimos a la nota 122. La primera traducción latina de este tratado fue publicada en París en el año 1552 y es recogida por GRAESSE (V, pág. 364) de la siguiente manera: *Plutarchi dialogus de procreatione animi in Timaeo Platonis. Latine Adriano Turnebo interprete*. Sobre esta obra véase el importante estudio de J.P. HERSHBELL, «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo* an Analysis of Structure and Content», *ANRW*, 36.1, 1987, págs. 234-247 con bibliografía.

[257] Este argumento es desarrollado por Filopono en *Contra Proclum de aeternitate mundi* II, cap. I, de donde Fox extrae, aunque no lo mencione, la idea de que Proclo acepta esta argumentación platónica.

[258] Aristóteles expone su crítica en *De coelo* I, 279b 33ss.

[259] Cf. *In Tim.* I, 290.17-293.5.

[260] Véase nota 252.

[261] Esta anécdota protagonizada por el tirano Hierón y Simónides nos ha sido transmitida por Cicerón en su *De natura deorum* I, 22,60. Hierón preguntó a Simónides qué era Dios y cuál era su naturaleza. Simónides, tras haber consumido mucho tiempo meditando, contestó: *quanto diutius*

considero tanto mihi spes videtur obscurior.

[262] De las acepciones que Fox adscribe a Porfirio, sólo la última de ellas fue enunciada por él. Cf. Proclo, *In Tim*. I, 300.2ss.

[263] Fox se confunde en la interpretación de este pasaje, pues no sólo, como vimos anteriormente (véase nota 261), atribuye a Porfirio acepciones de este término que no son suyas, sino que Proclo sí establece diferencias entre ambas expresiones y, en concreto, recoge cuatro distintas. Cf. *In Tim*. II, 299.21-300.2.

[264] Cf. Proclo *In Tim*. I, 303.28-304.22. Proclo denomina «creación» al tercer Dios y, continuando con la explicación de la teoría de Numenio, concluye que según esta división existen dos demiurgos. Para una visión global del pensamiento de Numenio puede verse el excelente estudio de M. FREDE, «Numenius», *ANRW*, 36.2, 1987, págs. 1034-1075.

[265] Cf. Proclo *In Tim*. I, 304.22-305.6. Sobre Harpocratión véase VON ARNIM, *RE* VII, 2, col. 2411, s.v. 2.

[266] Cf. Proclo *In Tim*. I, 305.6-16.

[267] Cf. *Enéadas* III, 9,1.

[268] Proclo denomina a esta segunda naturaleza del demiurgo «principio rector del universo» y entiende que ésta es la interpretación correcta. Cf. *In Tim*. I, 305.16-306.1.

[269] Plotino establece tres principios: el Uno, la inteligencia o el ser que emana del Uno y que produce todos los seres, toda la belleza de las ideas y todos los dioses inteligibles, y, por último, la naturaleza del alma.

[270] Fox no deja muy clara la opinión de Amelio, de tal modo que parece dividir en tres también al demiurgo, aunque esto no es lo que Proclo expone. Amelio divide en tres a Dios y, así, establece tres intelectos y tres reyes divididos, a su vez, en el que ve, el que tiene y el que es. Cf. Proclo *In Tim*. I, 306.1-31. Véase el trabajo de Luc BRISSON, «Amélius: sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style», *ANRW*, 36.2, 1987, págs. 793-860.

[271] Cf. Proclo *In Tim*. I, 306.31-307.3.

[272] Proclo refiere la crítica de Jámblico a la opinión de Porfirio y su refutación de ella mostrando que no va en la línea de Plotino. El demiurgo es para él el Mundo Inteligible al que sitúa entre el Uno y el Mundo, de ahí la deducción de Fox en el sentido de que es el creador del mundo inferior. Cf. Proclo *In Tim.* I, 307.14-309.14.

[273] Fox denomina al primer demiurgo «mens sustantialis» del griego οὐσιώδη νοῦν. Teodoro coloca los demiurgos detrás de los Dioses Inteligibles y afirma que el primer dios es indivisible; el segundo se divide en las especies universales y del tercero resultan por división los seres particulares. Cf. Proclo *In Tim.* I, 309.14-310.2.

[274] Realmente no es la opinión de Proclo, sino la de su maestro Siriano y que Proclo comparte. Fox hace un extracto de esta teoría expuesta en el *Comentario* de Proclo con bastante amplitud. Cf. *In Tim.* I, 310.3-317.20.

[275]Fox afirma que esta idea está expuesta en el libro II del *In Calumniatorem Platonis* y efectivamente en el capítulo IV trata Bessarión el tema de la Trinidad, mencionando entre otros a Plotino, Porfirio, Numenio, Amelio, Heráclito de quien cree que mediante Júpiter se refiere a Dios, Orígenes, Arrio y Sabellio quienes cometieron un error de interpretación de la Sagrada Escritura. J. HANKINS en su *Plato and the Italian Renaissance I*, Londres 1990, págs. 217-236 analiza la figura del cardenal Bessarión y su influjo en el resurgir del platonismo en Occidente, indicando su actitud hacia la filosofía griega de la que hace uso para reforzar la teología cristiana. Estudia además (págs. 245ss.) el contenido y los motivos que impulsaron a Bessarión a escribir su *In Calumniatorem Platonis*. Sobre el misterio de la Trinidad y sus fundamentos en la filosofía antigua, asi como los intentos de los Padres de la Iglesia para conciliar esta nueva creencia cristiana con la creencia en un solo Dios heredada del judaísmo, véase H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri...*, págs. 275-322.

[276]La cuestión de la inefabilidad de Dios es una vertiente de uno de los temas más importantes no sólo para el Helenismo tardío, sino también para el Nuevo Testamento (principalmente el Evangelio de San Juan), esto es, la trascendencia de Dios supremo que supone la imposibilidad de comprehensión para la mente humana. Esta concepción, resultado en el Helenismo pagano de una reacción contra el materialismo estoico y su identificación de Dios con el mundo físico, tiene en

Cicerón su antecedente más cercano dentro de la literatura clásica. Cicerón en *De natura deorum* I,30 cita un pasaje del *Timeo* 28c 3ss (καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν·) omitiendo de manera intencionada la expresión εἰς πάντας y, en consecuencia, con su *qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse* está indicando que Platón rechaza la posibilidad de expresar con palabras al Padre del universo. Esta omisión ciceroniana, que contrasta, por otro lado, con la exactitud de la versión del mismo texto en su *Timeo* 156^{b} 13-15, no fue algo accidental sino que, como señala J. WHITTAKER («Plutarch, Platonism and Christianity» en H.J. BLUMENTHAL y R.A. MARKUS (eds.); *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Londres 1981, pág. 51), de esa manera se recababa la autoridad platónica para una de las doctrinas más extendidas de ese período: Dios no puede ser expresado con palabras, esto es, no es accesible «ni a la lengua, ni al oído, ni al ojo humanos». Sobre esta cuestión remitimos además al trabajo de P. BOYANCÉ, «Fulvius Nobilior et le Dieu ineffable» *RPh* 29, 1955, págs. 172-192 y al de H. CHADWICK, «The Philosophy of Philon» *CR* 63, 1949, págs. 24-25.

[277] Cf. Proclo *In Tim.* I, 328.16-330.6.

[278] Fox Morcillo reproduce, en términos generales, lo expuesto por Proclo en su *Comentario*. En el caso de Jámblico, Proclo afirma que distingue el modelo del universo al que denomina αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν aprehendido por un acto de intelección acompañado de una definición, del Uno al que sitúa por encima. Cf. *In Tim.* I, 321.27-31.

[279] Cf. Proclo, *In Tim.* I, 322.1-7.

[280] Fox cristianiza la opinión de Teodoro, pues él no menciona la Trinidad, sino una Tríada demiúrgica (τὴν δημιουργικὴ τριάδα) cuyas tres partes divide a su vez en tres y distingue en cada mónada un término primero, medio y final. Este último es denominado αὐτοζῶον y es el término situado más abajo de los tres. Cf. Proclo, *In Tim.* I, 322.7-18.

[281] Cf. Proclo *In Tim.* I, 322.20-21.

[282] Cf. Proclo *In Tim.* I, 322.22-24.

[283] Fox, como es habitual, atribuye a Proclo la opinión de su maestro Siriano. Fox confunde

además lo que Proclo expone, ya que, para Siriano, el modelo se encuentra a la vez por encima del demiurgo y en él; por encima de él de modo inteligible y en él de modo intelectivo. Antes de llegar a esta conclusión, Proclo hace un estudio de las diversas posibilidades entre la que se encuentra considerar la idea anterior al demiurgo, pero que rechaza. Cf. *In Tim.* I, 322.24-323.22.

[284] En *Física* II, 199a 13ss Aristóteles desarrolla la teoría de la naturaleza como causa final, y afirma que el proceso natural es guiado por un propósito hasta el fin que es realizado.

[285] Proclo analiza la diferencia que Platón establece entre ciencia y discurso probable o entre verdad y creencia, pero no llega a establecer un paralelismo entre ciencia y Metafísica por un lado, y discurso probable y Física por otro, como Fox le atribuye. Cf. *In Tim.* I, 342.3-344.26.

[286] Fox no cita correctamente la opinión de Alcínoo quien en su *Epitome doctrinae platonicae* 152.5 define el concepto de sabiduría en Platón como ἐπιστήμη θείων και ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Esta definición, como señala J. WHITTAKER en la nota 5, pág. 74 de la edición francesa, ha sido atribuida a los estoicos, pero ha llegado a ser un lugar común entre los filósofos antiguos. La atribución a Platón puede basarse en pasajes como *República* 486a 6 y 598e 1-2, *Banquete* 186b 2 y *Leyes* 631b 7. Marsilio Ficino en el Prefacio a su traducción de la obra de Alcínoo dirigido a Juan Cavalcante sí afirma que Platón *sapientiam vero esse rerum divinarum cognitione existimavit*. La traducción de Ficino se encuentra en un volumen donde se recogieron sus versiones de varias obras filosóficas publicado en Venecia en 1497 por Aldo Romani (véase nota 219). Si bien esta es la edición más antigua, de la versión de Ficino hemos conservado un buen número de ediciones impresas y de manuscritos. Cf. P.O. KRISTELLER, «Index Codicum» en *Supplementum Ficinianum* I, Florencia 1937 (reimpreso en 1973), págs. V-LV y del mismo autor «Marsilio Ficino and his work after five hundred years» publicado en G.C. GARFAGNINI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone I*, Florencia 1986, págs. 15-196 (especialmente 81-159). Sin embargo, la traducción más antigua de la obra de Alcínoo fue realizada por Pietro Balbi hacia 1460 y dedicada al cardenal Nicolás de Cusa. Esta edición, impresa en Roma en 1469 a continuación de las obras de Apuleyo por Sweynheim y Pannartz, estuvo a cargo de Giovanni Andrea Bussi. Sobre esta traducción véase H.D. SAFFREY, «Pietro Balbi et la première traduction latine de la Théologie Platonicienne de Proclus» en P. COCKSHAW, M.C. GARAND y P.

JODOGNE (eds), *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, Gante 1979, págs. 425-37. Sobre la figura de Bussi, M. MIGLIO ha escrito un artículo en el *Dizionario biografico degli Italiani*, 15, Roma 1972, págs. 565-572 y le ha dedicado unas páginas en *Giovanni Andrea Bussi, Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz*, Milán 1978, págs. 11-19. FLODR (pág. 11) atestigua una edición independiente de la traducción de Balbi impresa en Nuremberg en 1472 por Anton Koberger. La primera edición del texto griego de Alcínoo se publicó en París en 1532 por Miguel Vascosan (Cf. BRUNET, I, pág. 150). Ese mismo año se publicaba en Basilea *Alcinoi Philosophi Platonici de doctrina Platonis liber. Speusippi Platonis discipuli liber de Platonis definitionibus. Xenocratis Philosophi platonici Liber de Morte*, gr. et lat. (Cf. GRAESSE, I, pág. 63). Al año siguiente se hizo una reimpresión en París de la primera edición en griego, adjuntándole la traducción de Marsilio Ficino.

[287] Cf. *Metafísica* III, 996b 10ss.

[288] Cf. *In Tim.* I, 347.3-19.

[289] Cf. Cicerón *Timeo* 157^{b}, 12-13. Fox Morcillo cita esta versión ciceroniana como *De universitate*, nombre con el que aparece en las primeras ediciones de esta obra, así, por ejemplo, en la *editio princeps* completa de las *Ciceronis opera* realizada por los hermanos Alejandro y Guillermo Minutiano en Milán en 1488-89, se encuentra en el segundo volumen (págs. 139-141 vto). Asimismo, en otros casos, como en el volumen que contenía, entre otros, el *De officiis, Paradoxa, De amicitia, De senectute* etc., publicado en Venecia por Johannes de Colonia y Johannes Manthen en 1474 lleva el título *De essentia mundi*, denominación que debía resultar cuanto menos inusual ya que en el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid al que hemos tenido acceso, este título aparece tachado y en su lugar escrito a mano *De universitate*, que era el título usual por el que era conocido.

[290] La edición que hemos manejado de Ficino reza *Omnia Divini Platonis Opera. Translatione Marsilii Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaeis, nunc recens summa diligentia repurgata*, Basileae, in officina Frobeniana, MDXXXII. De esta edición existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura R/35316). La traducción del Timeo se encuentra en las páginas 703-737 y el pasaje citado por Fox, el 29b 2-3 del texto platónico, se encuentra en la página 708. La primera edición recogida por GRAESSE (V, págs. 320-321) como Platonis opera,

latine, interprete Marsilio Ficino, fue impresa en Florencia por Lorenzo Venetio en 2 volúmenes, sin fecha. Graesse afirma que fue impresa en Florencia en el monasterio de S. Jacobo de Ripoli en 1483-84. P.O. KRISTELLER, en su trabajo «The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication» publicado en *Science and History, Studies in Honor of Edward Rosen*, Studia Copernicana XVI, Oslo 1978, págs. 25-35, estima la fecha de su publicación en el mes de enero de 1484. Sobre las circunstancias que rodearon la publicación de la traducción ficiniana de la obra de Platón, incluida la elección de un día considerado propicio según la lectura de los astros, véase el capítulo «Ficino and the Platonis opera omnia» en J. HANKINS, *Plato and the Italian Renaissance I*, págs. 300-318. La traducción de Ficino tuvo una gran repercusión como demuestran las numerosas reimpresiones que se hicieron de ella durante el Renacimiento. En algunas ocasiones tras una nueva reimpresión se encontraba el trabajo de revisión y colación de algunos impresores y editores como Simón Gryneo o Antonio Vincente para lo cual remitimos al trabajo de J. HANKINS, «Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato» en G.C. GARFAGNINI (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno de Platon*, Florencia 1986, págs. 287-304.

[291] Col. 67.22.

[292] La versión de Ficino de este pasaje, correspondiente a *Timeo* 29c 1-4 dice así: *cum vero de ipsius rei firmae stabilisque simulacro disputatur, verisimilis rationes sufficiunt, quae ita se ad superiores habeant rationes, ut simulacrum ad exemplum. Nempe quod et ad generationem essentia, id ad fidem est veritas* (pág. 708 de la edición de Basilea de 1532).

[293] Col. 71.7-8. La traducción de Cicerón es la siguiente: *cum autem ingressa est, imitata, et effecta simulachra, bene agi putat, si similitudinem veri consequatur: quantum enim ad id quod ortum est, aeternitas valet, tantum ad fidem veritas* (*Timeo*, 157^b 17-158^b 2).

[294] Col. 71.13ss. Fox Morcillo asegura que el τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας de Platón puede traducirse como *existente quidem imagine, rei assimilatae, ad illum nimirum exemplar reddendas solum esse*. Hay que señalar que Fox no traduce el pasaje completo, sino únicamente esta primera parte.

[295] La *editio princeps* de esta obra completa de Hermes Trismegisto se publicó en París en 1554 con el título *Mercurii Trismegisti Poemander seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii Definitiones ad Ammonem* (graece), París, typis regis ap. Adrianum Turnebum. Marsilio Ficino realizó una traducción de este tratado publicada como *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei e graeco in latinum traductus a Marsilio Ficino Florentinum ad Cosmum Medicem patriae patrem Pimander incipit.* (Al final) Finitum 1471. Fue reeditada en varias ocasiones. Sobre esta traducción véase el artículo de I. KLUTSTEIN, «Marsile Ficin et Hermes Trismegiste. Quelques notes sur la traduction du Pimandre dans la vulgata de Ficin» *Ren&R* 14.3, 1990, págs. 213-222. GRAESSE (III, pág. 250) informa de otra traducción que apareció sin fecha ni lugar de publicación cuya reimpresión se realizó en París en 1505.

[296]Esta idea es desarrollada en el tratado VI, 1,2 cuyo substítulo es «El bien sólo existe en Dios y en ninguna otra parte».

[297] Cf. *Enéadas* I, 7,1.8ss. Plotino establece dos maneras de acceder al sumo Bien: una, mediante la participación, esto es, por haberse asemejado a él y otra, por desarrollar su actividad dirigiéndola hacia este Bien.

[298] Cf. *In Tim.* I, 378.22-379.26 donde Proclo analiza la posibilidad de que exista maldad en el mundo, pero no se pronuncia claramente en favor de que el mundo sea malo por naturaleza.

[299] Cf. *Enéadas* I, 7,1.21ss.

[300] Cf. *Ética a Nicómaco* I, 1094a 1-2.

[301] Cf. *Génesis* I, 31.

[302] Proclo en su *Comentario* expone las causas implicadas en la creación del mundo, según Platón. Estas causas que son dispuestas por Proclo atendiendo a su importancia, y reciben un orden diferente del que les da Fox Morcillo. Proclo sitúa en primer lugar la causa final, a continuación la ejemplar, después la eficiente y la instrumental y en último lugar la forma y la materia (Cf. *In Tim.* I, 357.12-17.). La fe cristiana le impide a Fox colocar en un puesto secundario a Dios al que sitúa en primer lugar como causa eficiente.

[303] Cf. *Epistulae* VII, carta 65, 9-10.

[304] Fox copia literalmente el pasaje del *De coelo* I, 280a 8ss. En él Aristóteles se muestra crítico con la idea desarrollada por Platón en *Tim.* 30a de que el orden surge del desorden inicial.

[305] Cf. Plotino *Enéadas* I, 5. En varias ocasiones a lo largo de este tratado estudia este tema como, por ejemplo, 4.22ss, 8ss, 10.1ss etc.

[306] Cf. *In Tim.* I, 375.6ss y 376.25ss. La generación y corrupción son causantes del mal, ya que suponen una alteración de la condición natural de las cosas.

[307] Aristóteles desarrolla esta idea en *Física* I, 192a 26ss, *sub finem* como dice Fox.

[308] Porfirio y Jámblico son de la misma opinión en este asunto, tal y como aparece en Proclo, *In Tim.* I, 382.13ss.

[309] Proclo añade a la teoría de los anteriores la idea de que la operación creadora es doble: por un lado, la fabricación del cuerpo y, por otro, la organización en el cosmos. Platón comienza por la primera basándose en la hipótesis verdadera de que todo lo corpóreo existía y era movido sin orden o regla alguna. Cf. *In Tim.* II, 383.2ss.

[310] Esta afirmación se puede considerar el resultado de la influencia en Fox Morcillo de una tendencia existente en el Renacimiento, y defendida por Ficino quien en sus escritos pone de manifiesto su creencia en la existencia de una continua tradición de sabiduría antigua denominada *prisca theologia*. Esta idea ya estaba presente en algunos autores clásicos tanto paganos como cristianos y fue expuesta por Plethón. En esta tradición, aunque Ficino concede un lugar preeminente a la figura de Platón, sitúa a Hermes Trismegisto (a quien considera pionero en trascender la física y las matemáticas para dedicarse al estudio de los asuntos divinos) al frente de una serie sucesiva de antiguos teólogos continuadores de esta tradición. Esta serie encabezada, como decíamos, por Hermes Trismegisto, estaría formada en orden cronológico por Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Filolao y, por último, Platón. Sobre la cuestión de la *prisca theologia* remitimos al artículo de Frederick PURNELL Jr., «The Theme of Philosophic Concord and the Source of Ficino's Platonism» en G.C. GARFAGNINI (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno de Platone II*, Florencia 1986, págs. 397-415 (especialmente págs. 398-400) donde

analiza además la relación inherente entre la creencia en esta tradición y la actividad conciliadora del pensamiento de Platón y Aristóteles. Remitimos asimismo al volumen de D.P. WALKER, *The Ancient Theology*, Itaca, Nueva York 1972 y al de E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Nápoles 1983, págs. 67-77. Véase también el trabajo de C.B. SCHMITT, «Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna» en *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro.* Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi umanistici, Florencia 1970, págs. 211-236.

[311] Cf. *Asclepio* 14,4ss.

[312] Col. 76.3ss. Este pasaje se encuentra en *Asclepio* 17,24ss. Fox Morcillo asegura, con cierto fundamento, que este texto fue traducido por Apuleyo ya que la primera edición de esta obra apareció junto con la producción de Apuleyo con el siguiente título: *Metamorphoseos sive Lusus Asini libri XI; Floridorum IIII; de deo Socratis, I; de Philosophia I; Asclepius Trismegiste Dialogus, eodem Apuleio interprete; ejusdem Apulei liber de Dogmatis Platonis etc; Isagoge liber platonicae philosophia per Alcinoum*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andrea soceri, 1521. (Cf. GRAESSE I, pág. 171 y BRUNET I pág. 362). Como se ve, en esta edición aldina se le atribuye a Apuleyo la versión latina, única conservada, de esta obra. Sobre este tratado y su importancia dentro del neoplatonismo véase S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition I*, Indiana 1986, págs. 329-387.

[313] Fox menciona como fuente de esta idea el *De placitis philosophorum* y, en efecto, se trata de una cita literal del pasaje II, 886D-E.

[314] Cicerón dedica varios capítulos de esta obra a la condición del mundo y lo califica como racional y animado. Cf. *De natura deorum* II, caps. VIII-XI y XVII. En este último capítulo (parágrafo 47) afirma que el mundo es un ser vivo, que posee sensación, inteligencia y razón, y concluye a partir de este argumento que el mundo es dios.

[315] Cf. *Enéadas* II, 1,2.

[316] Fox afirma que la opinión de Aristóteles está tomada del *Comentario* de Proclo, sin embargo está sacada de su contexto. En efecto, Proclo (*In Tim.* I, 412.16-414.18) tratando del mundo

animado, en tanto que posee movimiento, cita a Aristóteles y el *De coelo* (véase nota 316) donde se explica que el mundo es el único ser animado que tiene derecha e izquierda y arriba y abajo, ya que entre los seres vivos, sólo los animales tienen derecha e izquierda y los vegetales arriba y abajo. Sin embargo, al establecer las diferencias entre Platón y Aristóteles sobre este tema cita la *Metafísica* (XII, 1072b 8ss.) como testimonio del concepto aristotélico de «Ser Vivo eterno» que se corresponde con el ser vivo (αὐτοζῶον), que es inteligible, y del cual está suspendido el mundo.

[317] Esta cita pertenece a *De coelo* II, 285a 27-31. El texto griego citado por Fox es el siguiente: ἡμοῖν δ᾽ ἐπειδὴ ὥρισται πρώτερον ὅτι ἐν τοῖς ἔχουσιν ἀρχὴν κινήσεως αἱ τοιαυται δυνάμεις ἐνυπάρχουσιν, ὁ δ᾽ οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινὴσεως ἀρχήν (cf. col. 77.11-13). Este texto presenta dos variantes: ἡμοῖν y πρώτερον en lugar de ἡμῖν y πρότερον como ofrecen las ediciones actuales. Estas lecturas no aparecen, tal y como hemos podido comprobar, en el Aristóteles publicado por Aldo Manutio en 1495-98, cuyo volumen II donde está editado el *De coelo* ofrece el mismo texto que las ediciones modernas. Los fallos en el texto del *Comentario* de Fox Morcillo pueden atribuirse a errores tipográficos.

[318] La opinión de estos filósofos es recogida por Plutarco en el *De placitis philosophorum* II, 886D 6-8, aunque Fox la menciona como si procediera de una lectura directa.

[319] Plutarco y el *De placitis philosophorum* II, 886D 8ss vuelve a ser la fuente para la opinión de Aristóteles.

[320] Cf. Proclo *In Tim.* I, 411.2-13.

[321] Fox confunde las diferentes acepciones que para los platónicos tiene el término «alma» y, en el caso de Hermes Trismegisto, se está utilizando en la acepción de principio de movimiento y no como soplo vital.

[322] La opinión de Jámblico se adscribiría a la teoría de Platón expuesta con anterioridad, no a ésta, pero en el *Comentario* de Proclo se encuentran en el mismo apartado la opinión de Proclo, que se recoge a continuación, y la de Jámblico como otra diferenciación más entre ser vivo (ζῷον) y animado (ἔμψυχον). Cf. Proclo, *In Tim.* I, 411.12-412.16.

[323] Esta es la diferenciación que hace Proclo entre ser vivo y animado, y que Fox adscribe a esta teoría de Platón, pero no expone toda la teoría de Proclo. Véase nota 320. Proclo afirma que el mundo es considerado como un ser vivo debido al modelo que existía en el Demiurgo; está dotado de alma debido al alma real y está dotado de intelecto debido al intelecto real. Y todo esto es coordinado por Platón mediante la Providencia divina.

[324] Cf. Proclo *In Tim.* I, 412.16ss.

[325] Cf. *Enéadas* II, 2,1.

[326] Toda esta exposición de Hermes Trismegisto es una traducción del *Poimandro* XI, 4: καὶ τοῦ μὲν αἰῶνος [ἡ] ψυχὴ ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου ὁ αἰών, τῆς δὲ γῆν ὁ οὐρανός. καὶ ὁ μὲν θεός ἐν τῷ νῷ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ· πάντα δὲ ταῦτα διὰ αἰῶνος.

[327] *Timeo*, 30a 8-b 2.

[328] La traducción ciceroniana *Cum rationem igitur habuisset, reperiebat nihil esse eorum quae natura cernerentur inintellegens intellegente in toto genere praestantius* se encuentra en *Timeo* 159^{b}, 6-9.

[329] Cf. *In Tim.* I, 398.27-402.14.

[330] El nombre completo del tratado es *Sobre cómo ha tomado existencia la multiplicidad de las ideas y sobre el Bien.* Plotino expone esta teoría en *Enéadas* VI, 7,15-17.

[331] Esta teoría de Platón es recogida por Proclo en su *In Tim.* I, 439.2ss.

[332] Esta es la definición que Platón da del mundo y que es recogida y analizada por Proclo en su *In Tim.* I, 435.27ss. Proclo afirma que el mundo es un ser vivo en tanto que es una copia del ser vivo inteligible y de la integralidad inteligible; visible porque se asemeja a un resplandor luminoso del modelo; y abraza todos los seres vivos congéneres porque comprehende a todos los sensibles. Fox Morcillo califica al mundo de sensible en lugar de visible como Proclo porque, según Fox, en esta característica Platón significa la condición perceptible del mundo.

[333] Cf. *Metafísica* XII, 1073a 23ss y otros.

[334] Proclo analiza la posibilidad de la existencia de una infinidad de mundos así como de una pluralidad finita de mundos, desechando ambos. Cf. *In Tim*. I, 453.14-456.31. Sobre este tema véase CH. MUGLER, *Deux thémes de la cosmologie grecque: devenir ciclique et pluralité des mondes*, París 1953.

[335] Cf. *Asclepio* 2-3.

[336] Cf. *De coelo* I, 276a 18-279b 3.

[337] Fox afirma que esta idea es expuesta por Aristóteles en el libro III de la *Física* y en el libro XII de la *Metafísica*. Fox, sin embargo, hace un extracto de lo expuesto en el libro XII de la *Metafísica*.

[338] Cf. *In Tim*. II, 1.9ss.

[339] Cf. *In Tim*. II, 2.12ss.

[340] Cf. *In Tim*. II, 4.4-5.16.

[341] El desarrollo de este proceso deductivo está tomado, como el mismo Fox asegura, de Proclo. Cf. *In Tim*. II, 5.30-6.21.

[342] Cf. DIELS, *Doxogr*., 493.

[343] Tanto la objeción de Teofrasto como la respuesta de Proclo se encuentran en su *In Tim*. II, 6.22-7.18.

[344] Esta aserción de Plotino se encuentra en su *De coelo* (cf. *Enéadas* II, 1,6). Fox, no obstante, la atribuye a Plotino cuando en realidad se trata de una cita del *Timeo* 31b y que como tal, Plotino menciona: «a Timeo que había comenzado fabricando el cuerpo del universo de tierra y fuego...».

[345] Cf. *De anima* II, 418a 11ss.

[346] Alcínoo en realidad asegura que el demiurgo creó el mundo de la totalidad de cada uno de los cuatro elementos, es decir, de todo el aire, de todo el fuego etc., sin dejar fuera ninguna porción

de ellos. Cf. *Epitome doctrinae platonicae* 167.24ss.

[347] En el *Asclepio*, 3 se dice: *totus itaque quibus formatus est mundus, elementa sunt quattuor: ignis, aqua, terra, aer*. Véase también el parágrafo 10 de este mismo tratado donde llega a la conclusión de que el mundo es mortal porque está formado de fuego, aire, agua y tierra.

[348] En el *De Platone et eius dogmate* I, 194 Apuleyo considera a la materia como principio de todo, tras lo cual afirma: *haec prima elementa esse progenita, ignem et aquam et terram et aera*.

[349] Fox señala que esta afirmación de Plotino se encuentra en el *De coelo* y de hecho es así. Esta idea plotiniana, sin embargo, ha sido descontextualizada y utilizada por Fox con mucha habilidad como complemento de su propia interpretación. Así, en *Enéadas* II.1.6 Plotino corrobora la participación de la tierra en la formación del mundo por el hecho de que no puede existir solidez sin tierra. En otro contexto (parágrafo 10) Plotino afirma que el fuego sirve para que sean visibles tanto la tierra como las demás cosas ya que es razonable admitir que la visibilidad es motivada por la luz.

[350] Cf. *In Tim.* II, 18.4ss. Proclo llega a esta conclusión tras haber aplicado al mundo la acción de la conexión, término sobre cuya acepción correcta había tratado con anterioridad (Cf. *In Tim.* II, 14.3-18.4).

[351] Col. 87.43ss.

[352] La definición de Euclides es la siguiente: ἀναλογία δὲ ἐστι ἡ τῶν λόγων ὁμοιότης que se encuentra en *Elementos* V, def. 4. De esta obra hemos consultado un ejemplar existente en la Biblioteca Nacional que reza: *Euclidis Elementorum libri XV. Graece et Latine*, Lutetiae apud Gulielmum Cavellat 1557. La *editio princeps* de esta obra: ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ στοιχειων βιβλια ιε. εκ των Θεωνος συνουσιν Εις του αὑτου το πρωτον, εξ ηγηματων Προκλου βιβλια δ. *Adjecta praefatiuncula in qua de disciplinis Mathematicis nonnihil (gr. ed. S. Grynaeus)*, Basilea en la imprenta de J. Hervagio en 1533 (cf. GRAESSE, II, pág. 510). Sobre los diferentes tipos de *ratio* y *proportio* empleados por los matemáticos griegos anteriores a Arquímedes véase el artículo de D. H. FOWLER, «Ratio and Proportion in Early Greek Mathematics» en Alan C. BOWEN (ed.), *Science and Philosophy in Classical Greece*, Nueva York, Londres 1991, págs. 98-118.

[353] Col. 87.52ss.

[354] Cf. *Introductio arithmetica* 112, 8.3-11. Proclo expone y define cada una de estas proporciones a partir de la opinión de Nicómaco y Moderato. Cf. *In Tim.* II, 19.4-31.

[355] Boecio en su tratado *De arithmetica* estudia y define estas tres proporciones, asi como el modo de hallar las respectivas medias en los capitulos 41ss de la edición que hemos manejado de sus *Opera*, impresa por Juan y Gregorio de Gregoriis en Venecia en 1492. De sus tratados *De arithmetica, geometria et musica* existe una edición independiente publicada también en Venecia en 1492.

[356] Proclo en *In Tim.* II, 20.21-30 expone esta opinión, sin embargo para él es Nicómaco quien comparte este juicio. Fox innova respecto de su fuente principal, Proclo, al recopilar la opinión de Pselo. Éste, en su *De arithmetica, musica y geometria*, al tratar de las proporciones que pueden establecerse asegura que tanto la proporcion aritmética como la armónica pueden reducirse a proporciones geométricas. La edición que hemos consultado de esta obra de Pselo fue publicada en París en 1538 junto al tratado *De arithmetica* de Nicómaco. Existe otra edición en la que esta obra de Pselo fue publicada junto con el tratado *De sphaera* de Proclo, con la traducción latina de Elia Vineto, en París en 1557 por Guillermo Cavelat.

[357] Cf. Proclo, *In Tim.* II, 21.19ss. Sobre el empleo de estos términos y su significado dentro del texto de Platón véase A. FRANZOI, «᾽Αναλογία, ὄγκος, δύναμις in Plato Tim. 31c 4-32a 1», *Aion* 1, 1979, págs. 51-63.

[358] Euclides, como dice Fox, en *Elementos* V, def. 8 dice: ἀναλογία δὲ ἐν τρισὶν ὅροις ἐλαχίστοις ἔστιν. La traducción que da Fox de esta definición es la siguiente: *analogia omnis in tribus saltem terminis cernitur* (cf. col. 89.10-12).

[359] Proclo en *In Tim.* II, 24.2-19 afirma que la proporción con la cual la naturaleza otorga armonía a sus obras es una especie de Vida, un principio creador único. Identifica esta vida con la Naturaleza Universal que la ha creado, con el Alma única y con el Intelecto único.

[360] Cf. *Enéadas* II, 1.2-3.

[361] Cf. *Física* II, 193b 31-36.

[362] Cf. *Elementos* VII, def. 21.

[363] Fox Morcillo cita en griego: δύο ὁμοίων ἐπιπέδων ἀριθμῶν εἷς μέσος ἀνάλογός ἐστιν ἀριθμός καὶ ὁ ἐπίπεδος πρὸς ἐπίπεδον διπλασίονα λόγον ἔχει, ἥπερ ἡ ὁμόλογος πλευρὰ πρὸς τὴν ὁμόλογον πλευρὰν (cf. *Elementos* VIII, teor. 16, prop. 18).

[364] Calcidio enuncia y demuestra este teorema en el apartado «De genitura mundi», cap. IX, pág. 62 Waszink.

[365] El pasaje de Euclides citado por Fox es el siguiente: δύο ὁμοίων στερεῶν, δύο μέσοι ἀνάλογον ἐμπίπτουσιν ἀριθμοὶ, καὶ ὁ στερεός πρὸς τὸν ὅμοιον στερέον τριπλασίονα λόγον ἔχει ἥπερ ἡ ὁμόλογος πλευρὰ πρὸς τὴν ὁμόλογον πλευρὰν (cf. *Elementos* VIII, teor. 17, prop. 19).

[366] Proclo define y analiza los números planos y sólidos en *In Tim.* III, 30.15-33.13. La puntualización posterior le es atribuida por Fox Morcillo, aunque en su *Comentario* Proclo la expone como una teoría enunciada por Demócrito (Cf. *In Tim.* III, 33.21ss). Sobre este Demócrito véase nota 367.

[367] Se trata de un filósofo platónico del siglo III (cf. Longino en Porfirio: *Vida de Plotino* 20.31). Escribió comentarios sobre algunos diálogos de Platón como el *Alcibíades* y el *Fedón* e, incluso, es probable que sobre el *Timeo*. Sobre Demócrito véase el artículo con bibliografía de L. BRISSON en el *Dictionnaire des Philosophes antiques II*, entrada D.71, París 1994, págs. 716-17. Brisson da noticias de la teoría propuesta por SAFFREY («Noveaux liens objetifs entre le pseudo-Denys et Proclus», *RSPT* 30, 1979, págs. 8-9, reimpreso en *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París 1990, págs. 240-41) de identificar este Demócrito no con el presocrático, ni con el medio platónico, sino con un neoplatónico de principios del siglo V, mencionado por Damascio y Olimpiodoro. Brisson, sin embargo, considera que no existen suficientes datos que refrenden esta hipótesis.

[368] Ésta no es la opinión de Demócrito sino la argumentación utilizada por Proclo para demostrar la teoría del primero. Demócrito en realidad, afirmaba que no existe una única media proporcional para dos superficies. Cf. Proclo *In Tim.* II, 33.13ss.

[369] El pasaje mencionado por Fox no pertenece a Plotino, sino que se trata de una cita del *Timeo* 32b que éste recoge (cf. *Enéadas* II, 1.6).

[370] Macrobio en *In somnium Scipionis* I, 6,23-24 afirma: *quaternarius vero duas medietates primus omnium nactus est* como preámbulo a la teoría que Platón expone en el *Timeo* acerca de los cuatro elementos que constituyen el mundo y el vínculo que los relaciona.

[371] Proclo recopila esta opinión de algunos teóricos de la Naturaleza pero, a diferencia de Fox, asigna la sequedad a la tierra. Su crítica, dispuesta en cuatro apartados, se basa fundamentalmente en la naturaleza de los contrarios, la comunidad de afectos y la solidez de los elementos. Cf. Proclo, *In Tim.* II, 37.18-38.

[372] Fue Ocelo quien expuso la teoría de las dos cualidades para cada elemento en su *De Universi natura*. Proclo la desestima por considerarla errónea. Al realizar la crítica a la teoría de Ocelo, Proclo menciona a Aristóteles como testimonio de la existencia de contrarios a partir de movimientos opuestos, pero no como autor de esta teoría. Cf. *In Tim.* II, 38.31-39.19.

[373] Cf. *In Tim.* II, 39.19-41.14.

[374] Cf. *Enéadas* II, 1,6.

[375] Cf. *De coelo* II, 284b 22ss si bien Fox menciona erróneamente el libro I.

[376] Esta misma idea es desarrollada por Proclo en su *In Tim.* II, 47.3-48.15.

[377] Proclo expone esta teoría pitagórica y la refuta en *In Tim.* II, 48.15-49.12.

[378] Cf. *In somnium Scipionis* I, 11,8 donde reproduce la ordenación pitagórica del mundo en los mismos términos que Fox Morcillo.

[379] La asignación de los metales a los planetas tiene su origen en los colores. Ya los antiguos astrólogos caldeos atribuían a cada planeta un color, por ejemplo, el dorado al sol, el plateado a la luna, etc. En época alejandrina surgió la teoría de que los planetas ejercían su influencia en los metales, mientras se formaban en el interior de la tierra, aunando de esta manera ideas astrológicas y alquímicas. En un principio se atribuía el estaño a Mercurio, y a Júpiter se le asignaba un metal denominado «electrón» que consistía en una aleación de oro y plata. Con el descubrimiento de la «plata

viva» que no se menciona en la lista de Olimpiodoro sobre los planetas y sus metales correspondientes (Fabricius, *Bibliotheca Graeca* V, pág.6), y sí aparece ya en la de Estéfano de Alejandría, los alquimistas encuentran el metal idóneo por su naturaleza líquida y sólida a la vez, para expresar la androginia de Mercurio. Asignan pues el mercurio a Mercurio y el estaño a Júpiter. Sobre la relación establecida entre planetas y metales, colores o gemas, véase A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Astrologie Grecque*, París 1899 (reimpreso en Bruselas 1963 y Aales 1979) págs. 311ss; y de M. BERTHELOT su *Collection des anciens alchimistes grecs*, París 1888 (reeditado en Osnabrück 1967), págs. 73-85.

380 Cf. Proclo, *In Tim.* II, 43.21-44.24.

381 Cf. *Enéadas* II, 1.6.

382 El pasaje citado por Fox se encuentra en *Poimandro* I, 5. Pimandro identifica la luz de la que surge el *verbo sancto* con Dios, al igual que Fox Morcillo, pero a este fuego que denomina «verbo luminoso» no lo equipara con el sol, sino con el hijo de Dios.

383 Fox cita textualmente ᾽Αριστοτέλης ἐκ πέμπτου σώματος πυρὸς ἢ ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος, pasaje que pertenece al *De placitis philosophorum* II, 888B 10-11.

384 Cf. *De coelo* I, 269a 30ss.

385 Cf. III, 72-73.

386 Cf. *In Tim.* II, 52.20-53.13.

387 Fox afirma que Plinio ha tomado esta idea de Empédocles y en efecto Sexto Empírico en *Adversus mathematicos* VII, 115ss nos transmite que Empédocles establecía dos principios activos Φιλία y Νεῖκος a la vez que cuatro principios materiales, tierra, agua, aire y fuego. Fox remite al libro II de Plinio donde trata sobre los cuatro elementos que conforman el mundo, aunque sin mencionar a Empédocles (cf. *N.H.* II, 5.10ss).

388 Cf. *De coelo* I, 279a 7-13 que corresponde al pasaje que Fox Morcillo reproduce en griego.

389 Cf. *Asclepio* 33,11ss donde trata del vacío cuya existencia niega alegando que el mundo está lleno de sus miembros y no existe ningún espacio vacío ni dentro ni fuera de él.

[390] Fox afirma que Aristóteles desarrolla esta idea en el libro I del *De coelo* y en el libro 12 de la *Metafísica*. Sin embargo, es en *De coelo* I, 279a 13-14 donde dice: ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδε τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔχω τοῦ οὐρανοῦ y un poco más adelante (279a 25ss) asegura que en la existencia del cielo está incluido todo el tiempo hasta lo infinito que se denomina ἀεὶ εἶναι puesto que es inmortal y divino.

[391] Proclo trata este tema en *In Tim.* II, 58.20-59.24. Fox ha hecho un sincretismo de tres cosas: primero de las razones dadas por Platón para no permitir ningún elemento fuera del mundo, en segundo lugar, la verdadera explicación que da Proclo basada en el concepto de «modelo» y en tercer lugar su propia formación cristiana que no le permite dejar fuera la participación divina.

[392] Esta teoría es expuesta por Aristóteles, como señala correctamente Fox Morcillo, en el *De coelo* I, 270a 14ss.

[393] Fox sintetiza en este primer razonamiento los tres argumentos que, según Proclo, ha utilizado Platón para demostrar que el mundo es redondo. El primero de ellos se fundamenta en la unidad del modelo, del demiurgo, del Bien etc. Estableciendo un paralelismo con las figuras, la más perfecta y divina es la esfera porque es única. El segundo argumento está basado en la Belleza y en la conveniencia; la esfera, pues, es la figura que conviene al receptor porque, como él, es la más perfecta e incluye dentro de sí a las demás. Conviene también al donante porque es intelecto y la figura esférica se acomoda al movimiento del intelecto hacia sí mismo. Finalmente, se adapta al modelo porque lo inteligible es parecido a la esfera. El tercer argumento resulta de la afinidad de la esfera con el universo, con el demiurgo y con el modelo, porque la esfera es única como el universo, contiene dentro de sí todas las cosas al igual que el demiurgo (aunque éste de manera intelectiva) y procede del modelo. Cf. *In Tim.* II, 68.14-70.31.

[394] Con este título designa Fox la *Composición matemática* de Ptolomeo, denominada *Almagesto* (el Gran Libro) por los árabes, cuya *editio princeps* reza: *Claudii Ptolemaei Magnae Constructionis, id est Perfectae coelestium motuum pertractationis libri XIII. Theonis Alexandrini in eosdem Commentariorum libri XI*, Basileae per Ioannem VValderum, 1538. La edición de Ptolomeo

estuvo a cargo de Simon Grynaeus y de Teón se encargó Joaquín Camerario. Sobre el primero véase el artículo de G. BIETENHOLZ en su *Contemporaries of Erasmus II*, 1985, págs. 141-146; asimismo I. GUENTHER en la misma obra (I, 1985, págs. 247-248) dedica un artículo a la figura de Joaquín Camerario o Kammermeister. En ambos trabajos se puede leer una nota bibliográfica sobre estos personajes. De esta obra se publicaron dos traducciones latinas anteriores a la edición griega: la primera de ellas en Venecia en 1515 a cargo de Pedro Liechtenstejn; la segunda fue la versión que hiciera Jorge de Trebisonda y que apareció como: *Cl. Ptolomaei Pheludiensis Alex. Almagestum s. magnae constructionis mathemat. opus plane divinum latina donatum lingua ab Geo. Trapezuntio usquequaeque doctissimo*, por Lucas Gaurico en Venecia en 1528. El texto que cita Fox se encuentra en el libro I, capítulo III titulado ὅτι σφαιροειδῶς ὁ οὐρανός φέρεται de la primera edición de la que existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura R/20898).

395 Tanto Arquímedes como Eutoquio consideran que, de las figuras ἰσοπεριμέτρες, es decir, de igual perímetro, la esfera es la más perfecta. Proclo también utiliza el argumento de la mayor capacidad de la esfera, de entre los cuerpos sólidos de igual perímetro, para demostrar la completa adecuación de la forma esférica al universo (cf. *In Tim.* II, 70.31ss). El término ἰσοπεριμέτρες, por su significado, no resulta muy adecuado para aplicarlo a la esfera que carece de perímetro. Sobre las acepciones de este término véase CH. MUGLER, *Dictionnaire Historique de la Terminologie Geométrique des Grecs*, París 1959, quien informa de su uso en Pappo y Proclo. Esta misma teoría de Arquímedes es recogida por Simplicio en su *In coelum* II, 185a 14-17 donde también menciona a Zenodoro. La referencia a éste último se encuentra en Teón, *In Ptolomaei syntaxis* pág. 33ss Halma. Todas estas referencias se retrotraen a Arquímedes, *De sphaera et cylindro* I, 28. Con excepción de una referencia, Arquímedes no alude de modo directo a la capacidad de la esfera. Cabe decir que el ejemplar consultado pertenece a la primera edición de su *Opera Omnia, numquam pr. et Graece et Latine in lucem edita. Adiecta quoque sunt Eutocii Ascalonitae in eosdemn Archim. libros commentaria, item graece et latine numquam antea excusa*, publicada en Basilea por Juan Hervagio en 1544. Esta edición se realizó sobre el Codex Norimbrergensis (ant. V, app. 12) del siglo XVI, que fue adquirido por Wilibald Pirckheymer en Roma. El texto latino es el de la traducción de Jacobo

Cremonense con las correcciones de Regiomontanus. Sobre la figura de Arquímedes véase el libro de E.J. DIJKSTERHUIS titulado *Archimedes* publicado en Amsterdam en 1938 (reeditado en 1987 *with a new bibliographic essay* de W.R. KNORR) donde, junto con la explicación de sus teorías matemáticas, hace un estudio de los manuscritos y ediciones de su obra en las páginas 33-49. Véase también el artículo de W.R. LAIRD,

[396] Cf. *In Tim.* II, 79.11-14 donde Proclo recoge este argumento de Aristóteles quien considera que si al mundo se le concede otra forma diferente de la esférica, se crearía el vacío a causa de la diferencia entre los ángulos y de la desigualdad de las distancias desde el centro a los extremos.

[397] Este pasaje del *De coelo* se encuentra, como indicaba Fox correctamente, en el libro II y en concreto en 286b 10-287b 22. Proclo en su *Comentario* reproduce este mismo pasaje para demostrar con pruebas físicas que el mundo es redondo, algo que había demostrado filosóficamente con anterioridad citando a Jámblico (Cf. *In Tim.* II, 73.26-75.18). Fox Morcillo en esta ocasión no hizo uso de su fuente inmediata, Proclo, sino que utilizó este texto de Aristóteles. Esto resulta evidente si tenemos en cuenta que Proclo recopila los argumentos de Aristóteles en un orden diferente del original (3º,5º,1º,4º,2º), mientras que Fox respeta la disposición aristotélica. Por otro lado, Proclo reproduce con bastante fidelidad el razonamiento de Aristóteles en su quinto argumento (el segundo para Proclo). Fox, sin embargo, lo reestructura, extracta e interpreta. Así, Aristóteles habla de que cuerpos próximos o contiguos deben compartir las mismas características poniendo como ejemplo la tierra, que está rodeada por el agua, ésta por al aire y el aire, a su vez, por el fuego. Fox, por su parte, reduce la argumentación a los ejemplos de tierra y agua y aporta la premisa teórica de que «el continente debe ser semejante al contenido». A.J. FESTUGIÈRE en su traducción del *Comentario al Timeo* de Proclo realiza un excelente comentario de los razonamientos aristotélicos, del uso que hace Proclo de ellos así como de otras posibles fuentes que éste pudo utilizar (cf. notas de las páginas 107-109).

[398] Como dato anecdótico señalar que éste no es el primer argumento, sino un sincretismo de los dos primeros.

[399] Se trata del cuarto y sin embargo, Fox dice: *quin etiam tertia Aristotelis ratio* (col 104.11).

[400] Cf. *In coelum* II, 185b 12-18.

[401] La *editio princeps* de la obra de Cleomedes reza así: ΚΛΕΟΜΗΔΟΥΣ ΚΥΚΛΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΕΙΣ ΒΙΒΛΙΑ Β'. *Nunc primis typis excusa prodit cum Regio Privilegio in quinquennium Parisiis per Conr. Neobarium regium in Graecis Typographum*, y fue publicada en París en 1539. Debemos esperar sin embargo, a la primera mitad del siglo XIX para encontrar la primera traducción de ella (cf. GRAESSE, II, pág. 200).

[402] Fox reproduce *ad literam* las palabras de Euclides quien define el círculo en *Elementos* I, def. 15 y la esfera en XI, def. 14.

[403] Proclo desarrolla esta interpretación en *In Tim.* II, 71.23ss, sin embargo, la explicación de Fox es bastante confusa respecto del texto de Proclo. Fox introduce un nuevo concepto, el de modelo. De este modo asegura que el mundo al ser hecho a imagen de un modelo único y el más parecido a sí mismo, esto es, el mundo inteligible, deduce que el mundo sensible, necesariamente, es también semejante a sí mismo. Consecuencia de esto es que la figura esférica es la más conveniente al mundo sensible, porque es la de mayor semejanza consigo misma al ser una y la única de su especie. Proclo, por el contrario, afirma que la forma esférica es la más adecuada al mundo por ser la más perfecta y la más parecida a sí misma. Es la más perfecta, en cuanto que incluye todas las cosas y no cesa en su movimiento, es decir, el mismo punto llega a ser, en ella, principio y fin de su movimiento. Es la más semejante a sí misma, en cuanto que es continuación de sí misma, igual a sí misma y está coordinada consigo misma. Proclo trata del mismo tema un poco más adelante cf. *In Tim.* II, 78.5ss.

[404] Fox Morcillo siguiendo el juicio de Simplicio (*si Simplicio credimus* dice) cita literalmente, a modo de resumen, este pasaje que se encuentra en *De coelo* II, 287b 15ss: ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος, δῆλον ἐκ τούτων, καὶ ὅτι κατ᾽ ἀκρίβειαν ἔντροπος οὕτως ὥστε μηθὲν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μήτ᾽ ἄλλο μηθὲν τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς γινομένων. En las ediciones actuales aparece φαινομένων frente a la lectura γινομένων que Fox ofrece. Hemos comprobado el texto que presenta la edición aldina y coincide con el de Fox.

[405] Cf. *In Tim.* II, 81.16-92.9.

[406] Proclo establece cuatro tipos de sensaciones diferentes y atribuye al mundo la primera de ellas: la que imita al intelecto. Como el intelecto, este tipo de sensación contiene en sí misma el objeto sensible que aprehende, no pasa de un objeto a otro ni sale al exterior, sino que dentro de ella misma se encuentra el objeto de la sensación. La facultad de sentir se convierte, pues, en una especie de toma de conciencia (cf. *In Tim.* II, 83.15ss).

[407] Cf. *In Tim.* II, 84.8-9, aunque Proclo no menciona la luna, sino que de modo más general habla del sol y de cada uno de los astros.

[408] Fox Morcillo está extractando el pasaje 17.5ss del *Asclepio* donde, entre otras cosas, dice: *est enim cara mundi rotunditas in modum sphaerae ipsa sibi qualitatis vel formae suae causa invisibilis tota y un poco más adelante per enim formas solas specierum, quarum imaginibus videtur insculpta, quasi visibilis orditur.*

[409] Proclo no trata este tema de modo independiente, como hace Fox, sino dentro del apartado que dedica a los sentidos, considerando la facultad de nutrirse equivalente a la de ver u oír (cf. *In Tim.* II, 87.14ss).

[410] De Plutarco cita el pasaje perteneciente al *De placitis philosophorum* II, 887A 1-2 donde se dice: Πλάτων αὐτὸν αὐτῷ τὸν κόσμον ἐκ τοῦ φθίνοντος κατὰ μεταβολὴν τὸ τρέφον παρέχεσθαι. A continuación asegura que Aristóteles en el *De coelo* confirma los datos aportados por Plutarco cuando afirma que el mundo no ingiere ningún alimento porque es eterno ya que, si se alimentara, podría aumentar o disminuir y cualquiera de estos cambios supondría su destrucción. Aristóteles en algunos pasajes como *De coelo* I, 270a 23ss dice que el mundo no puede crecer ni disminuir sin provocar su destrucción. Plutarco en cambio en la misma obra 886F sí reproduce esta idea que Fox expone, pero sin alusión alguna a la eternidad del mundo.

[411] Proclo recoge también este argumento, pero su razonamiento es distinto: el mundo se mueve con un movimiento circular porque es el más adecuado, lo cual significa que está conforme con su naturaleza. De este modo, el mundo tiene forma esférica y se mueve en círculo por ser el más

adecuado a su naturaleza (cf. *In Tim.* II, 93.31.94.6).

[412] Fox ha alterado el orden del planteamiento realizado por Proclo. Éste organiza su argumentación sobre el axioma aristotélico de que el movimiento circular no tiene contrario (cf. *De coelo* II, 286a 3). Enumera a continuación, los siete tipos de movimientos y justifica la importancia de carecer de opuesto alegando que un contrario destruye al otro (cf. *In Tim.* II, 94.6-16).

[413] La adecuación del movimiento circular al mundo, debido a que este movimiento imita el intelecto y la vida intelectiva, también es expuesto por Proclo. Sin embargo, la argumentación y desarrollo son diferentes de los ofrecidos por Fox (cf. *In Tim.* II, 94.16-95.12).

[414] Cf. *Enéadas* II, 2,1.

[415] Proclo informa de esta crítica de Aristóteles si bien de modo más general. Afirma que Aristóteles rechaza la opinión de que el movimiento del mundo esté provocado por algo externo puesto que supone la negación de la eternidad del mundo basándose en que lo que es provocado no es eterno (cf. *In Tim.* II, 92.23ss.).

[416] Esta interpretación ha sido desarrollada por Proclo en *In Tim.* II, 92.24ss.

[417] Fox menciona el libro I del *De coelo* y, en efecto, en 269a 3ss, por ejemplo, dice que el movimiento simple es el de un cuerpo simple, aunque también expresa la misma idea en otro pasaje de ese mismo libro. DIEHL, sin embargo, reenvía al libro III, 302b 7ss. Por otra parte, no es la primera vez que Proclo considera que Platón asume de antemano una tesis de Aristóteles que luego éste desarrolla en profundidad.

[418] Fox Morcillo menciona a Nicetas como defensor, entre los antiguos, del movimiento de la tierra. El personaje al que se alude no es Nicetas, sino Hícetas de Siracusa (cf. *RE* VIII.2, s.v. 4, col. 1597). No se trata de un error de Fox, sino que Copérnico en su Praefatio authoris ad Sanctissimum Dominum Paulum III Pontificum Maximum (pág. iiii de la *editio princeps* (BNM. R/6712)) dice: *Ac reperi quidem apud Ciceronem primum, Nicetum sensisse terram moveri*. Menciona además, junto con Hícetas, a Ecfanto y Heráclides Póntico (citando a Plutarco) como precursores de su teoría. Hacia el siglo V-IV a.C., los pitagóricos tardíos enunciaron la teoría, aceptada por Heráclides

Póntico, de que era la tierra la que se movía y no el sol. Así, Hícetas de Siracusa, como nos transmite Cicerón (*Academica priora* II, 39), mantenía que los cielos, el sol, la luna, las estrellas y todas las alturas estaban fijas y que, al margen de la tierra, nada se mueve en el universo. Según otra tradición recogida por Aecio (III, 12) Heráclides Póntico y Ecfanto defendían que la tierra se movía no con un movimiento de traslación, sino rotando alrededor de sí misma. La teoría de la rotación de la tierra, a pesar de las hipótesis enunciadas por Heráclides, Hícetas y Ecfanto y de su influencia en Platón, no fue recogida por los pensadores posteriores, mediatizados como estaban por la opinión general de que el reposo es mejor y más noble que el movimiento. Fue sin embargo, Aristarco de Samos el primero en defender el heliocentrismo: la tierra gira alrededor del sol, a la vez que sobre su propio eje. Esta teoría, como muestra Plutarco (*De la cara de la luna* 923A), fue rechazada por motivos religiosos calificándola de impía, ya que, en esta época, la afirmación aristotélica de que la tierra está en el centro y en absoluto reposo era un axioma irrefutable. Pero, en su contra, no sólo se emplearon argumentos religiosos, sino también científicos como los esgrimidos por Ptolomeo y Aristóteles, que se basaban fundamentalmente en la ausencia de paralaje de las estrellas fijas, es decir, la configuración interna de las constelaciones variaría para un observador situado en la tierra (cf. E. PÉREZ SEDEÑO, *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*, Madrid 1986, págs. 129-30.). Copérnico intentó contrarrestar esta crítica suponiendo la existencia de paralaje, aunque considerando que era demasiado pequeño para ser medido, como más tarde demostró Bessel en 1838. No se sabe tampoco si el argumento del paralaje fue el único esgrimido por sus detractores. En época de Copérnico y Galileo, la situación no era más propicia que en tiempos de Aristarco para aceptar la teoría heliocéntrica. El argumento religioso había adquirido más fuerza a partir de la interpretación de la Biblia y la autoridad que la Iglesia había concedido a Aristóteles (cf. S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, Madrid 1990, pág. 95). Sobre las teorías contrarias al geocentrismo propuesto por los griegos véase E. PÉREZ SEDEÑO, *Observación y teoría en la astronomía griega*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1985, págs. 174-181 (apud E. PÉREZ SEDEÑO, *El rumor de las estrellas*, Madrid 1986). Un estudio de la teoría geocéntrica desde sus orígenes puede leerse en C. PUIG PLA, *El geocentrismo i la física antiga*, Barcelona 1993.

---

[419] Copérnico expuso su teoría en su obra titulada *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, publicada en Nüremberg en 1543 por Johannes Petreius. Esta primera edición había sido precedida por una especie de programa publicado por Rethico con el título *Ad. clariss. v. d. Joh. Schonerum, de libris revolutionum eruditiss. viri et mathematici excellentiss. rev. doctoris Nicolaei Copernici (...) per quemdam mathematicae studiorum narratio prima*, Gedani 1540. Esta obra fue reeditada en Basilea en 1566. Entre los muchos estudios dedicados a la figura de Copérnico, la biografía por excelencia sigue siendo el libro de L. PROWE, *Nicolaus Copernicus* en dos volúmenes, Berlín 1883-84. H. ANABITARTE ha publicado recientemente otra biografía: *Nicolás Copérnico*, Barcelona 1990. El libro de J. ADAMCZEWSKI, *Nicolás Copérnico y su época*, Varsovia 1972 (traducción española) estudia la figura del astrónomo y matemático polaco dentro de su entorno histórico. W. P. D. WIGHTMAN en *Science in a Renaissance Society*, Londres 1972, analiza el ambiente científico donde vivió y desarrolló sus teorías, que H. BLUMENBERG en su *Die Genesis der Kopernikanischem Welt*, Frankfurt 1975 (existe traducción inglesa publicada en Londres 1987) estudia como el resultado del clima cultural europeo de esa época. F. A. YATES por su parte, analiza las influencias que el misticismo hermético y el neoplatonismo ejercieron sobre Copérnico y sus contemporáneos en su *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres 1964. Sobre su obra existen también varios trabajos entre los que hay que mencionar el de T.S. KUHN, *La revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental* (traducción española del original inglés), Barcelona 1978 y el de F. HOYLE, *Nicolaus Copernicus*, Londres 1973, quien ofrece una explicación más técnica de su teoría heliocéntrica.

[420] En esta obra I, 30 dice Cicerón: i*dem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quos maiorum institutis accepimus*. Para un profundo estudio del mundo conceptual de De natura deorum, véase K. KLEVE, *Gnosis theon*, Oslo 1963, y A.J. KLEYWEGT, *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift «De natura deorum»*, Groningen 1961.

[421] En el *Asclepio* 10, 8ss dice: *Aeternitis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius* y, un poco más adelante hablando de la doble naturaleza del hombre, afirma: *non*

ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo.

[422] Fox asegura que ésta es la interpretación de Proclo. De hecho, en *In Tim.* II, 100.1-101.14 desarrolla esta idea, pero Proclo no trata en este contexto de la condición divina del mundo, que denomina «dios» sin cuestionamiento alguno, sino que está precisando la expresión ποτὲ ἐσόμενον. En este sentido, afirma que el mundo existe en el tiempo, pero sólo en una porción de tiempo pues, si existiese en todo el tiempo, sería eterno, algo imposible porque el mundo es sensible y, por tanto, creado.

[423] Proclo informa de estas teorías a la par que las critica en la misma dirección que Fox. Asegura, no obstante, que los auténticos detractores de estas interpretaciones fueron Porfirio y Jámblico, basándose no sólo en el argumento mencionado por Fox, sino también en que el alma tiene autoridad sobre todas las cosas y que las dirige con su propio movimiento (cf. *In Tim.* II, 104.31ss.).

[424] Según Proclo, Porfirio es quien defiende esta interpretación. Jámblico por su parte, considera que en este pasaje se hace alusión al alma trascendente, hipercósmica, independiente y con autoridad sobre todas las cosas, al alma primera. Proclo expone a continuación la opinión de su maestro Siriano, opinión que él comparte. Siriano entiende que el alma comporta una parte hipercósmica y trascendente al Todo, y otra parte formada por un conjunto de potencias distribuidas en el mundo y que está presente en todas las partes del universo. El pasaje, pues, muestra esta disposición del alma al decir que unas veces anima el centro y otras toda la masa del mundo, e incluso, entre ambas, existe otra parte que transciende el universo (cf. *In Tim.* II, 105.4ss.).

[425] Véase nota 414.

[426] Es la traducción de *Timeo* 34b 3ss que corresponde al ciceroniano *Timeo* 166^{b}, 4-6. En las ediciones actuales aparece *in eo medio* en lugar del *in eius medio* que ofrece Fox. Éste, no obstante, reproduce el texto que ofrece la edición de las *Opera* de Cicerón editadas 1499 en Milán por Alejandro Minutiano en el volumen II, pág. 140 del ejemplar que hemos consultado, sito en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura I/1831-32).

[427] La traducción ficiniana de este pasaje es prácticamente igual a la de Cicerón, cambiando

sólo en la frase que Fox ha recopilado. Se encuentra en la página 710 de la edición de Basilea 1532 que hemos consultado. Hay que señalar también que, aunque Fox convierte en blanco de sus críticas la versión de Ficino, es la que aparece en su propia traducción del texto.

[428] Esta teoría es expuesta por Proclo en varias ocasiones a lo largo de su *Comentario* véase, por ejemplo, *In Tim.* II, 114.17ss.

[429] Cf. *De anima* III, 429a 23ss.

[430] En esta obra, Aristóteles asegura que el alma racional no es la «realización» de ningún cuerpo y que sus actividades no tienen nada que ver con las actividades físicas (cf. 736b 25ss). Por lo demás, deja claro que el alma es la forma del cuerpo y que no existe parte del cuerpo que no posea su respectiva porción de alma (cf. 738b 27ss).

[431] Bessarión en el libro III, como dice Fox, y en concreto en el capítulo XXVIII desarrolla ampliamente la teoría platónica de que el alma es inmortal y eterna cuya existencia es anterior a la del cuerpo. En el momento de unirse alma y cuerpo, la primera olvida todo el conocimiento adquirido con anterioridad, y debe recordarlo mediante el esfuerzo y el ejercicio.

[432] En *De civitate Dei* X, 30 dedica a la refutación de esta opinión platónica un capítulo titulado: «Contra argumentum Platonicorum quo animam humanam Deo asserunt esse coaeternam».

[433] Fox menciona como fuente el *De animi generatione in Timaeo* donde se trata de este tema en 1016A 10ss.

[434] Proclo en *In Tim.* II, 115.1ss expone la interpretación de Ático. En efecto, como reproduce Fox Morcillo, aunque de manera confusa y sin mención del autor que lo enunció, Ático pensaba que términos como πρεσβύτερος y νεώτερος aplicados al alma no deben entenderse en su acepción temporal, ya que el Padre creó al mismo tiempo alma y cuerpo, sino que indican el rango en la jerarquía del ser. Sin embargo, según Proclo, pueden interpretarse también en un sentido temporal.

[435] Cf. *In Tim.* II, 116.5-117.3. La interpretación de Proclo y la de Fox Morcillo comparten el mismo planteamiento, pero difieren en el desarrollo posterior.

[436] La traducción de Cicerón es: *sed nos multa inconsiderate ac temere dicimus* (cf. *Timeo*

166[b], 14-15).

[437] La traducción de Ficino se encuentra en la pág. 710 (Basilea 1532). Fox, a continuación, ofrece la que considera una versión correcta. Ocurre, sin embargo, que en su intento de precisar el texto parece más un comentario que una traducción: *quando sensibilis nostra natura, res omnino intelligibiles pervestigare non valens, quasi caeca et ignorans defertur, multaque temere et obiter loquitur, probabilitate solum contenta*. La versión que aparece en el texto latino de Fox es, a pesar de la crítica, la de Ficino.

[438] En el *De placitis philosophorum* IV, 898C 3-4, aunque Fox no lo indica con precisión, dice Plutarco: Πλάτων οὐσίαν νητήν, ἐξ ἑαυτῆς κινητικὴν κατ᾽ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην.

[439] Macrobio en *In somnium Scipionis* I, 6,20 dice: *aut mundi anima quae animarum omnium fons est*, aunque Fox no cita en concreto ningún texto de este autor.

[440] Fox translitera al latín un fragmento del *Poimandro* X, 7 que en el original griego dice: ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς αἱ ψυχαί εἰσιν αὗται ἐν τῷ παντὶ κοσμῷ κυλινδούμεναι, ὥσπερ ἀπονενεμημέναι;

[441] Cf. *Enéadas* IV, 3,1-5.

[442] Se trata de una cita literal del libro I, 199 aunque existen algunas diferencias interesantes; además de la alteración del orden de palabras en la primera frase (las ediciones actuales presentan *fontem animarum omnium, caelestem animam*), Fox ofrece una lectura diferente del texto, *virtutem*, frente a la lectura *virtute* que ofrecen los manuscritos de la primera familia B^2 MV y *annunciat* frente al *pronuntiat* de las ediciones actuales en las que no se recoge como variante la lectura de Fox. El texto que ofrece Fox es el mismo que el que aparece en la página 126 vto. de la edición que hemos manejado: *Lucii Apuleii platonici Madaurensis philosophi metamorphoseos liber: ac nonnulla alia opuscula eiusdem: nec non epitoma Alcinoi in disciplinarum Platonis desinunt*, impresa por Henrico de Sancto Urso en Vicentia, en 1488 (BN. I-2269). Sobre la tradición manuscrita de la obra de Apuleyo véase el trabajo de Paul THOMAS, «Étude sur la tradition manuscrite des oeuvres philosophiques de

Apulée» publicado en *Bulletin de la Academie Royale de Belgique*, 1907, págs. 103-147, del cual hace un extracto en el apartado dedicado al estudio de los códices en su edición de la obra filosófica de Apuleyo para Teubner. Hay que señalar además que se pueden establecer tres etapas en la historia de la edición del texto de Apuleyo. La primera durante el Renacimiento, época en que se publica la *editio princeps* en Roma en 1469, la edición aldina que data de 1521 y la iuntina un año después. El segundo período, que abarca desde el siglo XVII hasta mediados del XIX cuando aparecen las ediciones de Elmenhorst (Francfurt 1621), de Oudendorp (Leiden, 1786-1823) y de Hildebrand (Leipzig 1842). Esta segunda etapa está caracterizada por los grandes progresos en el establecimiento del texto, motivados por la colación de numerosos manuscritos y de comentarios eruditos. El tercer período, por último, al que se califica como el de la «crítica científica» cuando aparecen la edición de las obras filosóficas de Apuleyo a cargo de Goldbacher (Viena 1876) y, sobre todo, la de Paul Thomas (Leipzig, Teubner 1908) que ofrece un texto seguro debido, entre otras cosas, a la lectura del manuscrito B (codex Bruxellensis 10.054-10.056 datado en el siglo XI) considerado el mejor de los que hemos conservado. Jean BEAUJEU en la introducción a la edición francesa de los opúsculos filosóficos de Apuleyo (París, 1973) ofrece una interesante y precisa descripción de los manuscritos que nos han legado el texto de Apuleyo así como de su evolución (cf. principalmente págs. XLVI-XLVIII).

[443] Aristóteles llama «intelecto agente» al inteligible de Platón y «parte irracional» a lo que Platón denomina «sensible». Esta teoría aristotélica expuesta por Fox se encuentra en *De anima* III, 430a 10-25, donde se habla de la oposición entre intelecto agente y paciente.

[444] Esta opinión de Aristóteles es refrendada con la cita en griego de dos pasajes: el *De anima* II, 413b 25-28 y *De anima* II, 414a 15-21.

[445] Cf. *Enéadas* IV, 1,1 y sobre todo IV, 2,2 donde analiza lo que se dice en el *Timeo* sobre la esencia del alma. Jean-Michel CHARRUE en *Plotin. Lecteur de Platon*, París 1987 (la primera edición se hizo en 1978) se dedica a estudiar la figura de Plotino en su faceta de exégeta de Platón, que no fue el único filósofo comentado por Plotino ya que, a partir de Platón, hace un recorrido por la filosofía antigua y sus principales autores de los cuales muestra un profundo conocimiento. Véase sobre todo el capítulo que Charrue dedica a la exégesis plotiniana del *Timeo* (págs. 117-155), donde trata, entre

otros, del tema del alma del mundo (págs. 141-155).

[446] Sobre Nemesio véase el artículo de F.M. YOUNG, «Nemesius von Emesa» en *Theologische Realenzyklopädie XXIV*, Berlín, New York 1994, págs. 256-259.

[447] Plotino en *Enéadas* VI, 1,I,1 afirma que los peripatéticos hablan de diez géneros o «categorías», como ellos los denominan.

[448] Proclo en *In Tim.* II, 125.10-127.25 trata sobre la división de la generación del alma. La explicación dada por Proclo es bastante más clara que la de Fox, así afirma que en el alma, como en todos los seres, existen tres cosas: esencia, potencia y actividad. La esencia del alma, a su vez, se divide en tres partes: sustancia (ὕπαρξις), armonía, por la cual la multiplicidad de partes esenciales forman un todo concorde, y la forma que mantiene todo el conjunto con la disposición que le es propia. La esencia del alma es, a la vez, una y triple pues por un lado, estas tres partes, sustancia, armonía y forma están unas dentro de otras y por otro lado, la esencia del alma está constituida por tres géneros: esencia, lo mismo y lo otro. La sustancia puede definirse inversamente a partir de la esencia, la armonía a partir de lo mismo y la forma a partir de lo otro. Tenemos pues, cinco géneros: sustancia, armonía, forma, potencia y acto. Proclo considera que la péntada conviene al alma, que posee una naturaleza intermedia entre la esencia inteligible y el ser sensible, porque es el vínculo entre la mónada y la ennéada. Informa asimismo de la división en cinco capítulos que ha establecido para tratar la generación del alma y que coincide con la que efectuó Platón.

[449] Proclo debate todo este tema con profusión en *In Tim.* II, 127.26-153.15.

[450] Proclo en *In Tim.* II, 153.18-25 unifica ambas teorías dentro de un mismo grupo integrado por aquellos que creen que el alma es una entidad matemática que actuaría de intermediaria entre las realidades físicas y las sublimes. Algunos como Aristandro y Numenio la denominan «número» y la forman de la mónada, al ser indivisible, y de la díada porque es divisible. Otros, como Severo, la consideran una entidad geométrica extraída del punto y de la superficie, el primero indivisible, divisible la segunda. Sobre el alma como entidad matemática cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermes Trismégiste III*, págs. 179-183. Hay que decir que Proclo es el único que menciona a Aristandro,

filósofo de la época imperial, que no aparece recogido en *RE*.

[451] Proclo incluye la opinión de Plutarco y Ático dentro de una concepción física del alma. Éstos llaman esencia divisible al alma irracional, que existe antes de la racional, y esencia indivisible, al alma divina. Componen el alma racional de la unión de las dos anteriores, una de ellas la ordena y la otra actúa de substrato. Afirman además, dice Proclo, que el alma es no engendrada según el substrato, y engendrada según la forma (cf. *In Tim.* II, 153.26-31).

[452] Cf. Proclo *In Tim.* II, 153.31-154.2.

[453] Cf. Proclo *In Tim.* II, 154.2-10.

[454] Se trata, en realidad, de una información procedente de Porfirio quien aseguraba que los egipcios tenían un signo semejante al empleado por Platón formado por una x rodeada de un círculo que era una representación del alma del mundo. Cf. *In Tim.* II, 246.17-21.

[455] Cf. *In Tim.* II, 252.30ss.

[456] Cf. *In Tim.* II, 258.25ss.

[457] La interpretación astronómica de Proclo (quien remite a *República* X, 617 A-B) explica el movimiento de los planetas tomando como base los epiciclos y, además, la teoría platónica del movimiento de las esferas en intervalos, resultado de la combinación de dos series geométricas: una de factor 2 y otra de factor 3. Fox reenvía al lector a Proclo para la comprensión del movimiento de las ocho esferas del cual sólo enumera las proporciones que las relacionan. Cf. *In Tim.* II, 236.26-265.28.

[458] Cf. *In Tim.* II, 265.29-267.8.

[459] Cf. *Enéadas* II, 9,1,12ss.

[460] Fox reproduce la versión ciceroniana de este pasaje del *Timeo* 36e 7-37a 2 que se encuentra en su *Timeo* 170^{b}, 12-17.

[461] La opinión que Fox posee de Marsilio Ficino como traductor continúa siendo bastante negativa. La versión ficiniana de este texto del *Timeo* produce en Fox el siguiente comentario: *Marsilius autem tum obscurius, tum durius sententiam illam transtulit* (col. 148.28ss). La traducción de Ficino puede leerse en la página 710 (Basilea 1532) o bien en el texto que Fox ofrece del diálogo platónico

(cols. 144.54-145.4), ya que es la misma.

[462] Cf. *De anima* III, 429b 3ss.

[463] Fox cita en griego un texto del *De anima* en concreto I, 404b 16-17 donde Aristóteles afirma que Platón en el *Timeo* (35a ss, 45b ss) construye el alma con la unión de los elementos.

[464] Empédocles consideraba que el alma estaba compuesta de todos los elementos e, incluso, que cada uno de ellos era un alma (cf. DIELS-KRANZ *Vorsokr.* I, 31, B 29). El pasaje que Fox reproduce en griego pertenece como él mismo asegura al *De anima* (I, 404b 13-15) de Aristóteles. Proclo (*In Tim.* II, 298.3ss) cita el mismo fragmento de Empédocles, pero en un contexto y con un interés distintos. Proclo afirma que las tres partes denominadas «géneros» que componen el alma: esencia, lo mismo y lo otro actúan de intermediarios entre indivisibles y divisibles, a los cuales conoce mediante estos géneros y, para corroborar esta afirmación, cita a Empédocles.

[465] Proclo diferencia ciencia de inteligencia en *In Tim.* II, 313.1ss.

[466] Fox Morcillo afirma que esta crítica se encuentra en el libro I del *De anima* y en efecto, en I, 407a 2-407b 5 Aristóteles refuta lo dicho por Platón en el *Timeo*. Sin embargo, existen algunas diferencias respecto de lo que Fox expone. La refutación aristotélica se desarrolla en los siguientes términos: el alma (identificada con intelecto en la teoría platónica) no puede entenderse como magnitud porque ésta presenta una unidad continua, mientras que el alma presenta una unidad discreta como el número. En segundo lugar, la magnitud implicada en el movimiento circular en que consiste la actividad del alma, es incompatible con la intelección porque el alma intelige con toda la circunferencia o con parte de ella. Si se trata de una parte de la circunferencia dotada de magnitud, el alma entonces intelegirá lo mismo muchas veces. En tercer lugar, al producirse la intelección mediante un movimiento circular, ésta ha de ser eterna, es decir, sin principio ni fin, ya que así es este movimiento. Y sin embargo, ningún tipo de pensamiento es indefinido, puesto que el pensamiento práctico termina en la acción, y el pensamiento teórico tiene sus límites en los enunciados. Según este argumento, si la intelección fuera un movimiento, éste sería rectilíneo y no circular. En cuarto lugar, dice que la intelección parece más un estado de reposo que un movimiento. De ser así, al alma se le atribuye un movimiento violento, antinatural, algo que atentaría contra la serenidad propia del alma «divina» del universo. Tras estos

argumentos, Aristóteles finaliza su crítica acusando a la teoría platónica de ser poco precisa y clara en lo referente a este movimiento del alma.

[467] Cf. *Enéadas* IV, 7,9. La crítica de Plotino no va dirigida contra Aristóteles de manera específica, sino más bien contra los peripatéticos en general. Plotino asegura que el alma como principio de movimiento tiene necesariamente que moverse a sí misma; como principio de vida, si da vida al cuerpo, ella misma ha de tenerla y no podrá perderla nunca.

[468] La cuestión del movimiento del alma con la crítica a Aristóteles se encuentran en *In somnium Scipionis* II, 15-16. Fox Morcillo reproduce un pasaje de esta obra de Macrobio (II, 15, 6.1ss) como resumen del significado exacto de lo expresado por Platón: *Plato enim cum dicit animam ex se moveri, id est cum* autokinhton *vocat non vult eam inter illa numerari quae ex se quidem videntur moveri, sed a causa quae intra se latet moventur, ut moventur animalia auctore quidem sed occulto*.

[469] Cf. *Génesis* I, 31. Fox cita con anterioridad el mismo pasaje como prueba de que la bondad divina actúa como causa final. (Véase nota 301).

[470] Cf. *In Tim*. III, 4.18ss.

[471] El mismo Proclo expone este interpretación que atribuye a «algunos». Cf. *In Tim*. III, 5.22ss.

[472] Cf. *Enéadas* V, 1,8 donde Plotino reproduce la teoría platónica, que él comparte, de las tres naturalezas o principios básicos: el Bien, la inteligencia, que proviene de éste, y el alma que proviene de la inteligencia.

[473] Véase nota 264.

[474] Véase nota 270.

[475] Col. 154.22ss.

[476] Estas definiciones ofrecidas por Fox están tomadas de *De placitis philosophorum* I, 884B 4-6 de Plutarco, de las cuales Fox hace una versión al latín. Sobre el concepto de tiempo en Platón véase C. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984 (especialmente págs. 160-182). Un estudio más detallado de este pasaje del *Timeo* es el realizado por

R. BRAGUE, «Pour en finir avec le temps, image mobile de l'eternité (Platon, *Timée* 37d)» en *Du temps chez Platon et Aristote*, París 1982, págs. 11-71.

[477] Col. 154.26ss.

[478] Alcínoo en su *Epitome doctrinae platonicae* 170.24-26 afirma: Καὶ γὰρ τὸν χρόνον ἐποίση τῆς κινήσεως τοῦ κόσμου διάστημα, ὡς ἂν εἰκόνα τοῦ αἰῶνος Alcínoo recoge la definición estoica del «tiempo» a la que añade, a modo de corolario, la frase de Platón «como imagen de la eternidad». La misma definición estoica de «tiempo» le fue atribuida a Platón por Aecio tal y como recoge Plutarco (véase nota 476).

[479] Apuleyo en su *De Platone et eius dogmate* I, 201 dice: *Tempus vero aevi esse imaginem, si quidem tempus movetur, perennitatis fixa et inmota natura est; et ire in eam tempus, et in eius magnitudinem finiri ac dissolvi posse, si quando hoc decreverit fabricator mundi deus.*

[480] Cf. III, 73-74.

[481] Proclo en *In Tim*. III, 12.12ss estudia el concepto de eternidad y su participación del Ser vivo en sí; del mismo modo, el tiempo participa del mundo. Esta participación, entendida geométricamente, puede realizarse en sentido contrario, es decir, el Ser vivo en sí participa de la eternidad y el mundo del tiempo. Un poco más adelante (*In Tim*. III, 16.27ss) Proclo puntualiza afirmando que la eternidad también se encuentra de algún modo presente en los seres regulados por el tiempo, entre los cuales se encuentra el mundo que recibe la eternidad, no como es en sí misma, sino en la medida en que el mundo puede acoger su presencia indivisible y su resplandor.

[482] Esta idea es desarrollada por Proclo en *In Tim*. III, 17.17ss al afirmar que Dios ha creado la eternidad y el tiempo como dos medidas de seres diferentes: la eternidad es la medida de los seres inteligibles y el tiempo de los seres del mundo.

[483] Fox hace aqui un extracto del contenido de este tratado plotiniano.

[484] Cf. *De natura deorum* I, 9,21.

[485] El texto reproducido con algunos cambios motivados por la transposición del texto de Aristóteles a un estilo indirecto se encuentra en *Física* IV, 220a 25-27, aunque la definición aristotélica

ofrecida por Fox no está completa, pues a continuación dice: καὶ συνεχής (συνεχοῦς γὰρ,) φανερόν. Sobre la concepción que posee Aristóteles del tiempo véase el artículo de G.E.L. OWEN, «Aristotle on time» publicado en P. MACHAMER y R. TURNBULL, *Motion and Time, Space and Matter*, Columbia, Ohio 1976, págs. 3-27 (recogido después en G.E.L. OWEN, *Logic, Science and Dialectic. Collected Paper in Greek Philosophy*, Ítaca, New York 1986, págs. 295-314). Las diversas teorías sobre el tiempo han sido estudiadas con mayor amplitud por R. SORABJI en su libro *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres 1983. También es interesante el trabajo de J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París 1971[4]. S. SAMBURSKY y S. PINES presentan la concepción del tiempo en el Neoplatonismo mediante una recopilación de las fuentes, con traducción de textos de Simplicio, Jámblico, etc., en su *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalen 1971. Finalmente, remitimos a un interesante artículo de A. BRAVO, «*In circuitu impii ambulant*. El tiempo en la Historia, la Religión y la Herejía» en F.J. LOMAS y F. DEVIS (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*, Cádiz 1992, págs. 13-55, donde se analiza la concepción del tiempo desde la Grecia clásica al Renacimiento con una amplia información bibliográfica.

[486] Plutarco dedica la cuestión número IX, 1007A-C, al estudio del tiempo, pero no menciona lo que Fox asegura que Plutarco expone. Se habla de la teoría pitagórica del tiempo como el alma de los cielos, o de su concepción de alma como número moviéndose a sí mismo, que influyó en la sentencia de Platón de que tiempo y cielo habían llegado a ser simultáneamente, y concluye afirmando que tiempo es causa, potencia y principio de lo que mantiene juntas todas las cosas que van a ser y tiempo es, asimismo, estar en movimiento, orden y simetría.

[487] Cf. *Enéadas* II, 7,8-10.

[488] Justino Mártir en la *Cohortatio ad Graecos* 33,1 considera a Moisés como la fuente directa de esta teoría platónica, ya que entiende que la génesis del tiempo a partir de días y meses significa el principio del orden. Equipara la frase de Moisés «y Dios creó el cielo y la tierra. Pasó el primer día» a la afirmación de Platón de que tiempo y cielo nacieron a la par, puesto que Moisés al igual que Platón, se argumenta en la obra de Justino, emplea la palabra «día» (ἡμέρα) en lugar de «tiempo»

(χρόνος).

[489] Cf. *In Tim.* III, 49.27-51.21.

[490] Proclo establece una simetría, por una parte, entre la doble obra del Demiurgo: la primera invisible, única, simple, y la segunda visible, múltiple, dividida; y, por otra, entre la creación del tiempo que asimismo es doble: el que ha sido creado a imagen de la eternidad, y el creado como resultado de la reflexión y el cálculo. Cf. *In Tim.* III, 53.6-54.18 (especialmente 54.3ss donde expone la idea recogida por Fox).

[491] Cf. *Magna compositio* IX, 1.

[492] Cf. *República* X, 616e 3ss.

[493] Fox extrae esta interpretación de Proclo, si bien la modifica. Proclo atribuye la función de madre y padre a la luna y al sol, respectivamente, y justifica su posición en la ordenación de Platón mediante un paralelismo con el orden de los cuatro elementos constitutivos del mundo. (Cf. *In Tim.* III, 60.31ss). La identificación de la luna con lo húmedo y el calor con el sol es un ejemplo de la tendencia griega a estructurar la naturaleza por parejas, antitéticas en este caso, donde se encuentra superpuesta la pareja femenino/masculino. Varios son los autores que nos dan noticias sobre el carácter húmedo y femenino de la luna. Plinio (*NH.* II, 101,9ss) resume la doctrina de la humedad de la luna, obtenida sin duda de los estoicos; Plutarco (*Quaestiones Convivales* III, 659 A-B) informa de las virtudes humectantes de la luna en un pasaje que Macrobio (*Saturnalia* VII, 16, 21-32) tradujo al latín. Según C. PRÉAUX, la feminidad de la luna es una de las representaciones más abundantes en la imaginería griega que evoluciona, en el caso de Proclo, hacia la imagen de madre frente al sol que actúa de padre. Esta asimilación de Proclo es considerada por esta autora como la «dernière version de la représentation fondamentale du couple et aussi dernière et synthétique justification sans doute, dans la pensée antique, de cette représentation primitive» (*La lune dans la pensée grecque*, Bruselas 1973, págs. 130-131).

[494] Cf. *De Platone et eius dogmate* I, 203.

[495] Macrobio en *In somnium Scipionis* I, 19,1-3 dice: *His adsertis de sphaerarum ordine pauca dicenda sunt, in quo dissentire a Platone Cicero videri potest, cum hic solis sphaeram quartam*

de septem, id est in medio locatam dicat, Plato a luna sursum secundam, hoc est inter septem a summo locum sextum tenere commemorat. Ciceroni Archimedes et Chaldaeorum ratio consentit, Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est, qui ita solem inter lunam et Mercurium locatum volunt, ut rationem tamen et deprehenderint et edixerint, cur a non nullis sol supra Mercurium supraque Venerem esse credatur. El orden de los planetas de Platón está basado, sin duda, en observaciones astronómicas relacionadas con los eclipses pues al colocar al sol después de la luna se explicaría que fuera eclipsado por ella. Este es el orden de los antiguos astrónomos. Se le llama orden egipcio y es el que expone Anaxágoras, Eudoxo, algunos pitagóricos, Filolao, Aristóteles, Crisipo y, probablemente, Eratóstenes. Después del siglo II a.C. se prefiere el orden Caldeo o pitagórico en el que el sol ocupa el lugar medio entre Mercurio y Marte. Esta modificación fue probablemente influida por la hipótesis de Heráclides Póntico de que Mercurio y Venus giran alrededor del sol. Este es el orden propuesto por Arquímedes, algunos pitagóricos, Censorino, Teón de Esmirna, Cicerón, Ptolomeo y Proclo mismo (*In Rep*. pág. 220, Kroll) a pesar de las dudas que expone en el *Comentario al Timeo*.

[496] Cf. *De mundo* 392a 24-29.

[497] Fox asegura que Aristóteles al cuestionarse en esta obra la razón del movimiento más lento de las estrellas errantes, sitúa al sol y a la luna en el último lugar respecto de las estrellas fijas. Para refrendar esta afirmación cita en griego un pasaje perteneciente al *De coelo* II, 291b 35-292a 3, donde Aristóteles asegura que el sol y la luna poseen un movimiento más simple que el de los planetas, aunque éstos se encuentren más lejos del centro y más próximos al cuerpo primario. El texto citado por Fox es el siguiente: νῦν δὲ συμβαίνει τοὐναντίον• ἐλάττους γὰρ ὁ ἥλιος καὶ σελήνη κινεῖται κινεῖσεις ἢ τῶν πλανωμένων ἄστρων ἔνια• καίτοι πορρώτερον τοῦ μέσου καὶ πλησιώτερον τοῦ πρώτου σώματος εἰσιν αὐταὶ. Si bien se corresponde con el texto que presenta la edición aldina, existen algunas variantes como κινεῖσεις frente a κινήσεις en el texto aldino, resultado de la pronunciación itacista de Fox; o πλησιώτερον en lugar de πλησιαίτερον que puede tratarse de un error por perduración; y por último, αὐταὶ por αὐτων con una sintaxis forzada resultado de un dictado largo, como parece probable en este caso.

---

[498] Este dato está tomado de Proclo, como informa Fox, pero éste no menciona a los seguidores de Eudoxo. Proclo en realidad asegura que ésta es la forma de pensar de los antiguos, de Aristóteles y de Eudoxo. Cf. *In Tim.* III, 62.5ss. Sobre las referencias a Eudoxo de Cnido en los escritos de Proclo véase el trabajo ya mencionado de L. TARÁN, «Proclus on the Old Academy» en J. PÉPIN, y H.D. SAFFREY, *Proclus. Lecteur* ..., París 1987, págs. 272-75. Las teorías de Eudoxo sobre astronomía pueden leerse en E. MAULA, *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres*, Helsinki 1974; y en el trabajo de E. PÉREZ SEDEÑO, *El rumor de las estrellas...*, Madrid 1986, págs. 58-123. Véase también de la misma autora «Eudoxo y los orígenes de la astronomía griega» en AAVV, *Historia de la geometría griega. Actas del seminario "Orotava". Historia de la ciencia*, Canarias 1992 (1994^2), págs. 425-456. Remitimos también a J.L. GARDIES, *L'héritage épistemologique d'Eudoxe de Cnide*, París 1988.

[499] Cf. Proclo *In Tim.* III, 62.18-63.20.

[500] Proclo recoge la explicación de Porfirio y Teodoro, pero asegura que ambos consideran que la igual o desigual velocidad se debe a que los intelectos de estos astros se dirigen hacia la Esencia sin intermediarios o bien con intermediarios. Así, el sol, que es una esencia, se dirige hacia el Intelecto por medio de la vida; Venus es sin duda un intelecto, pero se dirige hacia el Intelecto por medio de la vida; en cambio Mercurio, que es vida, va hacia el intelecto empleando la esencia como intermediario. El intelecto es el objetivo de las órbitas de los tres planetas y, en este caso, es la esencia, en otros, el intelecto o la vida. Cf. *In Tim.* III, 64.9-65.7. Algunos intérpretes de Platón como Porfirio, Teodoro, Proclo o Jámblico optaron por interpretar los datos sobre astronomía que Platón ofrecía en el *Timeo* o *República* sin hacer uso de doctrinas extrañas al pensamiento platónico. Esta tendencia queda manifiesta en el comentario a este pasaje donde, además, Proclo deja clara su concepción de la astronomía. De hecho, como señala Alain SEGONDS («Proclus: Astronomie et philosophie» en *Proclus. Lecteur et...* pág. 325), para él existen dos tipos de astronomía; una, defendida por astrónomos y matemáticos, que explica los fenómenos del cielo y otra, la adecuada al filósofo, que se remonta a las causas verdaderas de los fenómenos y pretende explicar la totalidad de los fenómenos. Es este último tipo de astronomia el empleado por Proclo en su exégesis del *Timeo*.

[501] Cf. Proclo *In Tim.* III, 65.7ss.

[502] La teoría de los epiciclos de los planetas atribuida a los matemáticos se encuentra en Proclo *In Tim.* III, 64.1-8. J.L.E. DREYER en su *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Nueva York 1953, págs. 149-170 explica con detalle esta teoría.

[503] El movimiento de Venus y Mercurio en relación al sol ha sido un tema que ha preocupado en gran manera a los eruditos de la antigüedad. Autores como Macrobio (*In somnium Scipionis* I,19, 6-7), Martiano Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii* p. 317, 1,16 Teubner), o Calcidio (*In Timaeum* caps. CIX-CXII) han ofrecido diferentes explicaciones que han sido analizadas en el trabajo de B. BAKHOUCHE, «Le difficile commentaire *Timée* 38D par Calcidius», *Pallas* XXXVI, 1990, págs. 133-144. La explicación de Ptolomeo al movimiento de estos planetas ha sido expuesta con bastante claridad por J. SÁNCHEZ NAVARRO en «El sistema ptolemaico», *Historia de la geometría...*, págs. 483-519. Remitimos también al artículo de B.L. VAN DER WAERDEN, «The motion of Venus, Mercury and the Sun in Early Greek Astronomy», *AHES*, XXVI, 1982, págs. 99-113.

[504] Fox reproduce un texto del *De Platone et eius dogmate* I, 203 de Apuleyo donde dice: *et hos animales deos dicit esse; sphaerarum vero ingenium ex igni coalitum*, aunque suprime el final de la cita donde se dice *et fabricatum*.

[505] Fox vierte al latín el siguiente texto de Alcínoo *Epitome* 171.13-14: Πάντες δὲ οὗτοι νοερὰ ζῷα καὶ θεοὶ καὶ σφαιρικὰ τοῖς σχήμασι. Fox traduce νοερὰ ζῷα como *intelligibilia animalia*, omitiendo lo que Alcínoo afirma sobre su forma, pues no lo considera pertinente.

[506] Cf. *De natura deorum* II, 39.

[507] El mismo Proclo (*In Tim.* III, 69.30-70.4) cuestiona la opinión de Aristóteles sobre este tema, pues asegura que a diferencia de Platón, Aristóteles parece confundir el alma del mundo con el alma de la esfera de las estrellas fijas. El pasaje al que hacen alusión tanto Proclo como Fox Morcillo pertenece a *Metafísica* XII, 1073a 14ss, donde Aristóteles parece afirmar la existencia de un alma para el primer cielo y un alma para cada planeta, aunque Proclo identifica el alma del primer cielo con el alma

del mundo. Un análisis más detallado de la posición de Aristóteles en *Metaph.* XII puede verse en J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*, París 1939, págs. 106-129.

[508] Es una alusión a *De coelo* II, 292a 19ss, donde hablando sobre los planetas dice, entre otras cosas, δεῖ δ᾽ ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. Fox en su intento de aunar las opiniones de Aristóteles y Platón y, ante el cuestionamiento por parte de Proclo de lo expuesto en *Metafísica* XII (véase nota 506), presenta este texto que no permite dudar de la consideración aristotélica de los planetas como seres dotados de vida. Hay que destacar la forma de plantearlo, pues Fox Morcillo dice *quamquam non me lateat*, que puede dar a entender que la aportación de este texto es original suya; pero, a continuación, afirma *vel Simplicio etiam id attestante*, lo cual hace suponer una idea obtenida indirectamente a través de Simplicio (cf. col. 167.1ss).

[509] Cf. Proclo *In Tim.* III, 72.17ss.

[510] Cf. Proclo *In Tim.* III, 73.27ss.

[511] Fox asegura que éste es el sentido de ἕλιξ, que significa *vertigo aut inflexio*.

[512] Cf. *In somnium Scipionis* II, 11, 11-13.

[513] Algunos dicen que este «gran año» fue calculado por Cleóstrato de Ténedos en ocho años, Metón en diecinueve y Enópides en cincuentainueve (cf. C. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984, pág. 166, nota 13). La cifra que Platón atribuye a la duración de su «gran año» coincide con el tiempo necesario para que la precesión de los equinocios complete su ciclo, según el supuesto de Ptolomeo (*Almagesto* VII, 2) de incrementar la precesión 1° por siglo, como afirma G. SARTON, *Historia de la Ciencia II*, «La ciencia antigua durante la edad de oro griega», traducción española Buenos Aires 1965, (Cambridge 1952[1]), pág. 558. Este autor señala esta curiosa coincidencia ya que Platón no conocía la precesión de los equinocios. El número treintaiseismil que Platón copió de una tradición babilónica (cf. SARTON, *Historia de la Ciencia I*, pág. 86), es un factor de número geométrico.

[514] Fox cita como fuente el *De mysteriis Aegyptiorum* donde Jámblico enumera los tipos de seres vivos: καὶ περὶ τῶν συνεπομένων θεοῖς κρειττόνων γενῶν, δαιμόνων φημὶ καὶ

ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων (I, 3,8.14ss). Establece entre los seres vivos la misma relación que entre los elementos y así, los seres extremos son los dioses, que son esencia y bien por sí mismos, y las almas humanas que retienen y guardan consigo alguna porción de bien (I, 5,15.5ss). Las dos especies intermedias poseen un rango más elevado que las almas y son los héroes y daemones, servidores éstos últimos de los dioses con la misión de llevar a término su bondad invisible (I, 5,16.6ss).

[515] Cf. *De Platone et eius dogmate* I, 203-204, donde Apuleyo enumera estos tres géneros de animales, dividiendo la tercera especie, cuya naturaleza está formada de agua y tierra, en dos: *terrenum atque terrestre -sic enim* χοῖκα *censuit nominanda- terrenumque esse arborum ceterarumque frugum, quae humi fixae vitam trahunt, terrestria vero quae alit ac sustinet tellus*. En las ediciones actuales el texto ofrece cuatro tipos de seres vivos (*animantium genera in quattuor species dividuntur*): la especie de naturaleza ígnea como el sol, la luna y las demás estrellas; los daemones, de naturaleza aerea; los que proceden de la unión de agua y tierra y, finalmente, la especie mortal dividida en dos.

[516] Apuleyo en su *De deo Socratis* I, 115 afirma: *Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipua pertineat, trifariam divisit censuitque esse summos deos*. Estos dioses son de tres tipos: los visibles que son los planetas, el sol, la luna; los dioses invisibles que identifica con los dioses de la mitología y que son daemones con el cometido de ayudar a los dioses celestes y, por último, el hombre (I, 116-IV,127).

[517] Esta opinión de Siriano que Proclo comparte se encuentra en *In Tim*. III, 108.6ss.

[518] Fox Morcillo reproduce con algunas variaciones un pasaje del *Epitome* 171.15-20 donde Alcínoo informa de la existencia de otras divinidades que llama «dioses engendrados» de los cuales algunos son visibles y otros invisibles y que existen para cada uno de los elementos; de esta manera, ninguna parte del mundo estará privada de alma ni de ser vivo superior a la naturaleza mortal. Ya había tratado con anterioridad de las estrellas, catalogándolas de dioses (véase nota 505).

[519] Proclo desarrolla esta explicación en *In Tim*. III, 139.20-140.3 donde asegura además que, aunque la Tierra produzca el día y la noche junto con el sol, éste participa en mayor medida de la producción del día, mientras que la tierra produce la noche mediante su propia sombra. Véase la nota

ad locum de FESTUGIÈRE en su traducción de esta obra de Proclo (pág. 177-178) con una figura aclaratoria de este proceso.

[520] Cf. 247a 1.

[521] Aristóteles en el *De coelo* II, 296a 26ss refuta la teoría que Platón desarrolla en el *Timeo* y que parece aludir a un posible movimiento de rotación de la tierra. Sobre la crítica de Aristóteles y su comprensión del texto platónico véase nota 523.

[522] Simplicio analiza este pasaje y trata de las diversas posibilidades de interpretación en *In Coelum* págs. 517.4-519.36, empleando siempre la expresión ἰλλουμένην. Simplicio no utiliza en ningún momento la palabra ἰλλιμένην, como afirma Fox Morcillo.

[523] Fox cita en griego el conflictivo texto del *De coelo* II, 293b 30ss: ἔνιοι δὲ καὶ κειμένην ἐνὶ τοῦ κέντρου φασὶν αὐτὴν ἴλλεσθαι καὶ κινεῖσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται. Aristóteles en este pasaje atribuye implícitamente a Platón la afirmación de que la tierra se mueve, teoría que con posterioridad critica en *De coelo* II, 296a 26ss. Simplicio, consciente de la dificultad de este pasaje, tras discutir varias teorías sugiere que la expresión καὶ κινεῖσθαι que aparece en el primer pasaje de Aristóteles pueda ser una interpolación posterior, con lo cual, en efecto, terminaría con la dificultad. D.R. DICKS (*Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol 1970, pág. 136) asegura que Aristóteles no interpretó este pasaje de Platón en el sentido de que el ateniense atribuía movimiento a la tierra, sino como el testimonio de una línea de interpretación de una escuela de pensamiento (el pasaje está precedido por un καθάπερ γὰρ εἴπομεν) que utilizó el texto platónico para apoyar su propia teoría de que la tierra rotaba. Se ha conjeturado que hace referencia a Heráclides Póntico, mencionado tanto por Simplicio como por Proclo (*In Tim* III, 138.9ss) en relación con este texto del *Timeo* y, a través de éstos, citado también por Fox Morcillo (col. 181. 16-18) como ejemplo del punto de vista opuesto al de Platón sobre el movimiento de la tierra.

[524] Proclo (*In Tim*. III, 136.29ss) asegura que la forma ἰλλουμένην no posee ninguna connotación indicadora de movimiento, más bien al contrario, afirmación que corrobora con la alusión

a un pasaje del *Fedón* (109a 4ss), que luego utiliza también Fox, donde Platón desarrolla la causa de la inmovilidad de la tierra. El argumento que Proclo esgrime en contra de atribuir a Platón el movimiento de la tierra es que el gran año está compuesto de ocho revoluciones y no de nueve, como ocurriría si la tierra se moviera. Se trata, de todas formas, de un pasaje controvertido como ha demostrado el interés expreso de los comentaristas posteriores. Proclo mismo, al analizar el significado preciso de la palabra ἰλλομένην se está haciendo eco de las dificultades lingüísticas de este texto que en los manuscritos presenta diferentes variantes de escritura. Así, aparecen εἰλ(λ)ομένην, εἵλ(λ)ομένην, εἰλουμένην, εἵλουμένην, ἰλλομένην, ἵλλομένην evidencias de que, incluso en el siglo IV a.C, dos raíces griegas separadas en un principio, con significados distintos se estaban fusionando. K. BURDACH («Die Lehre des Platonischen Timaios (40b) von der kosmischen Stellung der Erde», *Neue Jahr. f. d. Klass. Altertum* 49, 1922, págs. 254-78 apud D.R. DICKS, *Early Greek Astronomy*, nota 181) tras un exhaustivo análisis de los ejemplos muestra que en el texto debe preferirse la forma ει; y que dos familias de palabras en εἰλ- y en ἰλ- que en principio tenían significados distintos (la primera indicaría «presionar el conjunto» y la segunda «girar») llegaron a confundirse en época helenística no sólo en la grafía, sino también en el significado. Burdach considera, al igual que Proclo, que εἰλλομένην significa «apelmazado o apelotonado» sin connotación de movimiento.

[525] Proclo (*In Tim.* III, 139.3ss) informa que Jámblico considera que la palabra πόλος aplicada al cielo tiene el significado de «de parte a parte», sin implicación de movimiento.

[526] Cf. III, 75 donde Laercio dice: οὖσαν δ᾽ ἐπὶ τοῦ μέσου κινεῖσθαι περὶ τὸ μέσον.

[527] Fox Morcillo menciona a Alcínoo por afirmar con claridad que la tierra está en medio del universo, fija y estable. Se trata de una alusión al *Epitome doctrinae platonicae* 171.27-34.

[528] Fox Morcillo cita a Cicerón por su acierto al traducir la frase de Platón ἰλλουμένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταγμένον (col. 181.53-54) como *Iam vero terram altricem nostram, quae traiecto axe sustinetur, diei noctisque effectricem fecit* que se encuentra en *Timeo* 176^{b}, 37.16ss, aunque en las ediciones actuales no aparece *fecit*.

---

[529] La procedencia órfica y pitagórica de este relato de Platón es expuesta por Proclo en *In Tim*. III, 168.8ss donde recoge la idea de Jámblico en el sentido de que, al ser Timeo un pitagórico, sigue los principios pitagóricos. Estos principios, sin embargo, son de herencia órfica; en consecuencia, la genealogía platónica es órfica. Sobre la unión Platón-Pitágoras, cuya origen se encuentra en la escuela de Alejandría, y la unión de pitagorismo y orfismo, lugar común dentro de la tradición antigua, remitimos al volumen de E.A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo*, Sevilla 1981, págs. 90-92. Este autor analiza asimismo este pasaje de Proclo en las págs. 85ss.

[530] Se trata de los ἱεροι λόγοι órficos. Damascio menciona tres versiones de la Teogonía órfica: la de Eudemo, la de Jerónimo y Helánico y la Teogonía rapsódica. Esta última versión es la que cita Proclo (*In Tim*. III, 168.8ss) y, a través de él, Fox Morcillo. M.L. WEST (*The Orphic Poems*, Oxford 1983, págs. 246ss) considera que la Teogonía rapsódica es el resultado de una labor de compilación a partir, al menos, de tres teogonías órficas antiguas: la eudemia, la cíclica y la de Jerónimo. Junto a éstas, sus fuentes principales, el compilador hizo uso también de poesía órfica temprana que incluía un himno a Zeus donde se equipara el cuerpo del dios con el mundo, sin olvidar la inclusión de materiales originales como el símbolo del cetro o la cadena que da unidad al universo. Con estos elementos, el compilador realizó un poema único que dividió, a semejanza de la *Ilíada* y de la *Odisea*, en rapsodias. En cuanto al autor de los *Hieroi Lógoi*, Suda lo identifica con Cécrope el pitagórico o con Teogneto de Tesalia. La autoría del pitagórico es fruto de una confusión a partir de Epígenes quien atribuye a Cécrope un *Hieros Lógos*. Respecto de Teogneto de Tesalia no se puede negar o afirmar su autoría ya que de él no se sabe nada. De lo que no existe duda alguna para West es de que el compilador tenía conocimiento de la exégesis homérica de Crates y Posidonio, lo cual considera decisivo para su indudable datación en el Pérgamo del primer tercio del siglo I a.C. Sin embargo, L. BRISSON («Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique» *ANRW*, 36.4, 1990, págs. 2867-2931) data las rapsodias hacia finales del siglo I o principios del siglo II d.C. basándose en la ausencia en ellas de testimonios sobre Cronos (pág. 2886). Esta compilación pronto se impuso sobre las existentes y es la que citan la mayoría de los platónicos, hasta el punto de que se puede trazar con claridad una tradición didáctica

directa desde Jámblico y Propercio hasta Simplicio y Filopono a través de Plutarco y Proclo. Junto a los trabajos mencionados, sigue siendo un manual básico para este tema el libro de W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, Londres 1935. Existe traducción española, Buenos Aires 1970. También es de interés el volumen de I.M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Londres 1941 (reeditado en New York 1973). Sobre la cuestión de la creación en la teogonía órfica véase L.J. ALDERINK, *Creation and Salvation in ancient Orphism*, California 1981 (especialmente el capítulo titulado «Cosmological origins in the orphic myths» págs. 25-53). L. BRISSON ha estudiado las noticias sobre la influencia del orfismo en Proclo en su «Proclus et l'Orphisme» en J. PÉPIN & H.D. SAFFREY (eds.), *Proclus Lecteur*... París 1987, págs. 43-104. Remitimos finalmente al volumen de L. BRISSON, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Norfolk 1995, donde se recopilan todos los trabajos que este autor ha dedicado a este tema.

[531] Se trata de LUCIO ANNEO CORNUTO, conocido en el Renacimiento como Phornutus, probablemente una variante calofónica de su nombre. Este filósofo estoico, comentarista de Virgilio y maestro de Persio, escribió en lengua griega un tratadito de contenido religioso (*Epidrome*) en el cual muestra que los mitos de la religión tradicional contienen una verdad simbólica, disimulada en el nombre de las divinidades. Sobre este tratado véase Glenn W. MOST, «Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report», *ANRW*, 36.3, 1989, págs. 2014-2065 y en especial las págs. 2014-2043 donde analiza sus ideas y su método de alegorización, su finalidad pedagógica así como el influjo que ejerció en algunos alumnos suyos, por ejemplo en Lucano. Véase también el artículo más general de A.D. NOCK en *RE*, supppl. 5, cols. 995-1005, s.v. Kornutus, y sobre todo el artículo de P.P. FUENTES MORALES en el *Dictionnaire des philosophes anciens II*, París 1994, entrada C.190, págs. 460-473. Su actividad filosófica ha sido estudiada por P. MORAUX en *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias II. Der Aristotelismus im. I und II Jh. n. Chr.*, Berlín-Nueva York 1984, págs. 592-601.

[532] Cf. *In Tim.* III, 174.13-177.23 y 178.13ss. Véase E.A. RAMOS JURADO, *Lo platónico*... págs. 110-121 donde analiza y comenta exhaustivamente este pasaje de Proclo al que alude Fox Morcillo.

[533] La primera mención de los ángeles en Jámblico se encuentra en *De mysteriis* II, 2,65.8ss cuando asegura que las almas sin mancha pueden ascender al rango de ángeles mediante la buena fe de los dioses. Sin embargo, como señala E.A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 48-49, Filón ya identifica daemones con los ἄγγελοι de la Biblia y Nicómaco de Gerasa es el primero dentro de la corriente neoplatónica en hacer mención de los ἀρχάγγελοι, al «*conectar la demonología griega con la persa y la creencia judía en los ángeles*»; Celso, a su vez, establece la clasificación ángeles-daemones-héroes. Jámblico presenta su elaborada jerarquía en su intento de combatir las posiciones heréticas de Porfirio ya que, a la pregunta sobre la posibilidad de reconocer las apariciones, Jámblico contesta con un nuevo orden: dioses, arcángeles, ángeles, demones, héroes, arcontes sublunares y arcontes hylicos (*De mysteriis* II,3,70). Sobre la teoría demonológica desarrollada por Jámblico véase el artículo de J. DILLON, «Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.D)», *ANRW*, vol. 36.2, 1987, págs. 862-909 (especialmente págs. 899-902). Véase también la monografía de B.D. LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972. Sobre el *De mysteriis*, obra transmitida como anónima cuyo título debemos a Ficino, quien copió la primera frase del texto que tradujo al latín y se publicó en un volumen de contenido variado en Venecia en 1497 en las prensas aldinas, véase el trabajo de H.D. SAFFREY, «Plan des livres I et II del *De mysteriis* de Jamblique» en *Recherches sur le Néoplatonisme apres Plotin*, París 1990, págs. 109-127. En este mismo volumen aparece otro interesante artículo de SAFFREY sobre la posibilidad de identificar Abamon con Jámblico («Abamon, Pseudonyme de Jamblique» págs. 95-107). Sobre la compleja transmisión del texto del *De mysteriis* véase la obra de M. SICHERL, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos de Mysteriis*, Berlín 1957.

[534] El fondo doctrinal de toda la demonología greco-latina es platónico. Platón distingue tres categorías de daemones: el daemon guardián del individuo, el daemon-alma, es decir, el alma racional que el demiurgo da a cada hombre en su nacimiento (*Tim.* 40d-41) y el daemon semidios, producto de un dios y un ser mortal, como el Amor cuya función es mediadora. Los filósofos posteriores modificaron la demonología platónica y la adaptaron a su propia doctrina. El primero de ellos fue el autor del *Epinomis* quien introdujo dos precisiones importantes: situar a los daemones en el éter y en

el aire, y concebirlos sujetos tanto al placer como al sufrimiento. Sin embargo, fue Jenócrates quien sistematizó las aportaciones de Platón, convirtiendo la demonología en una pieza clave de su sistema filosófico y, por ende, del platonismo. Ordenó los seres divinos según las partes del cosmos. Así, sitúa en el cielo a Zeus, los astros o los dioses olímpicos; bajo la luna a los daemones invisibles de los cuales no se diferencian las potencias divinas asociadas a los elementos. Introduce, además, en el pensamiento filosófico la distinción, ya presente en las tradiciones populares, entre daemones buenos y malos. Los estoicos en su primer período identifican a los daemones con seres superiores al hombre, pero unidos a él como guardianes. Posidonio, cuyo tratado sobre héroes y daemones se ha perdido, entendía que el aire estaba lleno de daemones-almas con quienes el hombre podía entrar en contacto durante el sueño para conocer el futuro. En Roma, con la excepción de Varrón que da cuenta de la doctrina griega de los daemones que habitan el espacio sublunar y los asimila a los héroes, genios y lares romanos, la demonología filosófica griega tuvo poca influencia debido, probablemente, al influjo del estoicismo donde la demonología era algo secundario. En el siglo II tiene lugar un auge extraordinario de la doctrina demonológica motivado posiblemente por el declive del estoicismo, a la vez que por el resurgir del platonismo unido al pitagorismo. Hay que añadir la importancia de la religiosidad y el influjo oriental. De este siglo poseemos varios tratados sobre demonología entre los que destacan el *De genio Socratis* de Plutarco y el *De deo Socratis* de Apuleyo. Plutarco, fuertemente influido por Jenócrates a quien cita en numerosas ocasiones, y el neopitagorismo, niega la inmortalidad de los daemones, si bien concede a los mejores la posibilidad de convertirse en dioses y obtener la inmortalidad. Reconoce asimismo la existencia de daemones malos. Apuleyo en su *De deo Socratis* lleva a cabo la exposición más profunda de demonología de toda la antigüedad clásica (ANDRES, *RE*, Supp. III, col. 307,17). La teoría demonológica expuesta en este tratado es de índole platónica, pero con influencias tanto estoicas como pitagóricas. Apuleyo asegura que los daemones, compuestos del aire más puro y limpio, viven en el aire. Son seres vivos dotados de razón que comparten la inmortalidad con los dioses y están sujetos a las afecciones, como los hombres. Establece dos categorías de daemones: los daemones-alma que pueden ser de dos tipos: los que están introducidos en cuerpos y los que no. Éstos últimos pueden recibir de los hombres honores divinos, si con sus méritos se hacen acreedores de ellos. Los primeros están

próximos a los héroes. A otra categoría pertenecen los daemones superiores que actúan de intermediarios entre los dioses y los hombres. Son los daemones guías que la divinidad asigna a cada individuo para que los ayude, y para que actúe de testigo de sus actos, de los cuales deberá dar cuenta ante el juez supremo. Aunque Apuleyo considera que la naturaleza de los daemones es aérea, establece la posibilidad de que deban su condición de intermediarios a una mezcla de lo terrestre con lo etéreo (cf. *De deo Socratis* 140-141). Esta teoría parte del principio de que para mantenerse en suspensión en el aire, una sustancia debe participar, a la vez, del éter más ligero y de la tierra más pesada a fin de verse desprovista de una y de otra. La concepción de daemones, héroes y ángeles en el pensamiento filosófico-religioso de la época primitiva hasta la filosofía presocrática ha sido estudiado por I. RODRÍGUEZ MORENO, «ΔΑΙΜΟΝΕΣ, ΗΡΩΕΣ y ΑΓΓΕΛΟΙ en la filosofía presocrática», *Habis* 26, 1995, págs. 29-46. La demonología del *Epinomis* ha sido estudiada por L. TARÁN en *Academia: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic* «*Epinomis*», Filadelfia 1975, especialmente págs. 42-47. Sobre la teoría demonológica defendida por Jenócrates véase H.S. SCHIBLI, «Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul», *CQ* 87, 1993, págs. 143-167. La concepción de Plutarco sobre los daemones ha sido analizada por G. SOURY en su obra *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París 1942 y por D. BABUT en su estudio *Plutarque et le stoïcisme*, París 1969, págs. 397-440. Más recientes son los trabajos de Y. VERNIÈRE, «Nature et fonction des démons chez Plutarque» en J. RIES (ed.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Lovain Le-Neuve 25-26 Novembre 1987*, Louvain Le-Neuve 1989, págs. 241-251 y el de A. BARIGAZZI, «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*» *ICS*, XIII, 1989, págs. 409-425. P.G. WALSH («Apuleius and Plutarch» en H.J. BLUMENTHAL y R.A. MARKUS (eds), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Londres 1981, págs. 20-32) analiza la influencia plutarquea en Apuleyo, incluso en su teoría demonológica. Sobre las fuentes de la demonología de Apuleyo véase C. MORESCHINI, «La demonologia e la Metamorfosi di Apuleio. La curiositas», *Maia* 17, 1965 págs. 30-46 (reimpreso en C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Florencia 1978, págs. 19-42). Este mismo autor en su «Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio» *Augustinianum* XXIX, 1989, págs. 269-280 analiza la concepción de daemon como intermediario entre los dioses y el

hombre y su incidencia en la adivinación. Remitimos también al artículo de W. BERNARD, «Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura», *RhM* 137, 1994, págs. 358-373. Sobre el tratado *De deo Socratis* y la teoría demonológica expuesta en él por Apuleyo, véase la excelente introducción de J. BEAUJEAU, *Apulée: Opuscules philosophiques et fragments*, París 1973, págs. 8-13 (en este mismo volumen Beaujeau hace un recorrido histórico sobre la demonología greco-romana págs. 183-247), asi como S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, págs. 302-315. De carácter general es el trabajo de F.E. BRENK, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period» *ANRW*, 16.3, 1986, págs. 2068-2145 y los artículos de U. BIANCHI, «Sulla demonologia del medio et neoplatonismo» en E. CORSINI (ed.), *L'autunno del diavolo: Diabolos, Dialogos, Daimon: Convegno di Torino 17/21 Ottobre 1988* I, Milán 1990, págs. 51-62 y de P. DONINI, «Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C.» en E. CORSINI (ed.), *L'autunno del diavolo...* I, págs. 37-50. Sobre la teoría de Jámblico véase nota 531 y sobre el concepto de «daemon» en el pitagorismo, el libro de M. DETIENNE, *De la Pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le Pythagorisme Ancien*, París 1963. Para la doctrina demonológica de Proclo y sus fuentes remitimos al volumen ya mencionado de E.A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 56-85.

535 Plutarco trata de la triple providencia en su *De fato* 572F 6-574A 11. La doctrina de las tres providencias defendida por Plutarco es el equivalente a su concepción del destino como una sustancia tripartita, esto es, el alma del mundo o destino se divide en tres porciones, la de las estrellas fijas, la de las estrellas errantes y la porción alrededor de la tierra justo debajo de los cielos. La primera y suprema providencia es, pues, la inteligencia o la voluntad del primer Dios, conforme a la cual cada uno de los elementos de la creación divina ha sido dispuesto según una excelencia y una belleza perfecta; la segunda providencia es la de los dioses menores que recorren el cielo, introduce el orden en el nacimiento de los seres mortales y aporta todo lo necesario para la conservación y continuación de cada una de las especies; la tercera providencia es la providencia y previsión de los daemones encargados en las regiones terrestres de observar y vigilar las acciones del hombre. Fox extrae de este tratado dos sentencias que considera como las definiciones de los dos primeros tipos de providencia.

Así la providencia del Dios supremo es Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαυρὸν δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν (573C 9-10); la providencia del cielo es explicada con estas palabras: διαθεσμοτήσας πάντα αὐτοῖς (573E 1). Ambas definiciones son citas del *Timeo* 30a y 42d. Frente a las ediciones actuales que ofrecen διαθεσμοθετήσας, Fox Morcillo presenta la lectura διαθεσμοτήσας debido con toda probabilidad a un error de copia ya que el texto de la edición aldina (*Opuscula LXXXXII*, Venecia 1509, pág. 605) coincide con el actual. Hay que señalar que las tres jerarquías de dioses fueron establecidas por Platón (*Tim.* 41a) y aceptadas por Jenócrates, los neopitagóricos y los neoplatónicos como Numenio, Máximo de Tiro y Calcidio; sin embargo, ninguno de ellos establece la triple providencia como equivalente de esta jerarquía. La triple providencia, que aparece en Plutarco, en Apuleyo (*De Plat.* I,12) y en Nemesio (*De nat. hom.* 44, 167-68), remonta hasta Gaio (Cf. W. THEILER, *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basilea 1946, pág. 71). El concepto de «providencia divina» enunciado por Platón pasó a ser patrimonio común de las principales escuelas filosóficas de la época helenístico-romana, a excepción de la escuela epicúrea, y punto de referencia de los principales apologetas cristianos en contextos dirigidos a reivindicar el monoteísmo cristiano. Estos escritores, sin embargo, dejan clara la diferencia entre la concepción cristiana y la clásica de εἱμαρμένη o *fatum* que niega la libertad al hombre, aunque en una y otra, la providencia ejerce sus funciones cosmológicas no directamente, sino a través de potencias intermedias en la concepción clásica, y a través de los ángeles en la concepción cristiana. Véase A. MAGRIS, «El concetto de provvidenza» en *L'idea di destino nel pensiero antico II* («De Platone a San Agostino»), Trieste 1985, págs. 609-709. Remitimos asimismo al estudio de M. DRAGONA-MONACHOU, «Divine Providence in the Philosophy of the Empire», en *ANRW* 36.7, 1994, págs. 4417-4490, donde analiza las teorías enunciadas sobre la providencia en un recorrido que abarca desde Platón hasta Proclo, pasando por el estoicismo y platonismo medio con una abundante bibliografía. Sobre la influencia de la providencia clásica en la patrística cristiana, véase A. BERARDINO, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana II*, Salamanca 1992, págs. 1856-58. Véase también el artículo de E. VALGIGLIO, «Il fato nel pensiero classico antico», *Riv. di Studi Class.* 15, 1967, págs. 305-330 y el de M. BALDASSARRI, «La difesa della provvidenza nello scritto plutarcheo *De sera numinis vindicta*» en sus *Studi di filosofia*

antica I, Como Noseda 1990, págs. 115-135; así como F. ROMANO, «Natura e destino nel Neoplatonismo» en *Ethos e cultura: studi in onore di Ezio Riondato* I, Padua 1991, págs. 129-161. Sobre el tratado *De fato* de Plutarco, la cuestión de su autenticidad, fecha y fuentes véase J. HANI, *Plutarque. Oeuvres morales VIII*, París 1980, págs. 3-16, con bibliografía.

[536] Proclo analiza los calificativos de «indisoluble» y «eterno» aplicado a los dioses menores en *In Tim*. III, 209.30ss donde explica que los dioses menores son eternos e indisolubles, no por sí mismos, sino de modo indirecto ya que reciben ambas cualidades de la divinidad. A esta idea de Proclo añade Fox la de la participación de la eternidad divina, que hace que los dioses menores sean eternos.

[537] Proclo investiga por qué los dioses menores son indisolubles y, al mismo tiempo, disolubles. La razón es, porque han sido construidos de manera armónicamente bella y, porque se encuentran en buen estado. Del buen estado, reciben la unificación, del Inteligible han recibido el «de manera bella» (τὸ καλῶς), de la operación demiúrgica reciben la armonía. Así pues, según Proclo, están presentes de nuevo las tres causas: la causa final en el «buen estado», la causa ejemplar en el «de manera bella» y la causa demiúrgica en el «ha sido armonizado» (Cf. *In Tim*. III, 213.30-214.6).

[538] Proclo en *In Tim*. III, 234.9-18 expone, entre las teorías erróneas, la de Albino y Ático quienes consideran inmortal únicamente al alma racional o intelecto porque siempre permanece igual a los dioses; por el contrario, creen que tanto el alma irracional como el vehículo pneumático del alma son mortales. En cuanto a este pasaje hay que señalar dos hechos: en primer lugar, Proclo atribuye a Albino y a Ático ideas que no le son propias, pues éstos en ningún momento tratan del ὄχημα o vehículo del alma. En segundo lugar parece claro que para Fox Morcillo el filósofo Albino citado por Proclo y el Alcínoo autor del *Epitome* que él utiliza como fuente para la filosofía platónica, son dos personas distintas. La identificación de estos dos filósofos ha sido, y es, una cuestión muy debatida. A partir de la publicación del trabajo de J. FREUDENTHAL, «Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos» en *Hellenistische Studien* III, Berlín 1879, se aceptó que se trataba del mismo autor y, en consecuencia, se negó la existencia de la figura de Alcínoo que aparecía en los manuscritos como autor del *Didaskalikós*. M. GIUSTA en su «᾽Αλβίνου᾽ Επιτομή o ᾽Αλκινόος Διδασκαλικός?» en *Atti*

della Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 95, 1960-61, págs. 167-194, rebatió los argumentos esgrimidos por Freudenthal. C. MORESCHINI en «Il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo*» en su *Apuleio el il Platonismo*, Florencia 1978, pág. 55 nota 7 rebate, a su vez, los argumentos de Giusta. J. WHITTAKER niega la identificación de Albino, autor del *Epitome*, con Alcínoo, autor del *Didaskalikós*. R.W. SHARPLES en «The Criterion of Truth in Philo Judaeus, Alcinous, and Alexander of Aphrodisias», en P. HUBY y G. NEAL, (eds.), *The Criterion of Truth*, Londres 1990, pág. 255, nota 29, se decanta por la solución práctica de seguir a los manuscritos y, en consecuencia, considera a Alcínoo el autor del *Didaskalikos*. Un detallado análisis de esta polémica cuestión puede encontrarse en el trabajo de Whittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire» en *ANRW*, 36.1, 1987, págs. 83-102; véase también la introducción a su edición francesa de *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, París 1990, págs. VII-LXXII y los artículos «Albinos» y «Alcinoos» en el *Dictionnaire des philosophes antiques* I, París 1989, entradas A.78 y A.92, págs. 96-97 y 112-113. Asimismo, T. GÖRANSSON en *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Västervik 1995 (especialmente págs. 13-23), hace un recorrido de las diferentes teorías acerca de la personalidad de Alcínoo y Albíno, analizando también la posibilidad de que Ario Dídimo fuera empleado como fuente de los extractos de la filosofía platónica realizados por ambos autores.

[539] La teoría de Jámblico es otra de las que Proclo cita entre las interpretaciones erróneas del texto de Platón. Según Proclo, Jámblico considera indestructibles tanto el vehículo del alma, como la parte irracional de ella por entender que son una misma cosa. Explica, además, que lo que existe de mortal en ellos es lo que es corporeiforme, ámbito de la materia y de las cosas mortales. (Cf. *In Tim*. III, 234.32-235.9). Para esta teoría de Jámblico remitimos al volumen de J.F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theroy of the Vehicle of the Soul*, Chico 1985.

[540] Cf. *Enéadas* IV, 2,48ss. Se trata, como en ocasiones anteriores, de una cita del *Timeo* (35a 1-4).

[541] La crátera zoogónica ha tenido una larga tradición dentro de la filosofía platónica, pues, a partir del empleo por parte de Platón en el *Timeo* 41d 4 dentro de la actividad metafísica con que describe al Demiurgo, esta imagen fue interpretada de modo diverso por sus sucesores. Proclo en su

comentario a este pasaje platónico ofrece las opiniones de Teodoro Asineo, Ático, Jámblico, Siriano y la suya propia (Cf. *In Tim.* 246.29-251.29). RAMOS JURADO *Lo platónico*..., pág. 98 añade que fue muy utilizada por el hermetismo, Macrobio y Calcidio y, siguiendo a G.R.S. MEAD (*Thrice-Greatest. Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, Londres 1964 (1906) I, pág. 318), afirma que esta imagen pertenece a la tradición órfica previa a Platón.

[542] Esta teoría de Teodoro Asineo está recogida en Proclo (*In Tim.* III, 246.32-247.11) quien la explica un poco más: Teodoro establece un doble recipiente, el primero y el segundo, a los cuales añade, como tercer recipiente, la mezcla del segundo (ya que para él el segundo recipiente es la mezcla) y, por último, como partes de la mezcla establece el Alma del Todo, las de los dioses celestes y las almas humanas. Al primer recipiente lo denomina «alma en sí» (τὴν αὐτοψυχήν); al segundo recipiente y, a la vez, la mezcla lo llama «alma en sentido universal» (τὴν δέ καθ᾽ ὅλου κρατῆρά τε ἅμα τὸν δεύτερον καὶ κρᾶμα) aunque Platón -dice Proclo- haya mencionado únicamente una crátera y haya preparado en ella la mezcla de todas las almas. El empleo del término κρᾶμα, término con implicaciones alquímicas, es considerado por J. WHITTAKER un ejemplo de *a residual core of Middle Platonic learning survives unacknowledged in later Neoplatonism* (cf. su «Proclus and the Middle Platonists» en *Proclus. Lecteur*... pág. 290). Para otros testimonios de la doctrina de Teodoro véase W. DEUSE, *Theodoros von Asine*, Wiesbaden 1973, págs. 30-56.

[543] Cf. Proclo *In Tim.* III, 247.16-26.

[544] Cf. Proclo *In Tim.* III, 249.27-250.28 y en especial 250.10ss. Fox está sintetizando el siguiente texto de Proclo: ἔστιν οὖ καὶ οὗτος ὁ κρατὴρ πηγαῖος κρατήρ• αἰτία γὰρ ἐστι τῶν ψυχῶν ᾗ ψυχαί, καὶ οὐ πάσης ζωῆς•

[545] En el tratado IV del *Poimandro* que lleva por título «De Hermes a Tat: la crátera o la mónada» trata el tema de la crátera como recipiente del intelecto divino, allí depositado a fin de evitar que todos puedan obtenerlo y no únicamente los que lo consigan como si de un premio se tratara. Fox Morcillo hace referencia, en concreto, a *Poimandro* IV, 4 cuando asegura que Hermes insta a Tat a sumergirse en la crátera para ascender hacia Dios y obtener el conocimiento: βάπτισον σεαυτὴν

ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπεμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.

[546] Cf. *Enéadas* IV, 3,7 donde Plotino cita el pasaje del *Timeo* 41d 4-8 en el que alude a los diferentes tipos de almas según el grado de pureza de la mezcla. Un poco antes, sin embargo, afirma Plotino que los grados de las almas dependen del alejamiento o proximidad respecto del Alma Total, y que si bien todas poseen todas las potencias, las almas de primer grado actúan con potencias de este orden y así sucesivamente. En el pensamiento de Plotino, los tres grados de unión del alma con lo inteligible, corresponden a los tres niveles de almas. Las almas de primer grado se unen en acto por la intuición, propia del intelecto intuitivo; las de segundo grado tienen una unión aproximativa mediante el conocimiento racional propio del intelecto discursivo; las de tercer grado, finalmente, poseen una unión más lejana mediante el deseo instintivo del bien, propio de la naturaleza.

[547] Cf. *Enéadas* IV, 3,1-8. Aunque sin mencionar la obra, también Proclo recoge esta teoría de Plotino en su *In Tim.* III, 245.26ss e incluso, como correctamente asegura Fox Morcillo, se muestra de acuerdo con Plotino al rechazar la teoría opuesta de los platónicos recientes (*In Tim.* III, 245.19ss).

[548] *Quae quidem sententia et verior et convenientior esse mihi videtur* dice Fox (Col. 194.56-57).

[549] Fox extrae esta opinión del *Epitome* 172.6ss donde se lee: κατέπεμψεν ἐπὶ γῆν τὰς τούτου τοῦ γένους ψυχὰς ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις• ἐμβίβασας τε ὡς εἰς ὄχημα ἄστρον τὸ σύννομον ἁπάσας,... En efecto, la expresión τούτου τοῦ γένους hace referencia a un τοῦ ἀνθρωπείου γένους anterior; Fox Morcillo pues, está en lo cierto en cuanto a este aspecto de la interpretación de Alcínoo quien, no obstante, nunca expone la idea de que las almas humanas se vean sometidas a las estrellas del cielo.

[550] Esta interpretación se encuentra en *In Tim.* III, 280.23ss.

[551] Fox Morcillo alude al pasaje del *In somnium Scipionis* I, 14,4ss donde comenta un texto del *Somnium Scipionis* ciceroniano y dice: *Cum ergo dicit, hisque animus datus est ex illis sempiternibus ignibus, mentem praestat intellegi, quae nobis propie cum caelo sideribusque communis est.*

[552] Fox Morcillo obvia la correlación cronológica entre ambos autores y se refiere al mismo pasaje de Macrobio mencionado con anterioridad. Cicerón dice, como asegura Fox Morcillo, en *In somnium Scipionis* 3,4: *hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis...*

[553] Cf. *Enéadas* II, 3,9.6ss donde Plotino está aludiendo a la idea desarrollada por Platón en *Timeo* 41a-42a. Según Plotino, de los astros tomamos un alma que no es el alma verdadera ya que ésta la recibimos del Demiurgo; y de los astros también nos vienen algunos caracteres morales, en concreto, los que están vinculados al alma que recibimos de ellos, pero la virtud verdadera proviene de Dios.

[554] Cf. *In Tim.* III, 270.16ss.

[555] La definición exacta del concepto platónico de «destino» que enuncia Fox es la siguiente: *divinam quandam legem, aeternamque cunctis rebus constitutam, quam ipsae semper consequuntur* (col. 197.27ss).

[556] Fox Morcillo cita textualmente un pasaje del *De placitis philosophorum* I, 885A 10-11: πλάτων λόγον ἀΐδιον, καὶ νόμον ἀΐδιον τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.

[557] Alcínoo en *Epitome* 179,1ss, al tratar del concepto de destino en Platón, dice: Πάντα μέν φησιν ἐν εἱμαρμένῃ εἶναι, οὐ μὴν πάντα καθειμάρθαι. Ἡ γὰρ εἱμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα οὐχ οἷον λέγει διότι ὅδε μέν τάδε ποιήσει, ὅδε δὲ τάδε πείσεται... El concepto de destino asimilado al de ley divina que desarrolla Alcínoo deja entrever la influencia del estoicismo, como también puede apreciarse en Calcidio (cap. CXLIX, pág. 186 Waszink) a cuya concepción de destino J. DEN BOEFT dedica su *Calcidius on fate. His doctrine and sources*, Leiden 1970. Sobre este autor véase también el artículo de M. DRAGONA-MONACHOU, «Providence and Fate in Stoicism and Pre-Neoplatonism: Calcidius as an Authority on Stoic Theodicy», *Philosophia* 3, 1973, págs. 262-306. Un estudio más amplio y de carácter más general ha sido realizado por A. MAGRIS en *L'idea di destino nel pensiero antico* Trieste 1984-85, cuyo segundo volumen abarca el período comprendido entre Platón y San Agustín. Remitimos principalmente a las págs. 479-709, donde

el autor trata del concepto de destino, su importante papel dentro del determinismo postulado por el estoicismo, y el concepto de providencia. De carácter más específico es el trabajo de F. ROMANO, «Natura e destino nel Neoplatonismo» en *Ethos e cultura: studi in onore di Ezio Riondato I*, Padua 1991, págs. 129-161. El concepto de destino defendido por la filosofía antigua y sus implicaciones con el ejercicio de la voluntad tanto divina como humana, así como las soluciones ofrecidas por la teología cristiana han sido estudiadas por A. DIHLE en su trabajo *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Londres 1982, especialmente págs. 99ss.

[558] Fox Morcillo está citando casi literalmente esta opinión que Apuleyo desarrolla en *De Platone et eius dogmate* I, 205, donde al exponer la definición platónica de destino dice: *divinam legem esse fatum, per quod inevitabiles cogitationes dei atque incepta conplentur*. De lo cual concluye, como parafrasea Fox un poco más adelante, *Unde si quid providentia geritur, id agitur et fato, et quod fato terminatur providentia debet susceptum videri.* Hay que señalar que la identificación de providencia con destino es dentro de la filosofía estoica un lugar común que remonta a Zenón (Cf. Cicerón, *Academica posteriora* I,7,29). Resonancias estoicas aparecen en la terminología empleada por Apuleyo al definir el destino como *divina lex* que recuerda al *naturalis lex* de Cicerón (*De natura deorum* I,36) y a Calcidio (cap. CXLIX, pág. 186 Waszink) y que aparece también en Alcínoo (*Epitome* 26). Del análisis de este pasaje de Apuleyo citado por Fox colige GERSH que Apuleyo considera al destino posterior a la providencia en la cual establece dos niveles: la providencia ejercida por Dios supremo y la asociada a los dioses menores. Otros autores como M. DRAGONA-MONACHOU («Divine Providence...», págs. 4467-68) ven en Apuleyo un claro paralelismo entre la concepción tripartita de la divinidad y su teoría sobre la providencia, dividida asimismo en tres partes, a saber, la providencia del Dios supremo, la de los dioses menores y finalmente, la providencia de los daemones nivel este último que GERSH (*Middle Platonism...I*, pág. 282, nota 222) considera deducible a partir del texto mismo, pero no definido de modo expreso por Apuleyo. Las fuentes básicas para la teoría apuleyana sobre la providencia son dos: Platón y una tradición del siglo II de la cual se hacen eco, entre otros, Plutarco en su *De fato* y Nemesio en el *De natura hominis*. Véase nota 533.

[559] Nemesio expone esta idea en *De natura hominis* 303.10ss (pág. 109 Morani). Fox

---

Morcillo ha vertido al latín el siguiente pasaje: Πλάτων δὲ διχῶς λέγει τὴν εἱμαρμένην, τὴν μέν κατ᾽ αιὐσίαν, τὴν δὲ κατ᾽ ἐνέργειαν• κατ᾽ οὐσίαν μὲν τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, κατ᾽ ἐνέργειαν δε θεῖον νόμον ἀπαράβατον δι᾽ αἰτίαν ἀναπόδραστον• ... αυτὸς δὲ ὁ θεῖος νόμος, ὅν φησιν εἶναι πρόνοαν ὁμοῦ καὶ εἱμαρμένην,....

[560] Cf. *Enéadas* III, 1,7ss.

[561] Jámblico trata de este tema en *De mysteriis Aegyptiorum* VIII, 269.13ss. Fox, no obstante, hace una interpretación personal de esta teoría jambliquea pues hemos comprobado el texto de la traducción de Jámblico realizada por Marsilio Ficino, el único texto accesible de Jámblico en aquel momento ya que la *editio princeps* del texto griego data del año 1598, y en el capítulo titulado «De libero arbitrio et quomodo solvamur fato» (la traducción no tiene numeración de páginas) es donde se encuentra una teoría semejante, aunque no exacta a lo expuesto por Fox.

[562] Fox ha extraído esta teoría del *Asclepio* 39, 6-11, donde Hermes Trismegisto al tratar de εἱμαρμένη afirma: *Haec itaque* εἱμαρμένη *et necessitas ambae sibi invicem individuo conexae sunt glutino, quarum prior* εἱμαρμένη *rerum omnium initia parit; necessitas vero cogit ad effectum, quae ex illius primordiis pendent. Has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum.*

[563] Fox Morcillo remite al *De fato* y en efecto a partir de 568C 7 analiza el concepto platónico de destino.

[564] Fox remite correctamente al libro 2 de la *Física* donde Aristóteles dedica los capítulos IV,V,VI a este tema.

[565] De Alejandro de Afrodisia recomienda Fox, en concreto, el libro 2 del *De fato*. Sobre este tratado véase el estudio de P.L. DONINI, «Il *De fato* di Alessandro. Questioni di coerenza» en *ANRW*, 36.2, 1987, págs. 1244-1259. Un trabajo más general sobre el pensamiento y obra filosófica de Alejandro de Afrodisia es el de R.W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation» en *ANRW*, 36.2, 1987, págs. 1176-1243 con bibliografía. Remitimos asimismo al excelente artículo de R. GOULET y M. AOUAD, «Alexandros d'Aphrodisias» en *Dictionnaire des philosophes*

antiques I, entrada A.112, págs. 125-139, con bibliografía actualizada.

[566] Cf. *Timeo* 181[b], 9-10. El texto citado de Cicerón presenta la lectura *oriretur* propia de los manuscritos de la familia A,B sobre los que probablemente se hizo la edición manejada por Fox Morcillo.

[567] Fox Morcillo reproduce el siguiente texto de Platón: δέοι δὲ, σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων, φῦναι ζῷον τὸ θεοσεβέστατον (*Timeo* 41e 4-42a 1) que presenta la lectura ζῷον frente ζῷων, la lectura correcta.

[568] Se trata de AMMONIO SACCAS, maestro de Plotino de quien no nos ha llegado obra alguna. Esta teoría sobre la unión del alma y el cuerpo es transmitida por Nemesio de Émesa en su *De natura hominis* 129.16-137.9. Es necesario precisar, siguiendo a F.M. SCHROEDER («Ammonius Saccas» en *ANRW* 36.1, 1987, págs. 493-526, especialmente págs. 512-517), que esta teoría sobre la unión del alma y el cuerpo, adscrita a Ammonio por Nemesio, procede en última instancia de Porfirio y, en concreto, de su perdida «Symmikta Zetemata» de donde la obtuvo Nemesio. Una puesta al día sobre la figura y obra de Ammonio Saccas es el artículo de R. GOULET en *Dictionnaire des philosophes antiques I*, entrada A.140, págs. 165-168.

[569] Cf. *Fedón* 61c-62c.

[570] Cf. *Enéadas* I, 9,9ss.

[571] Cf. *In somnium Scipionis* I, 14,6-7.

[572] Cf. *De deo Socratis* 154-155, aunque Apuleyo atribuye a los daemones propios la misión de conducir a las almas ante el tribunal donde se les juzgará por sus acciones. Véase nota 534.

[573] Cf. *Enéadas* III, 4,6.11ss. Plotino, al igual que Apuleyo, atribuye también al daemón individual la misión de conducir las almas hasta su juicio.

[574] Cf. *Enéadas* III, 4,2.1ss. Hay que señalar que cuando Plotino habla de «forma» se refiere a la corporeidad que estudia en *Enéadas* II, 7,3.

[575] Cf. *In Tim.* III, 295.15-32.

---

[576] La crítica de Lactancio a la teoría pitagórica de la reencarnación de las almas humanas en animales se encuentra en el libro III, 19,19 de sus *Divinae institutiones* que lleva el subtítulo de *De falsa sapientia* y no el *De falsa religione*, como señala Fox Morcillo, que es el libro I. Este error se debe a una clara confusión de Fox, ya que tanto en la edición de esta obra publicada en Roma en 1470, como en la edición aldina de 1535 a las que hemos tenido acceso aparecen especificados correctamente los títulos de cada uno de los libros, si bien en la edición aldina al final del libro III (pág. 113 vtº) figura en el encabezamiento el título *De falsa religione*. Sobre Lactancio remitimos al excelente artículo de R. HERZOG et P. LEBRECHT SCHMIDT, *Nouvelle Histoire de la Litterature Latine* V (edición francesa a cargo de G. NAUROY), Brepols 1993, entrada 570, págs. 426-437, con abundante información bibliográfica.

[577] Plutarco atribuye, entre otras virtudes, la inteligencia y la razón a los animales en su *Bruta animalia ratione uti* 991D 8-992E 8.

[578] De esta obra de Porfirio sólo se conservan algunos fragmentos transmitidos por linea indirecta. De los fragmentos que aparecen recogidos por A. SMITH en su *Porphyrius Fragmenta*, Stutgard 1993, para Teubner no figura ninguno donde Porfirio trate del tema que Fox nos menciona. En el volumen de contenido filosófico variado donde se encuentra entre otros la traducción ficiniana de Jámblico, y la del *De sacrificiis, diis et daemonibus* de Porfirio. En el libro III de esta obra, que lleva como subtítulo «Quod animae sensuales sint et rationales atque inmortales» Ficino traduce: *Ratio quidem naturaliter inest. ratio vero recta perfectaque ex meditatione fit atque doctrina. Quapropter rationalis quidem facultatis participatio quaedam omnibus competit animalibus. Rectitudinem vero sapientiamque neque hominem quidem adeptum reperire licet et quemadmodum differentia visus ipsius est ad visum, volatusque ad volatum*.

[579] Este fragmento citado por Fox Morcillo pertenece, como él mismo dice correctamente, al *De placitis philosophorum* V, 909A 1-5. El texto que reproduce Fox ofrece, además de algunos errores de acentuación, la lectura τὸ μὴ ἔχειν del manuscrito Π en lugar de τῷ μὴ ἔχειν de los manuscritos Mm. Hemos comprobado que la lectura que ofrece Fox es la que figura en la edición aldina de Plutarco en la pág. 341.

[580] Cf. *Poimandro* X, 7-8.

[581] El pasaje citado por Fox Morcillo se encuentra en *Contra Tryphonem* IV, 2.7ss.

[582] Como dice Fox Morcillo: *denarius enim numerus opifici rerum causae tribuitur* (col. 206.49-50). Esta aclaración sobre la naturaleza del número diez se encuentra en Proclo, *In Tim.* III, 301.25ss.

[583] Proclo expone estas diez leyes en *In Tim.* III, 302.5-19.

[584] Fox Morcillo remite, para una información más detallada sobre este tema, a Macrobio y, en efecto, en *In somnium Scipionis* I, 12,14 trata esta cuestión.

[585] Calcidio, en efecto, dice: *Deinde post expositionem legum fatalium sementem fecit animarum nostrarum deus partim in terra partim in luna partim in ceteris, quae instrumenta temporis esse dicit, iuxta Pythagoram quidem, quod ita ut in terra, sic etiam in lunari globo consistant homines et etiam in ceteris errantibus stellis...* (capítulo CC, pág. 220 Waszink).

[586] Aristóteles expone el funcionamiento y naturaleza de los sentidos en *De anima* II, 419a 31ss.

[587] Calcidio afirma en relación con este tema lo siguiente: *invisibiles porro coniuctiones gomphos appellat, vel minimorum corpusculorum coacervationem, ut Diodorus, vel eorundem similium inter se conglobationem formabilem, ut Anaxagoras, vel supra dictorum multiformem implicationem, ut Democritus et Leucippus, vel interdum concretionem interdum discretionem, ut Empedocles, concretionem quidem amicitiam, discretionem porro et separationem inimicitiam vocans, vel, ut Stoici, corporum diversorum usque quaque concretionem.* (capítulo CCIII, pág. 222 Waszink).

[588] La consideración del hombre como un microcosmos se encuentra también en Proclo, *In Tim.* III, 355.8ss y con anterioridad en *In Tim.* III, 172.9.

[589] Cf. *De usu partium* XII, (vol. IV, págs. 11-12 Kühn).

[590] Los escritores de la baja Edad Media y del Renacimiento asociaban el planeta Saturno con la bilis negra o melancolía. Esta conexión, así como la relación establecida entre Júpiter y la disposición sanguínea, Marte y la colérica o la Luna y la flemática, fue firmemente establecida por

algunos escritores árabes del siglo IX, como deduce R. KLIBANSKY (R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY y F. SAXL, *Saturno y la melancolía* (traducción española) Madrid 1991, págs. 139-141) de las críticas por parte de Abū Ma' šār a la teoría que ponía en relación los planetas con los humores. Esta teoría, comúnmente aceptada en Oriente, fue introducida en el Occidente latino con la traducción de Alcabitio en cuyo *Introductorium maius* se expone la relación existente entre los humores y Saturno, Júpiter, Marte y la Luna.

[591] Proclo en *In Tim.* III, 355.10ss establece una analogía entre el universo y el hombre. Algunos, dice Proclo, a partir de esta comparación relacionan la parte intelectiva del hombre con la esfera de las estrellas fijas mientras que, en lo referente a la razón, aseguran que la facultad contemplativa corresponde a Cronos, la facultad política a Zeus. En la parte irracional humana, la facultad irascible corresponde a Ares, la facultad del lenguaje a Hermes, la concupiscible a Afrodita, la sensibilidad al Sol y la vegetativa a la Luna. El vehículo luminoso, por último, corresponde al cielo y el cuerpo mortal al mundo sublunar. En la antigüedad surgieron dos corrientes bien diferenciadas acerca de la influencia que ejercían los planetas en el hombre: en la primera, de carácter netamente astrológico, el influjo de los planetas no se considera perjudicial, sino un don, fruto de la naturaleza universal; y en la segunda, fatalista y pesimista, propia de la gnosis cristiana o pagana, se defiende que el alma en su descenso al cuerpo se llena de vicios procedentes de los planetas. De ésta última surgiría la doctrina de los siete pecados capitales como señala Festugière en la traducción francesa del comentario de Proclo pág. 94, nota 3. Proclo, como Fox Morcillo parece hacer siglos después, se adscribe a la primera teoría. Macrobio en su *In somnium Scipionis* I, 12,14-15, recoge también la influencia que recibe el alma humana de los astros en su descenso al cuerpo, tema que S. GERSH en su *Middle Platonism...II*, págs. 564ss estudia desde la perspectiva del pensamiento filosófico de Macrobio analizando las fuentes en las que se basó.

[592] Fox remite al libro 5 de Vitrubio, sin embargo es en *De architectura* III,1,3 donde al tratar de la disposición de los templos y de la necesidad de tener en cuenta la medida de las partes para la medida del todo, emplea la imagen mencionada por Fox y dice: *Namque si homo conloctus fuerit supinus manibus et pedibus pansis circinique conlocatum centrum in umbilico eius, circumagendo*

rotundationem utrarumque manuum et pedum digiti linea tangentur. A continuación dice, y eso lo omite Fox, que del mismo modo que se puede trazar un círculo también puede dibujarse un cuadrado. En la *editio princeps* de esta obra figura el siguiente título: *L. Victruvii Pollionis ad Caesarem Augustum de architectura libri decem. S. Julii Frontini de Aquis quae in urbem influunt libellus mirabilis*, sin lugar ni fecha de publicación aunque Graesse conjetura Roma y el año 1486. El editor Sulpicio afirma que hizo uso de muchos manuscritos para efectuar esta edición, sin embargo F. GRANGER considera que se basó fundamentalmente en un manuscrito que su amigo Delio copió para él y que Granger identifica con un manuscrito existente en el Escorial (cf. *Vitrubius. On Architecture*, Cambridge 1962, pág. XXII). Sobre los manuscritos de la obra vitruviana véase también J. FRESNILLO NÚNEZ, «El manuscrito vitruviano de la Biblioteca Nacional de Madrid (Sign. 'Ms. 10075'). Propuesta de filiación», *CFC* (Lat) N.S. 1, 1991, págs. 23-27. Diferentes cuestiones relacionadas con este autor han sido tratadas en el volumen colectivo *Le projet de Vitruve. Objet, destinataires et reception du «De architectura». Actes du colloque international (Rome, 26-27 mars 1993)*, París 1994.

593 Esta afirmación es curiosa porque en el texto conservado del *Comentario al Timeo*, Proclo no trata de este tema, no obstante, en la versión árabe que conserva la parte final de la obra sí se hace alusión a este tema en las págs. 206rº y 207vº. En cualquier caso, el texto de Proclo al que Fox Morcillo pudo tener acceso es la edición que realizó en Basilea Juan Baldero en el año 1534, cuyo título reza *In Platonis Timaeum Commentariorum Procli libri quinque, totius veteris Philosophiae thesaurus. Et in eiusdem politicem*. El texto de esta edición acaba en el mismo punto que las ediciones actuales.

594 Véase nota 589.

595 Aristóteles expone esta opinión, según Fox Morcillo, en su *De motu animalium* y, en efecto, en 701b 1ss Aristóteles, comparando el movimiento del cuerpo humano con el de las marionetas, establece su origen en el corazón debido a su posición de preeminencia en el centro del cuerpo.

596 Galeno en su *De usu partium* III (vol. III, pág. 242 Kühn) califica al ojo como un órgano muy luminoso y semejante al sol. Sin embargo, es en *De usu partium* X donde estudia el funcionamiento, la naturaleza y las partes de las que está formado el ojo. Véase el volumen de R.E.

SIEGEL, *Galen on Sense Perception*, Basilea, Nueva York 1970, págs. 10-123, donde no sólo estudia la teoría de Galeno sobre la visión, sino que hace un recorrido histórico por las teorías precedentes sobre este tema que pudieron influir en la de Galeno.

[597] Cf. cap. XIII en la colección de escritos traducidos por Ficino (*Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum; Proclus in Platonicum alcibiadem de anima atque daemone; Proclus de sacrificio et magia; Porphyrius de divinis atque daemonibus; Synesius Platonicus de somniis; Psellus de daemonibus; Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, phantasia et intellectu; Alcinoi Platonici philosophi liber de doctrina platonis; Speusippi Platonis discipuli liber de platonis definitionibus; Pythagorae philosophi aurea verba; Symbola Phythagorae philosophi; Xenocratis philosophi platonici liber de morte; Marsilii Ficini liber de voluptate*, Venecia 1497, en las prensas aldinas). Hay que señalar, no obstante, que en la edición crítica moderna del texto griego no se encuentra el contenido de este apartado.

[598] Aunque Fox no lo menciona, este argumento procede de Plotino, *Enéadas* IV, 5,3,1-15.

[599] Este texto reproducido por Fox Morcillo pertenece en efecto al *De sensu et sensibilibus* 437b 11ss.

[600] Fox Morcillo cita en griego el siguiente pasaje de *Problemas* XXXI, 960a 32-34: αὐταὶ δὲ αἱ αἰσθήσεις εἰσὶν ἐξ εἰλικρινῶν, ἡ μὲν ὄψις πυρὸς, ἡ δὲ ἀκοὴ ἀέρος donde Aristóteles, al cuestionarse la razón por la que pies y manos derecho e izquierdo son diferentes y no ojos y oídos, responde que éstos últimos están hechos de elementos puros, la vista de fuego y el oído de aire. Aristóteles, al igual que Fox después en su crítica, está identificando los ojos con la vista.

[601] Fox Morcillo corrobora la teoría expuesta por Plutarco citando en griego el siguiente pasaje del *De placitis philosophorum* IV, 901B 10-C 3: πλάτων κατὰ συναύγειαν τοῦ μὲν ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν φωτὸς ἐπὶ ποσὸν ἀποῤῥέοντος εἰς τὸν ὁμογενῆ ἀέρα, τοῦ δὲ ἀπὸ τῶν σωμάτων φερρομέμου ἀποῤῥεῖν, τὸν δὲ μεταξὺ ἀέρα εὐδιαχυτον ὄντα καὶ ἔντρεπ-τον,συνεκτείνοντος τῷ πυρώδει τῆς ὄψεως, αὐτὴ δὲ λέγεται πλατωνική συναύγεια.

[602] Alcínoo, según Fox Morcillo, afirma que unos rayos de luz emanando del ojo, a través

de la luz del aire conocida para ellos, perciben la imagen del objeto y la llevan al ojo. Esta interpretación de Alcínoo se encuentra en su *Epitome doctrinae platonicae* 173.16ss.

[603] Fox Morcillo asegura que Macrobio desarrolla esta idea en *Saturnalia* 7, capítulo 24, y en efecto en el libro 7, 14,13, trata sobre la visión, pasaje que Fox reproduce aunque de modo resumido. El texto de Macrobio es el siguiente: *genuinum lumen e pupula, quaecumque eam verteris, directa linea emicat. Id oculorum domesticum profluvium, si reppererit in circumfuso nobis aere lucem, per eam directim pergit quam diu corpus offendat* y continúa un poco más adelante *ergo tria ista necessaria nobis sunt ad effectum videndi: lumen quod de nobis emittimus, et ut aer qui interiacet lucidus sit, et corpus quo offenso desinat intentio*.

[604] Fox Morcillo cita en griego un pasaje de Prisciano correspondiente al *De phantasia* 15.20-25. Fabricius (*Bibliotheca Graeca* III, págs. 444-445) informa que el comentario de Prisciano Lido apareció publicado en griego en la *editio princeps* de Teofrasto publicada en Basilea en 1541 por Juan Oporino.

[605] Véase nota 596.

[606] Fox cita como fuente de esta idea plotiniana su tratado *De visione*, donde Plotino al reseñar las teorías anteriores acerca de la visión, expone también la concepción platónica a la cual no se adscribe con claridad. Cf. *Enéadas* IV, 5,2,1-4.

[607] Con la denominación de «matemáticos» Fox se refiere a la autoridad de los ópticos y más en concreto a Vitellio ya que dice *ut in Perspectiva latius videre licet* (col. 236.6) y de hecho, *Perspectiva* es el título que recibe su tratado sobre óptica al cual recurrirá como fuente más adelante al estudiar la visión en los espejos.

[608] Fox cita en griego el siguiente pasaje de *Problemas* XXXI, 11: Διὰ τί δϊϊσταμένοις δύο φαίνεται ἢ διότι οὐκ ἀφικνεῖται ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημεῖον ἑκατέρων τῶν ὀμμάτων ἡ κίνησις. Fox entiende a partir de este texto que Aristóteles afirma que la visión se produce porque un movimiento procedente de los ojos avanza hacia las figuras situadas enfrente. Continúa citando a Aristóteles: ἀθρόα γὰρ ἐξιοῦσα ἡ ὄψις, μᾶλλον ὁρᾷ, ἀναπεπταμένου δὲ τοῦ ὄμματος

διασπᾶται (*Problemas* XXXI, 15), cuando éste pregunta la razón de que los miopes escriban a pesar de ver poco lo cual interpreta Fox como: *exeuntem inquit [Aristóteles] visum efficere ut magis videamus* (col. 236.25-26).

[609] El texto pertenece a *Metereológicos* III, 374b 13ss.

[610] Véase nota 624.

[611] Fox Morcillo menciona el libro 2 del *De anima* y en efecto en 418b 9 se encuentra la frase que nuestro autor reproduce.

[612] La teoría de la incorporeidad de la luz es expuesta por Aristóteles en *De anima* II, 418b 13ss, sin embargo, Aristóteles no considera que la transparencia sea una cualidad, sino una potencia que pertenece a diversos cuerpos, al aire y al agua, por ejemplo. Quien sí califica a la luz y a la transparencia como cualidades es Prisciano Lido, que considera que el aire posee la transparencia en sí mismo, pero la luz, por el contrario le es dada por las estrellas. Fox Morcillo, pues, hace una síntesis de la teoría aristotélica sobre la visión, pero, en lo referente a la transparencia, le aplica el calificativo de «cualidad» que no es del Estagirita, si bien tiene en Prisciano un sentido similar al de «potencia» en Aristóteles.

[613] Fox Morcillo cita como fuente de esta teoría de Plotino su tratado *De visione* donde estudia la necesidad o irrelevancia del medio en el proceso visual. Cf. *Enéadas* IV, 5,1,13-40.

[614] Cf. *Enéadas* IV, 5,7.33ss.

[615] Fox Morcillo concluye su explicación con la afirmación aristotélica de que lo visible es el color que le permite, a su vez, exponer la idea de Aristóteles de que un objeto coloreado sin la luz que se difunda a su alrededor no puede ser visto. Cf. *De anima* II, 418a 28ss.

[616] Fox Morcillo se refiere a la teoría de Vitellio, autor de un tratado de óptica, que lleva por título *Vitellionis mathematici doctissimi* peri optikhj, *id est, de natura, ratione et proiectione radiorum visus, luminum, colorum atque formarum, quam vulgo perspectivam vocant, libri X*, publicado en Nuremberg en 1535. De esta edición existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura R/20157). En el libro tercero, como correctamente asegura Fox, teorema XVIII expone

Vitellio su teoría sobre la visión en forma de pirámide.

[617] Esta teoría es expuesta por Aristóteles, tal como dice Fox, en el *De somno et vigilia* 456b 19ss.

[618] Aunque Fox no lo menciona, esta teoría de Galeno se encuentra en el *De symptomatum causis* I (vol. VII, págs. 141-144, Kühn).

[619] Cf. *De insomniis* 459a 19ss donde Aristóteles afirma: τὸ δ᾽ ἐνύπνιον φάντασμά τι φαίνεται εἶναι (τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν,...).

[620] Este pasaje de Alcínoo es una cita de *Timeo* 45e 3-5 que se encuentra en su *Epitome doctrinae platonicae* 173.28-31, si bien Fox la menciona como si de una teoría del mismo Alcínoo se tratara.

[621] Cf. *De insomniis* 462a 8-13. Fox afirma, tras citar este pasaje de Aristóteles, que la única diferencia respecto de la teoría platónica radica en la denominación de καταλειφθείσας τὰς κινήσεις que Platón aplica a las imágenes de las cosas sensibles que Aristóteles, por su parte, llama φανταστικὰς κινήσεις.

[622] Fox menciona a Plutarco como fuente para la opinión de Aristóteles y en efecto, en *De placitis philosophorum* V, 909F 5-8, se encuentra el pasaje al que Fox alude.

[623] Fox menciona el *De sensu et sensibilibus*, 436a 7ss en concreto, como la obra donde Aristóteles habla de las facultades específicas del alma y de otras comunes a alma y cuerpo, entre las que menciona dormir o estar despierto.

[624] Fox avala esta opinión citando en griego el siguiente texto de Plutarco: οἱ ἀπὸ πυθαγόρου, κατά ἀνταναακλάσεις τῆς ὄψεως, φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταμένην ὡς ἐπὶ τὸν χαλκὸν, στείχουσαν δὲ πυκνῷ καὶ λείῳ πληχθείσαν, ὑποστρέφειν αὑτὴν, ὅμοιόν τι πάσχουσαν τῇ ἐκτάσει τῆς χειρὸς, καὶ τῇ ἐπὶ τὸν ὦμον ἀντεπιστροφῇ que pertenece al *De placitis philosophorum* IV, 901D 1-5. Hay que señalar que Fox ofrece la lectura στείχουσαν del manuscrito Ω frente al ἐντυχοῦσαν de las ediciones actuales. Hemos podido

comprobar que el texto recogido por Fox se corresponde con el que presenta la edición aldina de las *Moralia* de Plutarco, pág. 333.

[625] Galeno desarrolla su teoría sobre el movimiento de los ojos en *De usu partium* X, (vol. IV, págs. 796ss Kühn).

[626] Cf. col. 247.17ss. El teorema reproducido por Fox es, en realidad, el teorema XXXVI enunciado por Vitelio en su *Perspectiva* IV (Nuremberg 1535) cuyo enunciado es el siguiente: *Omnium visibilium secundum sui longitudinem ante oculos extensorum, quae sunt a dextris in sinistram, et quae in sinistris ad dextram educi videntur partem*. (Véase ANEXO, figura 1).

[627] Fox Morcillo cita en griego el siguiente pasaje: ταύταις δὲ ἑπωμένως, καὶ τὰς κατα τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίας, καὶ ἄλλων ὅσα διαφανῆ καὶ λεῖα οὐκ ἄλλως ἢ κατὰ ἀνάκλασιν συντελεῖσθαι, ὡς ἄν ἔχη τὸ κάτοπτρον κυρτότητος, ἢ κοιλότητος, ἢ διαφοροὶ γὰρ ἔσονται φαντασίαι ἀνταποθουμένων τῶν φώτων (sic) πρὸς τὰ μέρη τὰ ἕτερα, ἀπολισθαινόντων μὲν τῆς κυρτότητος, εἰς δε τὴν κοιλότητα συνιόντων. Οὕτω γὰρ ἐφ᾽ ὧν μὲν ἐναντίων τὸ λαῖον καὶ τὸ δέξιον ὁρᾶται, ἐφ᾽ ὧν δὲ κατὰ ἴσον, ἐφ᾽ ὧν δὲ τὰ κάτω πρὸς τὰ ἄνω, καὶ ἔμπαλιν πεταπίπτει, que pertenece al *Epitome* 173.32-42.

[628] Fox Morcillo hace uso de otro teorema de Vitelio cuyo enunciado es el siguiente: *Superficierum sub oculo iacentium, remotiores a visu, altiores videntur* que se encuentra en *Perspectiva* IV, teorema XXXVII (Nuremberg 1535) y no en el libro 3 como asegura Fox. Asimismo, Fox emplea otro teorema de Vitelio para explicar el fenómeno contrario, lo de arriba aparece abajo. En este caso se trata del teorema XXXVIII que se encuentra en el mismo libro. L. THORNDIKE en su *A History of magic and experimental science* II, Nueva York 1923, págs. 454-456 hace una presentación de carácter general de las teorías defendidas por Vitellio. Centrados ya en sus ideas ópticas son los trabajos de D.C. LINDBERG, «Lines of influence in XIIIth century optics: Bacon, Witelo and Pecham» en *Speculum* XLVI, 1970, págs. 66-83 y de A. PARAVICINI BAGLIANI, «Witelo et la science optique a la cour pontificiale de Viterbe (1277)» en *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 87, 1975, págs. 425-453. J.

BURCHARDT analiza la tradición manuscrita de la *Perspectiva* en su *Quelques considerations sur le provenance de certains manuscrits de la Perspective de Witelo*, Cracovia 1984. De la obra óptica de Vitelio existe, entre otras, una traducción inglesa con introducción y comentario a cargo de S. UNGURU publicada en Worclaw 1977. (Véase ANEXO, figuras 2 y 3).

[629] Fox Morcillo menciona como fuente de esta afirmación el *De sensu et sensibilibus* 437a 4ss donde Aristóteles asegura que la vista es el sentido más importante, pero que también, y de modo indirecto, lo es el oído.

[630] Fox Morcillo alude al *Epitome* 173.43ss donde Alcínoo sí expone que la función del oído es recibir la voz, pero no menciona que la voz sea la expresión del alma, idea que Fox deduce con toda probabilidad de la afirmación de Alcínoo de que el sonido se transmite a través de los oídos, el cerebro y la sangre hasta el alma.

[631] Fox remite a Aristóteles sobre el tema de la producción del sonido y, en efecto, en su *De animalibus* IV, 535a 28ss desarrolla con amplitud la producción de la voz y el sonido en las diferentes especies de animales.

TERCERA PARTE

INTRODUCCIÓN

Fox Morcillo inicia el análisis de la tercera parte[632] en la que divide su comentario, exponiendo brevemente el contenido de la misma. Así, asegura que Platón retoma la cuestión de la creación del mundo, ya tratada con anterioridad, para estudiarla en esta ocasión, no desde una perspectiva metafísica, sino desde el punto de vista físico. En este estudio, Platón, afirma Fox, siguiendo las directrices marcadas por el pitagórico Timeo de Locros en su tratado *De mundo*, analizará los primeros principios de las causas corpóreas como son materia, forma y su composición, mostrando, pues, el nacimiento del mundo, en la medida en que consta de naturaleza corpórea, así como la creación de los elementos, sus mezclas, cualidades etc., hasta llegar al nacimiento del hombre, tema que constituye el contenido de la cuarta y última parte.

Presentado ya el contenido de esta tercera parte, Fox desentraña la relación lógica existente entre el contenido de la segunda y tercera partes, y considera que con

anterioridad Platón había tratado del nacimiento del mundo como resultado de la actuación de la mente, para estudiarlo, en un segundo momento, como la consecuencia de la acción combinada de la mente y de la necesidad.

CONTRIBUCIÓN DE LA NECESIDAD

Concepto de «necesidad»

Fox establece un orden a seguir en su análisis en el que el primer escollo que debe solventar es la delimitación precisa de lo que Platón entiende por necesidad. En este sentido, asegura que Platón utiliza la palabra *necessitas* con el mismo valor que *fatum*, con precedentes en las *Leyes*[633] y en la *República*[634]. El destino, como ya se vio en la división de las almas, era definido por Platón como la voluntad inmutable de Dios en su actividad creadora y la consecución de la cosa creada; *necessitas*, en cambio, empleada en este contexto significa, en opinión de Fox, cierta disposición de la mente o de Dios artífice en relación con la materia y la naturaleza inferior. El razonamiento del que Fox hace uso para justificar su interpretación de este concepto en Platón se basa en la idea de que Dios actúa llevado por la necesidad, de lo cual puede colegirse que la creación

del mundo por parte de Dios es fruto de la necesidad. La necesidad, por tanto, puede definirse, según Fox, como la sucesión de las cosas naturales. Esta misma interpretación es defendida por Plutarco en su *De placitis philosophorum* al estudiar el concepto de necesidad[635]. Por esta razón, continúa Fox, Pitágoras afirma que la necesidad está uncida al mundo, con lo cual se hace alusión a que la necesidad es esta ley del universo establecida por la providencia de Dios[636].

Una vez aclarado lo que Platón entiende por necesidad, Fox considera que la afirmación platónica acerca de la creación del mundo como resultado de la necesidad hace alusión al orden del mundo procedente de la materia, de la forma y del alma. Del mismo modo, la aseveración de que el mundo se crea por la acción de la necesidad y de la mente debe entenderse, afirma Fox, como que el mundo, construido por Dios, recibe de Éste una fuerza natural para actuar por necesidad. Esta misma idea ha sido retomada por Aristóteles en su *Física*[637] y, concretamente, en su teoría de que la necesidad está presente en las cosas naturales puesto que su realización, aunque el fin siga a la causa eficiente, es necesaria ya que si existe la forma, la materia acudirá necesariamente. De esta afirmación deduce Fox que para Aristóteles el destino procede de la necesidad de la materia. Calcidio, sin embargo, de cuya opinión nos informa Fox Morcillo, en su interpretación de la teoría platónica sobre la necesidad, identifica en este contexto necesidad y materia[638]. Fox expone su total desacuerdo con esta interpretación a la cual

rebate negando la existencia de necesidad en la materia, con la única excepción de que la idea debe otorgarle necesariamente una forma a la materia.

Una vez que han sido clarificados los presupuestos teóricos subyacentes en la teoría platónica sobre la necesidad, Fox Morcillo centra su interés de modo prioritario en desentrañar el verdadero significado de este texto de Platón. En este sentido, asegura que Platón al afirmar que el mundo fue creado por la acción de la mente y de la necesidad quiere exponer que Dios, autor del destino, creó el mundo llevado de cierta necesidad creadora, pero, dado que el mundo ya contenía dentro de sí esa necesidad creadora, conservó únicamente cierto orden natural e inmutable. Este orden o ley prescrita a la naturaleza procede, dice Fox, de Dios y de su persuasión, esto es, se intercala en su voluntad y providencia de tal manera que el mundo, en caso de resistirse con violencia, no se disolviera al sufrir algún rechazo.

De esta exposición concluye Fox que Platón, atendiendo a la importancia de su actuación en la creación del mundo, sitúa en primer lugar a Dios o la mente, artífice del universo; en segundo lugar, se encuentra la providencia de Dios que, extendiéndose por todas las cosas, hizo al mundo por necesidad; y en tercer lugar, la necesidad nacida de la providencia divina, que contiene al mundo rigiendo todas las cosas inferiores mediante cierta ley natural necesaria. Esta afirmación platónica da lugar, entiende Fox, a dos identificaciones: la efectuada por los físicos que equiparan naturaleza inferior con

necesidad, en tanto que aquella es regida por la fuerza de la necesidad, y la identificación de la cadena homérica, como expone Macrobio y testimonian otros muchos con la ley del destino concedida a la naturaleza[639].

Fox pone fin al comentario a este pasaje concluyendo que el curso ordenado de la naturaleza, o el alma del mundo como defienden algunos platónicos, prescrito por Dios es esta necesitad de la cual está constituido el mundo y que Platón en la *República*[640] denomina huso fatal de las Parcas.

La causa errante: la fortuna

Platón añade, dice Fox, a las causas primeras y segundas que participan en la creación del mundo y de las cuales ya tratara con anterioridad, una tercera, la fortuna, que Platón denomina la causa errante. Todo lo que se produce, argumenta Fox, tiene una causa que provoca su realización; esta causa puede ser fija (*certa*) lo que significa que ha sido creado bien por la acción de la necesidad, que indica el destino, bien por la acción de la naturaleza, que alude a la realización de la cosa natural, o bien por la acción de la voluntad, que consiste en la libre fuerza de actuar. Puede, no obstante, continúa Fox, tratarse de una causa desconocida o de explicación dudosa y, en este caso, todo lo que es producido por la acción de esta causa cae dentro del ámbito de la fortuna, ya

que se ignora la razón cierta de su realización.

Fox deduce, a partir de lo expuesto, que existen cuatro tipos diferentes de causas: las necesarias y fatales que dependen del destino; las naturales, que conciernen únicamente a la naturaleza; las voluntarias y libres que se atribuyen sólo a la voluntad del hombre y, por último, las fortuitas, de realización incierta. Platón, según Fox, respeta en la exposición teórica un orden por el cual, una vez estudiadas las causas necesarias y naturales, debe tratar a continuación de la mencionada causa errante o fortuna, a la que Calcidio no considera tal, sino que entiende en ella una alusión por parte de Platón a la materia misma[641]. Aduciendo que, como la materia es únicamente sujeto de generación cierto y definido, no entiende la denominación de errante excepto como una alusión a su movilidad y agitación.

Fox intenta clarificar a continuación lo que Platón entiende por «fortuna» haciendo uso de los testimonios doxográficos. En consecuencia, comienza recopilando la definición de este término que Plutarco en su *De placitis philosophorum* atribuye a Platón:

αἰτίαν ἐν προαιρετικοῖς κατὰ συμβεβηκὸς, καὶ παρακολούθημα[642].

También Apuleyo en su *De Platone et eius dogmate* considera que la fortuna

es definida por Platón como algo inestable que acontece más allá de toda deliberación y cuya causa ignoramos[643]. Aristóteles y todos los peripatéticos suscriben, cree Fox, esta definición de fortuna ya que la consideran como una causa accidental y que sucede más allá de la razón en las cosas que se producen meditadamente[644]. Visto lo cual deduce Fox que, tanto los filósofos pertenecientes a la Academia como los peripatéticos comparten una posición muy similar en lo referente a la fortuna puesto que unos y otros la incluyen dentro de las causas que inciden en la creación del mundo, y consideran que ésta se presenta en situaciones y acciones que necesitan alguna deliberación y meditación. En este sentido, atribuyen la fortuna únicamente al hombre ya que es el único que actúa guiado por un fin, de tal manera que todo lo que suceda más allá de esta finalidad puede ser atribuido a la actuación de la fortuna. Los peripatéticos, no obstante, continúa Fox, añaden a la fortuna otro elemento, a saber, el azar cuya diferencia con la fortuna estriba en que esta última se presenta en las acciones encaminadas a una finalidad; el azar, por el contrario, aparece en las acciones carentes de finalidad[645].

Son muchos los filósofos, afirma Fox, que no sólo creen en la existencia de la fortuna, sino que la sitúan, incluso, entre las causas eficientes. Fox rebate esta postura esgrimiendo los argumentos que ya empleara Plutarco a fin de negar la existencia de la fortuna. Así, Plutarco asegura que todo acontece como resultado de la meditación, prudencia, naturaleza o arte, pero, en el caso de que algo suceda por casualidad,

tampoco se debe a la incidencia de la fortuna, sino a alguna causa desconocida y a la falta de deliberación[646]. Fox considera, sin embargo, que aunque los más importantes filósofos hayan desestimado esta opinión, es, con mucho, la más veraz y las más adecuada a la religión cristiana, puesto que si acaece algo contra lo esperado debe atribuirse a la oculta decisión y voluntad de Dios. Sucede, no obstante, que, al ignorar la causa, suele afirmarse que se ha producido de manera fortuita. Quienes mejor comprendieron el significado de la fortuna al considerarla una causa oculta y oscura para la razón humana fueron, en opinión de Fox Morcillo, Anaxágoras y los filósofos estoicos[647]. Fox destaca asimismo la figura de Homero, puesto que, sin hacer alusión explícita a la fortuna, atribuye las causas de todo a la única decisión de Dios a la que denomina «μοῖρα».

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Platón considera necesario el estudio de los principios de todas las cosas que para él son la materia y la forma. En ello, ve Fox una clara reprobación de la ignorancia de aquellos que proponían tratar de los cuatro elementos en tanto que principios universales de todo, sin reconocer otro principio anterior a ellos. Aristóteles, al igual que

Platón, también los refuta en su *Física*, ya que ambos establecen como primeros principios de los seres corpóreos la materia y la forma. Una anécdota que despierta la curiosidad de Fox y sobre la que centra su análisis encaminado a descubrir el objetivo de Platón al mencionarla, es la comparación de aquellos que desconocen cuáles son los verdaderos principios con quienes no conocen las sílabas. Los primeros principios, asegura Fox, son los principios del conocimiento, del mismo modo que las sílabas son los principios de la dicción; quien considera, por tanto, a los cuatro elementos como los principios universales de todo, desconoce la naturaleza. Este es, según Fox, el verdadero significado de este pasaje platónico que imitó Aristóteles en la *Física*, al afirmar que los primeros inicios preceden a todo y que las letras son anteriores a la sílabas, y éstas a la oración.

Tras esta pequeña introducción, Fox Morcillo procede al estudio de cuáles son los primeros principios para Platón. Así, asegura que en el curso de este diálogo Platón ha tratado ya de dos principios de todo: Dios y el modelo o idea. En este momento considera necesario añadir un tercero, la materia informe, con lo cual se completaría el estudio de las causas que toman parte en la creación de lo particular.

Platón, pues, establece tres principios: Dios que es la causa eficiente del universo; la idea que es la causa ejemplar y, finalmente, añade la materia sobre la cual se efectúa la creación. Puntualiza Fox que Platón adjunta a éstos un cuarto elemento, esto es, la

forma pero no como otro principio más, sino como la prolongación de la creación efectuada por la idea. Fox justifica esta precisión teórica argumentando que en la creación de cualquier cosa se propone la forma que debe crearse, pero la forma no se crea a sí misma ni es su propia causa eficiente.

Tres son, pues, los principios de todo, idea que también es defendida por Aristóteles al afirmar que los principios no pueden ser un número mayor ni menor de tres[648]. En esta cuestión ve Fox un claro consenso entre Platón y Aristóteles, puesto que ambos consideran a la materia como sujeto a la cual añaden la forma; discrepan, sin embargo, en que Aristóteles añade la forma en calidad de causa eficiente para la conformación de la materia y, siguiendo la teoría de que todo necesita de su contrario, establece también el contrario de la forma, esto es, el principio de la privación de la forma. Platón, por su parte, continúa Fox, hace de Dios la causa eficiente y añade la forma separada de las cosas como modelo, pero refiere la forma aplicada a la materia como producto de la idea. De esta explicación deduce Fox Morcillo el error de Averroes en su *In Aristotelis de coelo* al asegurar que Platón no tenía conocimiento de la materia.

La materia como receptáculo

Propuestos en conjunto los principios generales, inicia el estudio de la naturaleza

de cada uno de ellos, comenzando esta labor por la naturaleza de la materia. Platón, dice Fox, denomina a la materia receptáculo de las formas de todas las cosas y también la llama nodriza, teoría que defienden Alcínoo en su *Epitome*[649] y Plotino en su tratado *De materia*, para quienes la materia no es otra cosa que un sujeto universal donde están contenidas todas las formas de las cosas. Fox precisa esta afirmación citando a Alejandro de Afrodisia, quien puntualiza que no debe entenderse la materia como sujeto por sí misma a la cual se le añade la forma como un accidente, sino que ambas, unidas al mismo tiempo, dan lugar a una sustancia[650].

La materia concebida simplemente como un sujeto carece de toda forma y, en consecuencia, puede ser captada únicamente por la mente; lo que se percibe de ella a través de los sentidos son las diferentes alteraciones de la formas de las cosas que existen dentro de ella. Hay que añadir además, según Fox, que, dado que la materia puede mutarse en formas distintas como por ejemplo el fuego en aire, el aire en agua, etc., es normal la advertencia platónica de que el conocimiento exacto de la materia es un asunto de difícil consecución. En este sentido, Platón aconseja conocer en primer lugar la composición y principios de los elementos, que surgen de la unión de materia y forma, para, en un segundo momento, estudiar con mayores garantías de éxito su naturaleza. Para clarificar esta cuestión Fox Morcillo cita a Cicerón, quien en sus *Academicae quaestiones* afirma que materia y forma unidas mutuamente originan una sustancia

corpórea que es denominada «primera cualidad», puesto que surge, como accidente natural de la conexión de ambas[651]. Esta primera cualidad se divide a su vez en cuatro partes: cálido, húmedo, frío y seco. La unión de estas cuatro cualidades da lugar a cuatro cuerpos simples o elementos de los que todo se compone: fuego, aire, agua y tierra. Cada elemento, a su vez, está formado por dos de las cuatro primeras cualidades, el fuego, por ejemplo, es cálido y seco; el aire es cálido y húmedo, etc.

Fox incidiendo en la cuestión de que los elementos no son los primeros principios, ni tampoco lo son sus cualidades, sino que los primeros principios son la materia y la forma, hace otra puntualización, en el sentido de que, aunque los elementos poseen cada uno un cuerpo propio, el sujeto y la naturaleza es único y común, esto es, la materia. Así, la sustancia fuego no puede ser percibida en sí misma, sino que son percibidas una serie de cualidades que se identifican con el fuego. De ello colige Platón que las cualidades de los elementos no pueden designarse mediante pronombres demostrativos porque no son sustancia, sino accidentes sustanciales. Esta idea platónica ha sido imitada, dice Fox, por Aristóteles en su *Física* en los siguientes términos:

ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο. ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος, καὶ ὁ χρύσος, καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή. τό δὲ γάρ τι μᾶλλον, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίνεται τὸ γιγνόμενον[652].

Fox interpreta que este pasaje aristotélico es una clara alusión a que la sustancia, a diferencia de los accidentes, posee una esencia cierta y definida cuya consecuencia es que la sustancia puede explicarse mediante los pronombres demostrativos, mientras que para los accidentes debe emplearse únicamente el nombre de la cualidad.

La materia, por su propia naturaleza, permanece siempre invariable pudiendo recibir cambios diversos que no son atribuibles, sin embargo, al sujeto o materia, sino a la variedad de formas. Esta es la idea que Platón, según Fox, intenta exponer haciendo uso del ejemplo del trozo de oro al cual se le dan diferentes formas. La materia, pues, es para Platón un receptáculo de todas las formas que son recibidas en diferentes momentos, si bien la materia permanece siempre. Los cambios de formas que afectan a la materia se deben a que ésta posee dentro de sí la facultad de recibir formas diversas. Algo que también defiende Plotino, según Fox, en su tratado *De actu et potentia*[653].

El comentario a la teoría de Platón sobre la materia conlleva para Fox otra cuestión que necesita aclaración, esto es, diferenciar con claridad los conceptos platónicos de idea y de forma. Para delimitar con claridad ambos conceptos Fox Morcillo hace uso de la opinión de Simplicio, quien en su comentario a la *Física* de Aristóteles, asegura que Platón ubica en Dios, como modelos, las ideas comunes de todas las cosas, pero sitúa en las ideas las formas esenciales de las cosas corpóreas

como si fueran imágenes de aquellas ideas. Esta misma teoría la expone Platón en su *Parménides* al tratar de la idea universal de todas las cosas que, comprehendiendo dentro de sí las ideas de cada cosa en particular, induce en la materia cada una de las formas.

Las formas esenciales de las cosas corpóreas se diferencian, pues, de las ideas, que son incorpóreas y situadas en la mente de Dios, como lo harían las imágenes respecto de los verdaderos modelos. Las formas esenciales ubicadas en las ideas se introducen en la materia, la conforman y la hacen semejante a ellas, pero cuando la abandonan, la materia queda de nuevo desnuda e informe.

Existe, entiende Fox, otra cuestión relacionada con lo anterior que debe ser estudiada: el modo en que las formas se introducen en la idea, o cómo la materia participa de las formas. Plotino en su *Quod incorporea non patiatur* ha tratado del procedimiento mediante el cual la materia participa de la forma aportando una explicación que Fox considera bastante acertada, y como tal la recoge. Así, la materia por su propia naturaleza no se ve afectada, ni admite nada proveniente de las formas que se introducen en ella. Las formas, pues, se introducen en la materia como las imágenes de los espejos. En este proceso, la materia, al igual que el espejo, no sufre cambio alguno al reflejar una imagen, puesto que mantiene siempre su ausencia de forma y su potestad para recibir las formas[654]. Tras explicar la teoría plotiniana y con la intención de facilitar su comprensión,

Fox Morcillo hace uso del símil del espejo ya empleado por Plotino, y compara la idea y el modelo con un hombre que se mira al espejo; la forma de la cosa se correspondería con la imagen del hombre impresa en el espejo, mientras que la materia equivaldría al espejo mismo que por su propia naturaleza está desprovisto de imágenes.

Lo que deviene, aquello en lo que deviene....

Platón enumera tres principios: lo que deviene[655], aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene, que se corresponden, en opinión de Fox, con los tres principios de las cosas naturales expuestos por Alcínoo[656], Apuleyo[657] y los demás platónicos: Dios, idea y materia, de los cuales ya tratara con anterioridad en su comentario. Fox considera que, para Platón, «lo que deviene» significa la forma inherente a la materia; «aquello en lo que deviene» representa la materia misma como sujeto de la creación y, finalmente, «aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene» indica la idea ínsita en Dios de la cual son imágenes las formas esenciales de las cosas. De estos tres principios, únicamente las formas son creadas, mientras que tanto la materia como la idea son eternas e ingénitas. La eternidad de la materia es defendida también por Aristóteles en su *Metafísica*[658] cuando afirma, según Fox, que la materia ni es creada ni ha de perecer nunca, idea que comparte Plotino en su tratado *De*

materia[659], al considerar que la materia no es creada porque ella misma es un principio y no procede de otra cosa.

Esta es una cuestión, en opinión de Fox, en la que los filósofos platónicos y aristotélicos defienden posturas afines, con la única excepción de que los primeros atribuyen a la materia un principio, en tanto que depende de Dios, del mismo modo que depende el mundo en el que la materia está incluida como principio de su creación. Es únicamente en este sentido en el que puede afirmarse que la materia es creada, como defiende Plotino en el mencionado tratado, quien diferencia con claridad la materia del mundo sensible de la materia del mundo inteligible de la que depende como causa. Es decir, explica Fox, al igual que en la mente de Dios existen ideas de las formas inferiores, también existe la idea de la materia inferior, que es pura y en acto como lo son todas las demás ideas situadas en la mente divina. En consecuencia, Platón, cree Fox, se refiere a la materia inteligible y ejemplar cuando habla de la unidad y receptáculo de muchas ideas situado en la mente de Dios.

En este texto platónico Fox hace notar la ausencia de una mención a Dios cuando Platón trata de los tres principios. La causa que justifica, según Fox, esta omisión es que, en este contexto, Platón analiza los principios del mundo corpóreo y no los del mundo incorpóreo e inteligible donde sí trató de Dios como causa eficiente.

La materia como lugar

Platón define también la materia como lugar de las formas, pues, como señala Aristóteles, del mismo modo que un lugar es la superficie externa que rodea a algún cuerpo y se acomoda a la imagen de éste, así también la materia, carente de toda forma, se adapta a la forma que se introduce en ella con la finalidad de recibir los géneros y cualidades. Pues la materia, continúa Fox, obtiene de la forma la cantidad, cualidad y toda la sustancia junto con los accidentes; Platón, pues, no sin razón, denomina lugar a la materia debido a cierta similitud.

Fox precisa a continuación que Platón nunca denomina a la materia «ὕλη», como informa Calcidio[660], sino que fueron sus discípulos ya que Platón la designa más bien como receptáculo, madre, sujeto, lugar e, incluso, nodriza. De aquí colige Fox que Aristóteles en su *Física*[661] recusa sin motivo a Platón por afirmar que la materia es un lugar. Fox considera, no obstante, que Aristóteles ha tergiversado intencionadamente las palabras de Platón, actitud que demuestra con frecuencia respecto a la opinión de otros filósofos, como informan Filopono y Simplicio. Fox se apoya para su reprobación de la crítica aristotélica en Simplicio y sobre todo en Plutarco quien asegura que Platón llama a la materia espacio, no porque realmente lo sea, sino como una metáfora. Fox refuerza esta opinión de Plutarco citando sus propias palabras:

πλάτων τὸ μεταληπτικὸν τῶν εἰδῶν, ὅπερ εἴρηκε μεταφορικῶς τὴν ὕλην, καθάπερ τινὰ τιθήνην, καὶ δεξαμένην[662].

Aclarada esta cuestión, Fox se plantea a continuación la razón que lleva a Platón a asegurar que la materia es comprendida con la razón adúltera, como si estuviera dormida. En este sentido, Fox opina que decir que la materia, en tanto que escapa a cualquier sentido, es comprehendida por la razón adúltera significa una razón contraria y diferente porque no se respeta el orden natural de conocimiento, esto es, desde los sentidos hasta el intelecto. Añade además, que la materia no es percibida como las demás cosas, por su composición, más bien al contrario, por la disolución de todas sus cualidades. El resultado de este modo de percibir es que el alma no contempla algo claro y definido, sino vago e impreciso, de ahí que Platón, dice Fox, lo compare a la visión de algo durante el sueño donde no existe un conocimiento exacto y preciso del objeto. Este modo de percibir la materia, aunque diferente del usual y acostumbrado, no es del todo ajeno al hombre que comprende la materia de modo diferente dependiendo de la sustancia de las cosas a la cual aparezca unida. La materia, pues, interpreta Fox Morcillo, es comprendida como parte de la sustancia, siendo, al mismo tiempo, distinta de la sustancia misma. Fox aclara esta interpretación estableciendo una equivalencia con la

imagen reflejada en un espejo diferente del espejo mismo que, a su vez, la contiene[663].

LOS ELEMENTOS

SITUACIÓN ANTES DE LA CREACIÓN

Platón da comienzo a este apartado, dice Fox, haciendo una recapitulación de los tres principios que participan en la creación del mundo. Estos principios son: τὸ ὄν es decir el ser o Dios o la idea unida a Él, que en el *Parménides* recibía el nombre de «único ser»; χώρα que es el espacio o la materia como receptáculo de las formas y, por último, γένεσις, esto es, la forma creada por Dios como si de un parto se tratase. Una vez enumerados los principios intenta explicar el proceso de creación de los cuatro elementos, tomando como punto de partida la idea expuesta con anterioridad de que la materia recibe de la forma y, al mismo tiempo que ella, las cualidades. Los elementos, pues, surgen de las cuatro cualidades primarias y éstas de la conexión entre forma y

materia; sin embargo, en la creación de los elementos es necesaria también, la acción del modelo o idea, una para cada elemento. Estas ideas se encuentran en la mente divina, pero reunidas en una sola. De las ideas de fuego, aire, agua y tierra sitas en la mente de Dios emanaron, no sólo las formas de los elementos, sino también sus cualidades[664].

La creación de los elementos es algo necesario en la creación del mundo, pero no definitivo, sino que es preciso también que los elementos sean dispuestos siguiendo un orden. De este modo introduce Fox la situación de caos existente antes de que Dios conformara la materia y, tras ordenar ese caos inicial, distribuyera los elementos en diferentes zonas. Fox Morcillo aclara sobre esta cuestión que en este caos inicial propuesto por Platón, no debe interpretarse la creación del mundo mediante la separación de los elementos a partir de un estado inicial de caos y confusión, como defendían Hesíodo y Heráclito, sino que, por el contrario, debe entenderse como un clara muestra del orden seguido por la naturaleza en la realización de las cosas. El procedimiento de creación a partir del caos y el posterior orden y distribución por parte de Dios no es una teoría original de Platón, sino que Fox encuentra su fuente inmediata en Hermes Trismegisto y en su *Poimandro*, para ser más exactos. En este tratado asegura que Dios concedió forma a la materia y, a continuación, distribuyendo todos los cuerpos del universo en su lugar apropiado, estableció el orden. Fox considera razonable el proceso expuesto por Hermes Trismegisto, si bien se hace eco de la teoría aristotélica

como muestra de una teoría de la creación asaz diferente de la propuestas por Platón. Así, Aristóteles en el *De coelo*[665] critica la teoría platónica argumentando la imposibilidad de la existencia de un movimiento desordenado de los elementos antes de la creación del mundo, porque, antes de éste, no puede existir el movimiento. Fox Morcillo responde a la crítica aristotélica asegurando que Platón, en este contexto, no habla en realidad de movimiento, ni de la existencia de una desorganización antes de la creación del mundo, sino que el caos inicial es mencionado a fin de explicar con mayor facilidad la constitución del mundo. Aristóteles también reprueba a Platón por establecer una materia diferente para los elementos, cosa que Fox Morcillo niega con rotundidad a la par que reafirma el postulado teórico defendido por Platón de una misma materia para todos los elementos.

Una vez que considera rebatida la crítica aristotélica, prosigue, como el mismo Fox dice, con la interpretación de las palabras de Platón. En cuanto a la distribución de los elementos en el lugar más adecuado a cada uno, Fox Morcillo entiende que el fuego y el aire, en tanto que son los más ligeros, ocupan la parte más elevada del universo; tierra y agua, al ser más pesados, ocupan la parte media y baja. De esta distribución de los elementos colige que el cielo no es un cuerpo sólido, más bien al contrario, es de naturaleza muy ligera puesto que ocupa la parte superior del universo, idea que también defiende, entre otros, Avicena pues asegura que el cielo es cierta forma sujeta a la cantidad (extensión) y carente de solidez.

Cada elemento, en tanto que posee una naturaleza y cualidades diferentes, posee también estructura, forma y número distintos. No hay que olvidar sin embargo, itera Fox Morcillo, que los elementos fueron creados, como todo lo demás, por la causa primera o Dios y, en consecuencia, por su participación del modelo divino son buenos, hermosos y ordenados contrarrestando, de este modo, su parte material por la cual se inclinan siempre hacia lo malo, esto es, la privación por cuya causa se encontraban en un estado de confusión y desorden.

ESTRUCTURA DE LOS ELEMENTOS

Fox analiza en este apartado la teoría platónica sobre la estructura de los elementos que se convierte en algo necesario para la mejor comprensión de su propia naturaleza. En este sentido, los elementos primeros son cuerpos y, como todo cuerpo, poseen tres magnitudes: longitud, anchura y profundidad. Este principio teórico fue enunciado para explicar adecuadamente la creación, naturaleza y estructura de los elementos. Fox opina que Aristóteles ha seguido la directriz marcada por Platón en esta cuestión ya que, en su *De coelo,* establece que todo cuerpo sólido debe estar contenido

necesariamente en las tres magnitudes referidas y, así, divide las cosas naturales en corpóreas e incorpóreas confirmando que todas las pertenecientes al primer tipo son sólidas[666].

Fox Morcillo pone de manifiesto que Platón al tratar de la estructura de los elementos ha seguido el orden propio de los geómetras para quienes todo cuerpo sólido, y los elementos lo son, está formado de cuerpos planos. De ello deduce que los cuerpos planos constituyen el principio estructural de los elementos. Esta afirmación platónica ha sido rechazada tanto por Aristóteles[667], como por Alejandro de Afrodisia. Proclo, no obstante, rebatiendo los argumentos esgrimidos por ambos autores, afirma que Platón hace uso de las figuras geométricas, del mismo modo que afirmaba que el alma estaba compuesta de números, para explicar la naturaleza de los elementos corpóreos y no porque considere que realmente están formadas por aquellas[668]. Simplicio, por su parte, cree que en esta cuestión Platón y Aristóteles no disienten, sino que, al contrario, defienden la misma idea. La interpretación más veraz es, según Fox Morcillo, que Platón siguiendo el ejemplo de los pitagóricos, quiere demostrar mediante las figuras geométricas la naturaleza corpórea de los elementos, unas veces para mostrar las magnitudes de los cuerpos, y otras para explicar su constitución.

Los elementos están formados por triángulos

Fox cree que la aseveración platónica de que los triángulos planos son los principios de los elementos viene determinada por la idea de que la estructura de los elementos está compuesta por triángulos. Esta teoría tiene un origen pitagórico, como confirman Simplicio y Proclo[669], ya que fueron ellos los primeros en adaptar todas las figuras geométricas y los números a las cosas naturales, de tal modo que creyeron que el triángulo, en cuanto inicio de las figuras geométricas, era el principio de creación y generación de las cosas.

La teoría de que los elementos están compuestos de triángulos lleva implícita otra, a saber, que las diversas formas de los elementos conllevan a su vez distintos tipos de triángulos. Proclo en su *In Euclidis elementa commentarium*[670] establece siete tipos diferentes de triángulos, donde puede apreciarse, dice Fox, la adecuación de la constitución de las cosas al número siete. Los tipos de triángulos son: equilátero, isósceles, escaleno, rectángulo, obtusángulo y acutángulo. De ellos, el triángulo equilátero es también acutángulo, mientras que isósceles y escaleno pueden ser rectángulos, acutángulos y obtusángulos. Hay que añadir, además, que el triángulo equilátero sólo puede tener una forma, frente a isósceles y escaleno que pueden dividirse en seis formas.

La teoría platónica sobre la estructura de los elementos a partir de triángulos

plantea una duda de la cual se hace eco Plutarco y, a través de él, Fox Morcillo y es la siguiente: si la figura del mundo es la esfera y los elementos también son redondos cuál es la razón que lleva a Platón a emplear figuras rectilíneas para explicar la creación de los elementos[671]. La explicación de Fox Morcillo está basada en la teoría de que el principio de todas las figuras, incluidas las de los elementos, son las líneas rectas, mientras que las curvas son algo accidental. Esta explicación conlleva la necesidad de explicar el movimiento en círculo de los elementos. Fox considera que los elementos se mueven circularmente al ser arrastrados por el movimiento circular del cielo, cuando, en realidad, su movimiento natural es hacia arriba o hacia abajo en línea recta. Fox corrobora esta teoría citando a Averroes para quien el fuego y el aire poseen un movimiento mixto, en línea recta y en círculo, opinión compartida por Plotino quien en su *De motu coeli* defiende que el alma del mundo, aunque permanece siempre en sí misma, atrae toda la masa de los elementos y la mueve en círculo. Los elementos, pues, no son redondos por naturaleza, sino debido a la esfericidad del cielo que todo lo abarca, idea que Fox confirma mediante la opinión de Averroes para quien la figura redonda es esencial al cielo y accidental para los elementos[672].

Tras este excurso teórico vuelve Fox Morcillo al análisis de la estructura de los elementos a partir de triángulos y en este sentido, asegura, interpretando a Platón, que los triángulos isósceles y escaleno constituyen, en tanto que son los inicios de las demás

figuras planas que, a su vez, lo son de la sólidas, los principios estructurales de los elementos, esto es, la estructura de los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, está formada por estos dos tipos de triángulos. El triángulo isósceles forma parte únicamente de la estructura de la tierra, ya que la tierra es un elemento que, por su profundidad, no se mezcla con los demás, cuyas estructuras están conformadas por diferentes triángulos escalenos. Esta es la causa por la que Platón, entiende Fox, denomina al triángulo escaleno la figura más importante y la más hermosa de todas, hermosura que debe atribuirse no a la forma misma del triángulo, sino al modelo del que procede, esto es, a Dios mismo. El triángulo equilátero, por su parte, al no poseer ningún ángulo recto resulta menos apto para conformar figuras por lo que Platón lo desestima.

Antes de explicar la estructura de los elementos mediante figuras geométricas siguiendo la tesis platónica, Fox considera necesario para la mejor comprensión de esta teoría, clarificar la afirmación de Platón de que un triángulo equilátero está formado de tres partes del escaleno[673]. El punto de partida para su demostración es la definición que ofrece Alcínoo del triángulo escaleno. Un triángulo escaleno es, pues, el que posee tres ángulos desiguales y cuyo lado mayor es el doble de largo que el más pequeño[674]. Esta es la causa, explica Fox, de que el triángulo escaleno sea considerado la mitad de un triángulo equilátero puesto que, al ser dividido éste último por una línea perpendicular trazada desde el vértice hasta la base, se crean dos triángulos escalenos. Un triángulo

escaleno, como enseña Timeo en su *De mundo*[675], construye, en primer lugar, triángulos equiláteros de los cuales finalmente se producen tres elementos, esto es, fuego, aire y agua. Fox considera que, si bien Platón ha omitido la demostración geométrica de la proporción existente entre triángulo escaleno y equilátero, ésta es necesaria para la comprensión de la estructura de los elementos. Así, siguiendo a Euclides, Fox demuestra que el triángulo equilátero es el principio de todo, dado que es el principio de los triángulos isósceles y escaleno, puesto que, partiendo de la proporción existente entre los tres tipos de triángulos mencionados, a partir de un triángulo equilátero se forman tres triángulos isósceles y seis escalenos[676]. Esta demostración geométrica fue expuesta, según Fox, por Timeo de Locros en su *De mundo*[677]. Esta es la causa por la cual, concluye Fox, al tratar Platón de la creación de los elementos establece dos principios, el triángulo isósceles y el escaleno; de éste último afirma que es el principio de tres elementos: fuego, agua y aire puesto que a partir de triángulos escalenos se forma un triángulo equilátero y de éste en última instancia se constituyen los elementos mismos.

Estructura del fuego: la pirámide

Según Platón, la cantidad de triángulos que componen la estructura de un cuerpo está en relación directa con la densidad del mismo, así, un mayor número de triángulos

supone un cuerpo con mayor densidad que otro formado por menor cantidad de triángulos. Llevado por este planteamiento, cree Fox que Platón trata en primer lugar de la estructura del fuego puesto que es el cuerpo formado por menor número de triángulos y, por tanto, el de naturaleza más tenue y ligera. La figura geométrica que representa la estructura del fuego es la pirámide, algo que ya postulaban, dice Fox, los filósofos pitagóricos. Sin embargo, la atribución al fuego de una figura piramidal por parte de Platón ha sido objeto de numerosas críticas de las cuales Fox Morcillo se hace eco. Así, Aristóteles primero y Alejandro de Afrodisia, siguiendo al anterior, entienden que la estructura del fuego no es piramidal, sino redonda como el universo[678], algo que, en opinión de Fox Morcillo, parece confirmar Teofrasto en su *De igne*[679] cuando se plantea la forma puntiaguda del fuego y que atribuye, no a la naturaleza del fuego, sino a la debilidad de la llama que en la parte superior forma una figura más estrecha. A estas críticas han respondido, según Fox, tanto los pitagóricos como los filósofos platónicos objetando que el fuego no es en sí una pirámide, sino que se le atribuye una estructura piramidal debido a cierta semejanza, dado que la pirámide es la figura más móvil y aguda de todas, y comparable, por tanto, al fuego cuya naturaleza posee esas características. Platón, pues, como demuestra Jámblico, atribuye figuras geométricas a los elementos guiado por la semejanza entre unas y otros y, de este modo, el movimiento natural del fuego no es en círculo, sino en línea recta hacia arriba, es decir, en forma de pirámide por

lo cual se le asigna esta figura geométrica al fuego. Para Fox Morcillo, en cambio, no existe duda alguna sobre la estructura piramidal del fuego y para confirmarlo cita a Plotino quien en su *De motu coeli*[680] asegura que el fuego es constreñido por la fuerza del movimiento circular del cielo y se dice entonces que rota, cuando, en realidad, obstaculizado por el cielo no puede dirigirse hacia arriba. La estructura piramidal del fuego es defendida de modo general por todos los filósofos platónicos entre los que Fox menciona a Plutarco y sus *Quaestiones platonicae*[681], Apuleyo[682] y Diógenes Laercio[683] lo cual confirma, según Fox, que el verdadero objetivo de esta afirmación platónica es, en definitiva, mostrar mediante la figura de la pirámide la naturaleza tenue y ligera del fuego.

Una vez que ha explicado las causas que subyacen en la atribución por parte de Platón de una estructura piramidal al fuego, Fox Morcillo continúa la exégesis del texto platónico con la descripción, desde una perspectiva geométrica, de la pirámide. En esta labor tiene como claro punto de referencia teórico a Euclides[684], a quien sigue fielmente a lo largo de toda la demostración. Así pues, se describe en primer lugar un círculo, dentro del cual se inscribe un triángulo equilátero. Este triángulo se divide en otros tres triángulos iguales desde el centro del círculo, que, al convertirse esta figura plana en una sólida, forman tres triángulos iguales y equiláteros, siendo la base de la pirámide también un triángulo equilátero igual a los anteriores. La pirámide pues, consta de cuatro triángulos

equiláteros y, según Euclides, se trata de una figura sólida formada con figuras planas que desde una base plana tienden hacia arriba hacia un único vértice.

Dado que la pirámide está constituida por cuatro triángulos equiláteros, que como postula Platón, dice Fox, pueden dividirse en seis triángulos escalenos cada uno, una pirámide está formada por veinticuatro triángulos escalenos. Cada uno de los cuatro triángulos equiláteros, por su parte, son figuras planas que al reunirse en un único ápice común, esto es, el vértice de la pirámide, forman un único ángulo sólido. Este ángulo sólido que, como demuestra Euclides[685], está formado de tres ángulos planos, es considerado por Platón más obtuso que todos los ángulos planos que lo componen. De esta manera, el ángulo sólido de la pirámide cree Fox que hace referencia exclusivamente a la forma puntiaguda del fuego, mientras que toda la pirámide significa la composición del fuego.

Estructura del aire: el octaedro

La naturaleza del elemento aire es muy semejante a la del fuego, y, por esa razón, también se considera que el aire está formado por triángulos escalenos, aunque su estructura posea una forma diferente. El aire, pues, está compuesto de ocho triángulos equiláteros que constituyen la figura geométrica de un octaedro. A partir de la pirámide,

que es la estructura del fuego, es fácil, siguiendo a Euclides[686], construir un octaedro dibujando primero un cubo e inscribiendo, a continuación, dentro de él una pirámide. El octaedro representa a la perfección la estructura del aire, según Fox, porque del mismo modo que el aire por su naturaleza es un poco más denso que el fuego y se coloca en segundo lugar, el octaedro por su naturaleza se sitúa en segundo lugar después de la pirámide. El octaedro consta, pues, de ocho triángulos equiláteros, cada uno de los cuales puede dividirse, a su vez, en seis triángulos escalenos. El octaedro, en definitiva, está formado de cuarenta y ocho triángulos escalenos que son el doble exacto de los necesarios para formar una pirámide.

Estructura del agua: el icosaedro

El agua es el tercer elemento cuya estructura está formada también por triángulos escalenos. La diferencia, sin embargo, respecto del fuego y del aire radica en la figura geométrica que Platón le asigna, esto es, un icosaedro[687]. Fox considera que la razón que llevó a Platón a asignar una figura geométrica de veinte caras al agua fue la propia lentitud de este elemento. El icosaedro, al igual que las figuras anteriores atribuidas al fuego y al aire, se forma a partir de triángulos equiláteros, en este caso veinte, que, a su vez, pueden dividirse en seis escalenos cada uno. Así pues, el icosaedro está formado por ciento

veinte triángulos escalenos como principios estructurales, de los cuales resultan, dice Fox Morcillo, veinte triángulos equiláteros planos, de los cuales pueden formarse además de doce pirámides, doce triángulos pentágonos sólidos.

Fox Morcillo, como ya había efectuado con las figuras anteriores, explica, siguiendo a Euclides, el modo de dibujar un icosaedro. Se traza, dice, un círculo dentro del cual se circunscribe un pentágono equilátero, sobre el cual se dibuja otro pentágono igual, pero dispuesto en sentido contrario. Se unen después mediante líneas rectas los ángulos de uno y otro pentágono que están en contacto con la circunferencia que los incluye para obtener un decágono. Se trazan, a continuación, desde el centro del círculo hasta cada uno de los ángulos de cada pentágono, diez líneas rectas que deben ser iguales a los lados de ambos pentágonos, de manera que se obtengan veinte triángulos equiláteros que serían cada una de las caras de un icosaedro[688].

La atribución de estas figuras geométricas a los tres elementos estudiados viene motivada, asegura Fox, por la similitud de los elementos a las figuras que se le atribuyen. En este sentido, la estructura de la pirámide, octaedro e icosaedro formados a partir de triángulos escalenos y equiláteros, aunque en número diferente, representa la semejanza de los elementos en cuanto a su naturaleza, principalmente, puntualiza Fox, en lo que a movimiento, mezcla y cualidades se refiere. Al fuego, por lo tanto, se le atribuye una pirámide por tratarse de una figura muy aguda, penetrante y siempre elevada hacia arriba;

el octaedro, dado que no es tan móvil y tenue como la pirámide, se le asigna al aire que está muy próximo por su naturaleza al fuego, aunque no es tan ligero ni tan móvil como éste; un icosaedro, por último, dado que consta de gran cantidad de ángulos y puede rotar con facilidad, aunque parezca que es arrastrado hacia arriba, se adapta a la perfección a la naturaleza del elemento agua, que es más denso que los dos anteriores y fluye, aunque nunca puede dirigirse hacia arriba.

Estructura de la tierra: el cubo

La tierra es diferente por su naturaleza de los otros tres elementos, y esa diferencia se deja sentir también en la figura geométrica que la representa, a saber, un cubo. El parecido del cubo con las figuras anteriores es mínimo ya que es el único que está constituido por triángulos isósceles, frente a la pirámide, octaedro e icosaedro formados a partir de triángulos escalenos. Un cubo, pues, resulta de la unión de cuatro triángulos isósceles iguales cuyos ángulos agudos, al ser reunidos en un único punto común, forman un cuadrado plano; de la unión de seis cuadrados planos resulta un cubo, nombre que esta figura recibe entre los griegos, dice Fox, mientras que los latinos la denominan «tessera».

Fox Morcillo, manteniendo el esquema que ha seguido en la explicación de las

tres figuras geométricas anteriormente estudiadas, explica desde un punto de vista geométrico, partiendo de Euclides como en casos anteriores, cómo dibujar un cubo. Así, se inscribe un cuadrado dentro de un círculo[689] desde cuyo centro se trazan cuatro líneas rectas hasta el centro de cada uno de los ángulos de ese cuadrado, quedando dividido éste en cuatro triángulos isósceles iguales[690]. Tenemos pues, dice Fox, un cuadrado del que se puede formar un cubo con seis cuadrados más y convertir ese cuadrado plano en un cuadrado sólido o cubo.

Platón atribuye el cubo a la tierra, como algunos platónicos afirman y de los cuales Fox menciona a Apuleyo[691], por la estabilidad y naturaleza inmutable de ésta.

Estructura del cielo: el dodecaedro

Restaba a Platón tratar de la estructura del cielo que todo lo abarca, pero Platón omite la explicación debido, en opinión de Fox, a la dificultad que entraña este asunto conocido únicamente por aquellos que son amigos de Dios. Fox deduce, no obstante, a partir de las opiniones de los filósofos platónicos que el cielo, que todo lo abarca, posee la estructura de un dodecaedro por ser la figura que más se aproxima a la redondez y porque se divide en los doce signos del zodíaco[692].

El mundo o cielo debe por su naturaleza abarcar y comprehender todo, pero,

afirma Fox Morcillo, no todo parece abarcable, razón por la cual algunos filósofos se han cuestionado la posible existencia de varios mundos, como recoge Platón. La creencia en la existencia de varios mundos depende directamente de la perspectiva desde la que se estudie la cuestión, según Fox Morcillo, puesto que si se considera, como hicieron Demócrito y otros, las naturalezas de cada una de las cosas que Dios creó en el mundo, es lógico pensar que existen multitud de mundos como el mismo Plutarco demuestra en su *De oraculis iam deficientibus*[693] con razonamientos que Fox considera bastante verosímiles. Fox pone de manifiesto, no obstante, que es mucho más probable que exista un solo mundo ya que el artesano es uno. El tema, sin embargo, no parece zanjado ya que Fox Morcillo recoge la duda de Platón acerca de la existencia de cinco mundos, y la solventa citando la explicación dada por Plutarco en el libro ya mencionado. Plutarco asegura, dice Fox, que no sólo la naturaleza misma, sino todas las cosas naturales constan del número cinco como los sentidos de los animales, las facultades del alma, los dedos de los pies y de las manos, las zonas del cielo, los intervalos de la armonía, etc., de lo cual resulta claro que puede probarse la existencia de cinco mundos[694]. Fox Morcillo, sin embargo, entiende que con anterioridad había demostrado con fundadas razones que el mundo es único, si bien está formado de partes diferentes[695]. Así, del mismo modo que existen cuatro elementos hay cuatro partes del mundo, siendo el cielo, que todo lo comprehende, la quinta parte. De esta idea procede, según Fox, la teoría de Aristóteles,

siguiendo el ejemplo de Platón, de considerar al cielo la quinta esencia en correspondencia con la denominación de quinto elemento que Platón le otorga. Tras esta apreciación Fox abandona el estudio de una cuestión, que considera ya tratada en profundidad, por Platón y por él mismo a lo largo de su comentario.

Fox interpreta, finalmente, que cuando Platón asegura que la superficie cuadrada formada por dos triángulos equiláteros está sobre su base de forma más estable que un triángulo, tanto en sus partes como en el conjunto, quiere decir que no sólo el mismo cuadrado plano, que constituye la sexta parte del cubo, consta de triángulos más firmes que las restantes tres figuras, sino que todo el cubo es también más firme. Considera Fox que en estas palabras de Platón no debe entenderse equilátero, sino isósceles, por lo cual sugiere que existe un error en el códice, ya que en lugar de equilátero debe leerse isósceles y así dice:

Aut codex mendosus est, et pro isopleuro legendum erit isosceles. nec enim aequilateres quadratum efficiunt, sic enim idem ait: βάσις δὲ ἣ τε τῶν καταρχὰς τριγώνων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν, ἡ τῶν πλευρῶν τῆς τῶν ἄνισων. τὸ, τε ἐξ ἑκαστέρου ξυντεθὲν ἐπίπεδον ἰσόπλευρον ἰσοπλεύρου, τετράγωνον τριγώνου κατά τε μέρη, και καθόλως στασιμωτέρως ἐξ ἀνάγκης βέβηκε[696].

Este texto significa, en opinión de Fox, que la base de los triángulos precedentes, como el escaleno, es de naturaleza más simple y ligera que la del isósceles o el equilátero y, por lo tanto, el isósceles es más estable que el equilátero, y el cuadrado es más estable que el triángulo. Por esta razón, dice Fox, la firmeza, peso y densidad de la tierra es explicada mediante la figura del cubo, ya que no sólo el cubo mismo en su totalidad indica la firmeza de la tierra, sino también lo indican las partes de éste, es decir, los cuadrados planos.

CUALIDADES Y MEZCLAS DE LOS ELEMENTOS

Concluida la exposición de Platón acerca de la creación de los elementos, continúa analizando sus cualidades y mezclas. Fox considera que en este orden de exposición, Platón ha sido imitado por Aristóteles en su tratado *De ortu et interitu*, donde enseña las cualidades y mezclas de los elementos tras haber dedicado los libros tercero y cuarto del *De coelo* a una explicación general.

Platón estudia las cualidades de los elementos en relación con la figura

geométrica que le había asignado con anterioridad. A esta figura acomoda, entiende Fox, cada cualidad a partir de la semejanza existente entre las figuras y los triángulos. De tal manera, que tener muy pocas bases significa la volubilidad del cuerpo puesto que gran número de bases, como el cubo y el icosaedro, consolida al cuerpo y no le permite moverse. Muy pocos triángulos, igualmente, indican ligereza o λεπτομέρεια[697], asegura Fox, porque como ya se vió, las figuras que constan de menor número de triángulos son más ligeras que las que están formadas por una cantidad mayor; la escasez de bases indica, pues, agudeza y capacidad de penetración como en el caso de la pirámide. Fox Morcillo menciona como fuente, entre los filósofos platónicos, para el sistema utilizado por Platón al atribuir las cualidades a los elementos no sólo a Plutarco y su tratado *De oraculis deficientibus*[698], sino también y de manera expresa, a Apuleyo quien en su *De Platone et eius dogmate* afirma que Platón atribuyó la pirámide al fuego a causa de su movilidad; el octángulo al aire debido a su condición de elemento más velóz después del fuego; la esfera vigesial o icosaedro al agua por su forma voluble y fluente; asignó, por último, la tesera o cubo a la tierra dada su constancia y firmeza[699]. En este sentido, Fox entiende que la crítica que Aristóteles realiza en su *De coelo* a Platón por haber asegurado que las cualidades de los elementos son propias de las figuras, es injustificada puesto que Platón, dice Fox, hace uso de estas figuras con el único propósito de explicar la naturaleza de los elementos[700].

Platón afirma que tanto las cualidades de los elementos como sus mezclas fueron creadas por la necesidad y, en este contexto, Fox considera que mediante la necesidad, Platón alude con claridad a la fuerza de la naturaleza inferior obligada por la voluntad o la persuasión de Dios.

En cuanto a las mezclas que se producen entre los elementos, Fox opina que todos los elementos están dotados de unas cualidades que por su propia naturaleza son contrarias entre sí, que conservan, no obstante, el equilibrio y moderación en su constitución al crear cuerpos mixtos mediante la mezcla de unos elementos con otros. Estos elementos recuperan su naturaleza primitiva al deshacerse esa mixtura. Fox advierte de la necesidad de tener presente la posibilidad de efectuar mezclas a partir de cuatro cualidades contrarias, esto es, cálido, frío, humedo y seco que, unidas de dos en dos, constituyen, definen y transforman los elementos. El fuego, por ejemplo, está formado de calor y sequedad y, en consecuencia, tiene facilidad de penetración; humedad y calor constituyen la naturaleza del aire; el agua es húmeda y fría, y la tierra, finalmente, se forma de frío y de sequedad.

Retomando el hilo de su argumentación, Fox deduce la necesidad de cambio de los elementos a partir de la posibilidad de mutación de sus cualidades, de tal manera que si la cualidad que distingue un elemento de otro degenera en su contraria, el elemento también se disolverá en otro. A fin de facilitar la comprensión de esta teoría, Fox Morcillo

expone el ejemplo, utilizado por Platón, de la tierra que, disuelta por el fuego, pierde la frialdad ínsita en ella y se transforma en fuego con el cual compartía la cualidad de la sequedad; pero, si esta tierra, una vez que se ha transmutado en fuego, es humedecida, se transformará en aire. Las transformaciones de los elementos son posibles, por tanto, gracias a la identidad de la materia de la que están formados, aunque pueda asumir formas diferentes dependiendo de cada elemento. Esta misma teoría es desarrollada, según Fox, por Aristóteles en su obra *De ortu et interitu* y por Plotino en su tratado *De mixtione*.

Este pasaje platónico, sin embargo, es objeto de controversia ya que la afirmación acerca de la posibilidad de transformación de la tierra en fuego parece entrar en conflicto con la inmutabilidad que se había atribuido a la tierra. Proclo solventa esta posible controversia afirmando, según Fox, que la tierra posee dentro de sí ciertas cualidades de otros elementos por las cuales se transforma; teniendo siempre presente que no es la tierra misma la que cambia a fuego, como expone en el ejemplo, sino las cualidades que la tierra posee. Plotino comparte la interpretación de Proclo, pues en su *De coelo*, afirma según Fox, que todas las cualidades de los elementos, si bien son inherentes a uno sólo de ellos, están presentes también en los demás[701].

Las transformaciones de un elemento en otro se producen, en opinión de Fox, siguiendo la proporción de dos a uno, esto es, una parte de un elemento más denso se

transforma en dos partes de uno más ligero y viceversa. Esta proporción está presente no sólo en la mutación de los elementos, sino también en la mutación de las figuras a ellos atribuidas. Entre una pirámide y un octaedro existe, dice Fox, una doble proporción de escalenos, ya que la pirámide está formada de veinticuatro triángulos y el octaedro de cuarenta y ocho, proporción que se mantiene igual entre aire y fuego cuya raridad y ligereza es justo el doble de la del aire.

La mutación de un elemento en otro lleva parejo un cambio de lugar, ya que el nuevo elemento resultante se traslada al lugar adecuado a su nueva naturaleza. El agua, por ejemplo, explica Fox, cuando se transforma en fuego emigra también a la sede de éste.

Movimiento de los elementos

Platón estudia, asegura Fox, dentro del conjunto de mutaciones que afectan a los elementos, los movimientos de éstos. Así, Platón considera que los elementos no se mueven mientras se mantenga la igualdad, es decir, el equilibrio de sus partes; la desigualdad, en cambio, es para Platón la causa del movimiento de los elementos. Sin embargo, Fox puntualiza este término al afirmar que «igualdad» no hace referencia en este contexto a la igualdad de las partes constitutivas de los elementos, sino, más bien, el

mantenimiento de la proporción y equilibrio entre partes desiguales. Dos son, pues, las causas que participan en el movimiento o quietud de los elementos, la igualdad y desigualdad, cuestión que Simplicio ha comprendido correctamente, como señala Fox Morcillo al utilizarlo como referencia en su interpretación de este texto de Platón. Simplicio, afirma Fox, en contra de la explicación ofrecida por Alejandro de Afrodisia, deducía de este texto platónico que el movimiento se producía a partir del reemplazo de un elemento por otro. Este pasaje, no sólo ha sido interpretado de manera poco adecuada, sino que tampoco ha sido traducido con corrección por Marsilio Ficino[702].

Los elementos, interpreta Fox Morcillo, por su propia naturaleza se dirigen hacia arriba o hacia abajo, pero siempre con un movimiento carente de orden, hasta que el cielo, con su movimiento perpetuo en círculo, los constriñe para formar una figura redonda. Este proceso ocurre de tal manera que conserven la proporción y equilibrio en el movimiento de todos ellos al unísono, a fin de que llenen todas las partes del mundo sin dejar vacío alguno. Aristóteles, por su parte, critica la teoría de Platón acerca de que los cuerpos de los elementos no son sólidos, argumentando que, al ser arrastrados en el movimiento del cielo un cubo, una pirámide, un octaedro y un icosaedro, dejarían lugares vacíos que no podrían llenar a causa de sus aristas[703]. Fox Morcillo recoge, a continuación, la respuesta de Proclo a la crítica aristotélica. Proclo defiende que los elementos no dejan vacío alguno a pesar de su estructura porque, al ser constreñidos por

el movimiento del cielo, ocupan los lugares adecuados semejantes a la forma del cielo. Alcínoo, según Fox, hace una interpretación semejante de este pasaje de Platón, ya que asegura que los elementos con sus estructuras ya formadas, se agitan en la materia desordenada, pero que cuando son ordenados y situados en sus lugares adecuados llenan por completo todo el mundo inferior, al ser constreñidos por el movimiento circular del cielo[704]. Plotino también es mencionado por Fox Morcillo como defensor en su *De motu coeli* de esta línea de exégesis, al afirmar que los elementos se mueven en torno al movimiento circular del cielo, adaptándose a la forma de éste[705]. En consecuencia, concluye Fox Morcillo que Platón y Aristóteles coinciden en negar la existencia del vacío, aunque difieren en los razonamientos que uno y otro emplean para demostrar su teoría. Existieron, sin embargo, otros filósofos que creían en la existencia del vacío entre los que se encuentran Leucipo, Demócrito, Metrodoro y Epicuro de cuyas opiniones informa Plutarco[706] y que tuvieron seguidores como Lucrecio[707] a quienes Aristóteles, dice Fox, rebate prolijamente en su *Física*[708].

Platón, no obstante, a pesar de haber negado la existencia del vacío, parece defenderlo, entiende Fox, cuando, para explicar la naturaleza de los elementos, afirma que dejan cierto vacío puesto que los elementos más ligeros ocupan un lugar más pequeño, que los elementos mayores y más densos no pueden llenar. Esta situación se produce, dice Fox, cuando los elementos se mueven a su voluntad y con su movimiento

natural hacia arriba o hacia abajo, pero que, desde el momento en que son arrastrados por el movimiento del cielo, los más ligeros son empujados al lugar vacío dejado por los elementos mayores, y lo llenan completamente.

SUBESPECIES Y FORMAS MIXTAS

Platón siguiendo un orden, opina Fox, trató en primer lugar de los principios comunes de los elementos, a continuación, de la creación común de éstos, después, de los movimientos propios de cada uno de ellos, y ahora estudiará las potencias y fuerzas naturales. En consecuencia, inicia su estudio con el fuego que es considerado el primer elemento.

Tipos de fuego

Diversos son para Platón los tipos de fuego, que, aunque proceden de una única naturaleza fuego, se diferencia entre sí por la variedad de sus distintas formas. Así, Platón, establece dos tipos de fuego, uno que quema y arde, como la llama, y el otro, que quema y, aunque no arde, despide luz[709]. Fox Morcillo, siguiendo la lectura realizada por

Galeno[710], entiende que en estos dos tipos de fuego mencionados por Platón, se hace referencia a la llama, por un lado, y a las brasas incasdencentes, por otro. La misma interpretación, cree Fox, ofrece Timeo Locro en su *De mundo* con estas palabras

ἕκαστον τῶν τεττάρων σωμάτων πολλὰ εἴδεα ἔχει. πῦρ μὲν φλόγα, καὶ φῶς, καὶ αὐγάν, διὰ τὰ ἀνισότητα τῶν ἐν ἑκάστῳ αὐτῶν τριγώνων[711].

Tipos de aire

En cuanto al aire, como en el caso del fuego, su naturaleza es una y la misma, pero se altera de manera particular produciendo diferentes formas. Una de las cuales es ese soplo tenue y equilibrado que no se mezcla con exhalación alguna, como es el caso del aire situado en la parte más elevada del cielo; otra, es el aire turbio por los humos y las nubes. Los físicos denominan al primero éter, y al segundo aire. Esta misma distinción es aceptada por Aristóteles, pues, argumenta Fox, en sus *Metereológicos*, al describir el sitio de los elementos, divide el aire en éter, al que denomina supremo, y en aire inferior en el que establece, a su vez, tres regiones: la más alejada, próxima al fuego; la más cercana que todo lo rodea y la intermedia en la que se encuentran los vapores y todas las

nubes[712]. Fox asegura que esto mismo hace aquí Platón, aunque de manera algo oscura.

Tipos de agua

Platón, dice Fox Morcillo, también establece dos tipos de agua, una tenue y pura, y otra más densa y fusible. La naturaleza del agua es una sola formada por humedad y frialdad, aunque puede alterarse por su mezcla con los demás elementos. El primer tipo de agua, esto es, el agua húmeda, compuesta de clases de agua pequeñas y desiguales, hace referencia al agua ligera y que fluye a través de las tierras. Esta agua está formada por la mezcla de cualidades más ligeras, que la hacen móvil, ya que el agua de por sí no se mueve con facilidad, a no ser disuelta por el fuego e impulsada por el aire. El segundo tipo de agua, el agua fusible, está compuesta de clases de agua más grandes, iguales y tranquilas, es más estable que la primera, y de ella se forman el granizo, la nieve, las nubes etc., como atestigua Timeo Locro del cual Fox cita las siguientes palabras:

ὕδωρ τε τὸ μὲν ῥυτὸν, τὸ δὲ πακτὸν, ὁκόσον χιών τε καὶ πάχνα, χάλαζά τε, καὶ κρύσταλλος[713].

Fox Morcillo interpreta estas subespecies de agua mencionadas por Platón como

una referencia bajo un nombre común, no sólo al agua que fluye por las tierras, como ríos y fuentes, sino a la reunión de humedad que se concreta en las nubes. Pues, cuando el calor del sol levanta la humedad de la tierra, al condensarse por causa del frío, forma nubes en la región media del cielo. Estas nubes se mantienen allí hasta que se licúan por el calor del sol y se disuelven en lluvias o en otros fenómenos de la misma naturaleza. En esta cuestión, infiere Fox Morcillo que Platón comparte la misma opinión que Aristóteles en sus *Meteorológicos*[714], aunque con palabras bastante más oscuras. Aristóteles, pues, afirma que el vapor húmedo producido por el calor del sol, se condensa en la región intermedia que es fría y da lugar a la formación de las nubes. Éstas, cuando el calor del sol las atraviesa, se licúan y originan la lluvia, el granizo, la nieve, el rocío, etc. Platón, por su parte, siendo del mismo parecer que Aristóteles, asegura que el segundo tipo de agua es fusible y compacto, formado, debido a su densidad, por partículas de mayor tamaño, que, como es inmóvil de por sí, al ser licuada por el calor del sol fluye por las tierras y cae disperso a través del aire. Fox remite, finalmente, para un conocimiento en profundidad de estas mezclas, que tienen como naturaleza básica el agua, a los apartados que no sólo Aristóteles, sino Plinio y Séneca dedican a esta cuestión.

Mezclas de agua: los metales

Dentro de las mezclas cuya naturaleza base es el agua, explica Platón la formación del oro y del adamante. Ambos pertenecen a la especie de los metales cuyo origen expone Fox Morcillo, según la teoría desarrollada por Aristóteles en sus *Meteorológicos*[715]. Así, los metales se originan a partir de una exhalación de humedad procedente de la tierra y que, a continuación, se introduce en ella. Este humor denso se consolida por el calor una vez dentro de la tierra a la cual endurece en mayor o menor grado dependiendo de la cantidad de calor que reciba. El grado de dureza alcanzado determina la formación de uno u otro tipo de metal. La causa más importante en la creación de los metales es, pues, dice Fox, la humedad, denominada por Platón agua fusible. Esta teoría es defendida no sólo por Aristóteles en el libro mencionado con anterioridad, sino también por Teofrasto en su *De lapidibus* del cual Fox Morcillo extrae estas palabras en apoyo de su interpretación

τὰ μέν ἐστιν ὕδατος, τὰ δέ γῆς· ὕδατος μὲν τὰ μεταλλευόμενα, καθάπερ ἄργυρος καὶ χρυσός[716].

Una vez establecido que la causa más importante en la formación de los metales es el agua, Fox Morcillo continúa su comentario estableciendo como principios constitutivos de los metales el azufre y el mercurio al que los griegos denominan

«hydrargyrum». El azufre, en tanto que es muy ligero y cálido, da lugar a la formación de metales como el oro o el cobre; el mercurio, al ser frío por naturaleza, también es la materia constitutiva de metales fríos como la plata, el estaño o el plomo. Fox realiza una aclaración a esta afirmación en el sentido de que los metales se originan a partir de la mezcla de los dos principios, esto es, azufre y mercurio, si bien, en la mezcla originaria de cada metal puede existir mayor cantidad de uno que de otro, lo cual determinará, en definitiva, el tipo de metal que se forme.

En cuanto a la formación del oro, la opinión de Platón es que se produce a partir de las aguas denominadas fusibles, ya que es un metal de gran densidad y brillo. El oro, en efecto, dice Fox Morcillo, se origina a partir de un humor denso y viscoso, y de azufre que es solidificado por el calor del sol. Esto explica, en opinión de Fox Morcillo, su aparición casi siempre en lugares cálidos. La naturaleza del oro, tal y como refiere Plotino en su *De coelo*[717], es pues húmeda y acuosa. Sin embargo, continúa Fox siguiendo a Plotino, no se condensa a causa de la tierra, sino debido a cierto pegamento inducido por el calor del sol y que la presencia del azufre endurece.

Los metales, como en el caso del oro, se presentan en vetas, disposición que lleva a Platón, estableciendo un claro paralelismo con los troncos y raices en el mundo vegetal, a aplicar al adamante el calificativo de «rama de oro». Fox a raíz de la mención del adamante considera necesario establecer una clara distinción entre el proceso de

formación de los metales y el de los minerales. La naturaleza de los metales está constituida principalmente de humedad; los minerales, por el contrario, están formados de tierra, si bien los metales necesitan de la tierra para su existencia y los minerales de la humedad. Es normal por tanto, dice Fox, la presencia conjunta de ambos en la tierra de forma que muchos minerales se encuentran presentes en las vetas de los metales, como testimonia Teofrasto[718] para la plata, el oro y otros metales. Tal es el caso del adamante, cuya frecuente aparición en las vetas de oro indujo a Platón, explica Fox, a considerar oro y adamante de la misma naturaleza y a calificarlo, en consecuencia, como el más denso de todos los minerales en claro paralelismo con el oro, el más denso de los metales[719].

En la exposición platónica sobre los metales y, en concreto, sobre la naturaleza del adamante hay una cuestión que es causa de recelo para Fox, a saber, la calificación del adamante como rama negra del oro, puesto que es muy brillante y de color acuoso. Para clarificar esta cuestión Fox Morcillo realiza un excurso sobre la formación de los colores. Todos los colores se obtienen a partir de la mezcla del color blanco y negro, mezcla que, según la cantidad de luz que reciba, brillará con mayor o menor intensidad. El color blanco, por tanto, está formado de gran cantidad de luz ínsita en él; el color negro, por el contrario, de la ausencia de luz u oscuridad; los demás colores se originan a partir de la mezcla de otros junto con la mayor o menor cantidad de luz.

En cuanto al adamante, al que atribuye un color acuoso, está formado principalmente de cinericio mezclado con gran cantidad de luz, de manera que resplandece y brilla con mayor intensidad. Fox cree que Platón denomina negro al adamante haciendo alusión, no a su verdadera naturaleza, sino a su primer componente, el color negro, el cual, en un segundo momento, tras la adición de gran cantidad de luz, resplandece y adquiere una tonalidad blanca. Señala Fox Morcillo, además, que no todos los tipos de adamante son blancos, sino que existen algunas variedades cuya gama cromática abarca desde el color cobrizo o ferroso hasta el negro, como es el caso del *cyprius* y del *siderites*[720].

A partir de la asignación del color negro al adamante concluye Fox Morcillo, recopilando la interpretación de Marsilio Ficino, que existe una materia húmeda común a todos los metales de la cual se forman, no sólo el oro, sino también el adamante en cuyas vetas el oro nace a partir del agua como si de flores se tratara.

El bronce y el hierro, al igual que el oro, se forman también a partir de la materia húmeda; la diferencia entre unos y otro radica, no obstante, en la presencia, asegura Fox, de partículas de tierra más densas que las de humedad que producen metales menos densos y húmedos que el oro. Directamente relacionada con la formación del bronce está la de la herrumbre, que tiene lugar, cree Fox, como resultado de la corrosión de la parte seca y terrosa del bronce, ya que la parte húmeda se conserva durante más tiempo. Los

metales de naturaleza terrosa, deduce Fox, como hierro, bronce, cobre son más secos, poseen más intersticios y, en consecuencia, se ven afectados con mayor facilidad que los de naturaleza húmeda por la herrumbre, que consume de modo paulatino la humedad de su constitución inicial[721].

Mezclas de fuego: vino, aceite, miel y jugo ácido

Entre las sustancias formadas a partir de la mixtura de varios elementos, trata Platón de los líquidos, cuya naturaleza básica es húmeda aunque se encuentra mezclada con otras cualidades. Platón trata, pues, de cuatro licores: vino, aceite, miel y *opos* o jugo[722] a los cuales pueden reducirse formas diferentes de otros líquidos.

El vino, según Platón, da calor al alma y al cuerpo, porque no sólo inflama el cuerpo, señala Fox, sino que también, a causa de la fuerza de los efluvios cálidos que ascienden y discurren por las venas, excita las facultades sensoriales del alma adscritas al cuerpo. El vino, comenta Fox siguiendo las opiniones de Dioscórides y Galeno, es, a pesar de resultar frío al tacto, cálido y húmedo por lo cual conviene en gran medida a la naturaleza humana, ya que junto con el alimento se convierte en sustancia humana y rehace las fuerzas del cuerpo, y las facultades corpóreas del alma. Del consumo moderado de vino proviene una recta constitución corporal, por lo que Platón aconseja

el consumo de este licor a los ancianos y hombres maduros que, a causa de la edad, ven disminuido su calor corporal, prohibiéndolo, en cambio para los adolescentes y soldados[723].

La segunda clase de licor tratada por Platón es de naturaleza húmeda, aunque debido a la gran cantidad de calor y de aire ínsita, es muy lenta y brillante. A este género pertenecen, según Fox, líquidos grasientos como el aceite, la pez o la goma.

El aceite, por su naturaleza, es húmedo y cálido y se encuentra muy próximo al aire debido a su ligereza. Es también graso y denso debido, como enseña Aristóteles en sus *Meteorológicos*[724], a la mezcla de humedad, calor y tierra. El aceite posee una constitución equilibrada entre lo húmedo y lo cálido de tal manera que si lo aplicas caliente, da calor y, por el contrario, si lo aplicas frío, alivia y dulcifica. Esta explicación ha sido desarrollada, señala Fox, por Galeno en su *De simplicium medicamentorum facultatibus*[725]. En cuanto al brillo y coloración dorada que poseen el aceite y todos lo licores de naturaleza grasa tienen su origen, en opinión de Fox, en la humedad propia de cada uno de ellos que, cocida con un calor moderado, los vuelve más densos. El brillo, sin embargo, procede del calor y la transparencia de la humedad.

La miel[726] y todos los líquidos dulces, siendo por naturaleza húmedos, son también los más cálidos, puesto que el calor mezclado con humedad moderada produce la cualidad de la dulzura. Los líquidos dulces, como señala Macrobio en sus *Saturnalia*,

son más penetrantes ya que el calor abre instersticios y sube hasta los receptáculos de las venas[727]. La miel, no obstante, es de entre todos los líquidos dulces el más calido y, consecuentemente, el licor que más calienta hasta tal punto que, afirma Fox Morcillo, si es tomado por hombres con una temperatura corporal alta se transforma en bilis y, si es cocinada al fuego, el excesivo calor la vuelve amarga. Esta característica confiere a la miel una gran capacidad de penetración, cuya consecuencia inmediata es la apertura de los intersticios de la lengua y el paladar y la obtención del sabor dulce. Fox considera que esta idea de Platón es correcta, atendiendo al postulado de que los alimentos calientes excitan en mayor grado el sentido del gusto que los fríos.

El último tipo de licor cuya naturaleza está constituida de humedad y calor es el jugo, al cual Platón denomima con el nombre de ὀπός. Éste posee tal grado de acidez, a causa de la cantidad de calor ínsito en ella, que puede quemar y disolver la carne[728]. Esta savia u *opos* es denominada por Galeno, dice Fox, «cyrenaicum» al cual le atribuye gran acidez y capacidad de penetración debido a su agudeza y ligereza[729]. Esta savia, en opinión de Plinio[730] y Teofrasto[731], procede del arbusto del silfio o laserpitio y, en efecto, dice Fox, esta planta tiene hojas del mismo color dorado que el apio y un fruto semejante al anís, que al ser quemado emite un líquido viscoso y rojizo de olor muy dulce que, debido a su excesiva acidez, provoca una sensación punzante sobre la lengua. La abundacia de laserpitio o silfio en Cirene ha llevado, como confirman Teofrasto[732] y

Plinio[733], a conceder a este jugo la denominación de «opos cyrenaicus», aunque, señala Fox, también son producidos en Siria y Media. Galeno en su *De simplicium medicamentorum facultatibus*[734] destaca de este licor su naturaleza cálida y su gran facultad para atraer hacia sí y de licuarse.

De todo lo expuesto, Fox concluye que Platón mediante este cuarto tipo de licor no sólo hace alusión al jugo del laserpitio sino a los restantes jugos odoríferos que nacen de las destilaciones de algunos árboles como el bálsamo, la mirra, el incienso y otros de este mismo tipo muy cálidos y olorosos, de los cuales Dioscórides hace un amplio estudio.

Mezclas de tierra: arcilla, gemas, sal...

Algunos cuerpos como minerales, nitro, sal, vidrio y cuerpos de naturaleza semejante se forman a partir de la mezcla de tierra. Platón ya había tratado de la formación de los minerales de la cual Fox hace una breve recensión, y así, los minerales se originan de tierra coagulada por humedad densa y enfriada después por el frío. Un mineral, pues, asegura Fox, es duro y sólido debido a que la humedad ínsita en él constriñe la tierra aglutinada a la que el frío endurece. Existe diversidad de minerales de los cuales unos son muy hermosos y brillantes como las gemas, y otros, por el contrario,

toscos y deformes. Las gemas se producen, según Fox, de la mezcla muy ligera de tierra y humedad, y son brillantes por la congelación de la ligera humedad que tienen y la desecación posterior a causa del calor que, a modo de un glacial, produce brillo. La belleza de las gemas proviene, añade Fox, del equilibrio de las partes de agua y tierra que la conforman. Este es el modo de formarse las gemas según enseña Teofrasto en su *De lapidibus*[735].

En cuanto a la formación de los otros minerales, esto es, los toscos e informes, Fox señala que deben su naturaleza a la falta de equilibrio entre las partes de tierra y agua siendo mayor y más densa la parte terrosa.

Platón se propone, señala Fox, exponer todos los tipos de mezcla de tierra y entre ellos enseña la producción de la greda. Afirma, pues, que la tierra espesa y arcillosa, una vez que la humedad ha sido desecada por el sol, se reseca y origina la greda o κέραμον. De este mineral hacen uso los alfareros por su facilidad para modelarla, debido, explica Fox, a su naturaleza espesa y ligera. Citando a Plinio como fuente, deduce de este mineral la procedencia del nombre de Ceramicus atribuido a ese barrio de Atenas[736]. Aristóteles trata asimismo de este tipo de greda en sus *Meteorológicos*, donde trata, según Fox, de la existencia de ciertos cuerpos mixtos que licúan con facilidad como el nitro, y de otros, como la arcilla o la greda[737], que lo hacen con gran dificultad, como confirma Teofrasto en su tratado *De lapidibus*[738].

Concluye Fox su interpretación de esta cuestión con un comentario de índole filológica acerca de la errónea traducción por parte de Marsilio Ficino del siguiente pasaje de Platón:

> τὸ δὲ ὑπό πυρὸς πάχους τὸ νότερον πᾶν ἐξαρπασθὲν, καὶ κραυρότερον ἐκείνου ξυστὰν, τῷ γένει κέραμον ἐπωνομάκαμεν, τότε γέγονεν [739].

Fox Morcillo asegura que la traducción ficiniana de κέραμον como *solidam futilemque tellurem*, no es correcta del mismo modo que tampoco lo es la versión de este término como *latrem et lapidem* en la traducción de Aristóteles, puesto que κέραμος significa, entre los griegos, greda en general y yeso en particular. Esto puede inferirse de las palabras mismas de Timeo, dice Fox, quien en su libro, al hacer mención de las mezclas terrenas, cita entre los cuerpos mixtos que pueden desmenuzarse al yeso o θεῖον en los siguientes términos τὸ δὲ θραυστὸν, θεῖον que Fox interpreta como *friabilem quidem genus est, ut gypsum*[740].

Las piedras negras se producen, dice Fox informando de la teoría de Platón, cuando la tierra húmeda desecada por la acción del fuego o del calor se condensa a

causa del frío. Platón pues, dice Fox, está enseñando la formación común a todas las piedras negras, aunque hay gran variedad de ellas que son estudiadas en parte por Teofrasto y en parte por Plinio.

Fox, siguiendo el orden mantenido por Platón, trata a continuación de las sustancias que son mezcla de tierra y que contienen jugo de naturaleza salitrosa como el nitro, la sal, el vidrio, etc. Así pues, el nitro se produce, según la teoría platónica expuesta por Fox, de la mezcla de humor graso y salado, semejante al aceite, con la densidad de la tierra. Esta mezcla, cuando se endurece como un mineral, es brillante, friable y de color cerúleo. El nitro pues, señala Fox siguiendo a Galeno, es una mezcla de sal y afronitro y, por tanto, tiene cualidades astringentes y desecantes[741]. Sobre la naturaleza y usos de este mineral, Fox Morcillo remite a Plinio quien hace un extenso estudio del mismo[742].

La formación de la sal es, según Fox Morcillo, similar a la del nitro excepto que el humor que constituye a éste último es más graso que el de la sal. Ésta tiene cualidades astringentes y desecantes, pero en menor grado que el nitro, dado que la parte terrosa de la que consta la sal es menor. La sal, pues, como expone Plinio[743], es de naturaleza ígnea y se forma a partir de un humor salado y terreno endurecido por el calor del sol, de lo cual puede deducirse con facilidad, dice Fox, que la sal en contacto con el agua se licúa con facilidad.

Al tratar de la formación de la sal, hay una cuestión poco clara en la explicación

de Platón, a saber, la afirmación de que la sal es grata a Dios. Esta duda ha sido solventada, dice Fox, por Plutarco quien en *Quaestiones convivales* asegura que los egipcios en otro tiempo, rendían honores divinos a todas aquellas cosas que eran útiles para ellos como el fuego, agua, tierra, etc. Entre estas cosas se encontraba la sal, que era de gran utilidad en la alimentación y en medicina de tal manera que prohibían el uso de la sal a los no iniciados, llegando incluso a ordenar por ley que fueran únicamente los sacerdotes quienes hicieran uso de la sal en las ceremonias religiosas[744].

LAS CUALIDADES SENSIBLES

CUALIDADES PRIMARIAS: CALOR Y FRÍO

Todos lo cuerpos están formados a partir de cuatro cualidades de cuya naturaleza tratará Platón antes de estudiar su conexión con el alma, describiendo las potencias de cada una de ellas bajo una doble perspectiva: como constituyentes de los

cuerpos y, teniendo en cuenta el órgano sensorial por el que son percibidas.

Tras la presentación del contenido y orden de exposición de este apartado, Fox Morcillo comienza la interpretación del texto platónico por el estudio del fuego y de sus facultades. Así pues, reproduce la opinión de Galeno, expuesta en su *De placitis Hippocratis et Platonis*, acerca del significado preciso del término «fuego» en este contexto. En este sentido, afirma Fox que Platón emplea este término para significar el calor natural ínsito en nosotros, al cual siempre denomina «fuego». Este calor ligero y sutil, continúa, es una de las cuatro cualidades que alimenta y sostiene al cuerpo, y posee en sí la capacidad de actuar sobre la humedad, así como la capacidad de penetración ya que se le atribuye como estructura la figura geométrica de la pirámide[745].

Este calor natural no sólo se encuentra dentro del fuego y demás cuerpos simples, sino que también está presente en los cuerpos mixtos, ya que es una cualidad primaria (y por tanto pura e incorpórea) necesaria para la vida. La concepción del calor como la más importante de todas las cualidades ha sido defendida también, asegura Fox, por Plutarco en su tratado *Utrum igne aqua sit praestantior*[746].

De esta exposición acerca de las características y naturaleza del fuego, Fox Morcillo deduce que el fuego, según la concepción platónica, está dotado de dos cualidades principales: en primer lugar, la agudeza con la cual penetra y divide todo, que debe atribuirse al calor, y que Platón explica mediante la agudeza de los triángulos; y, en

segundo lugar, la sutileza y movilidad que es adecuada a la sequedad que lo constituye, aunque Platón la atribuye a la movilidad de las bases de los triángulos.

La cualidad contraria al calor, la frialdad, es también una cualidad primaria como el calor y la humedad, pero con facultades contrarias dado que sus efectos también lo son. El calor, pues, disuelve y consume la materia; el frío por el contrario, la condensa y conserva. En consecuencia, Fox opina que el frío puede definirse más bien como una privación de calor que como una verdadera cualidad[747].

En su estudio del frío, Fox Morcillo se hace eco de una duda que Plutarco plantea en su *De primo frigido* acerca del cuerpo al cuál debe atribuirse la cualidad de la frialdad como propia, del mismo modo que la humedad se asigna al agua y la sequedad a la tierra. En esta cuestión parece no existir una postura común, dice Fox, puesto que unos la atribuyen al aire y otros a la tierra. La opinión de Plutarco, según expone Fox, es que no puede atriburse a un cuerpo de manera exclusiva, sino que se encuentra difundida en todos[748]. Fox, en cambio, cree que Platón está en lo cierto al considerarlas opuestas, pues el calor repele al frío y viceversa, de tal manera que no pueden existir ambas al mismo tiempo, excepto en un cuerpo compuesto de las cuatro cualidades. De este modo, se produce una lucha entre las cuatro cualidades que, al ser contrarias entre sí, pugnan por imponerse una sobre otra en un cuerpo determinado. De la lucha del frío por superar al calor ínsito en el cuerpo, y de la resistencia de éste, nace, dice Fox, la rigidez o frío.

Cuatro son las cualidades primarias: calor, frialdad, sequedad y humedad de cuya mezcla entre sí se originan las cualidades secundarias que serán estudiadas más adelante. Platón, no obstante, ha estudiado únicamente dos de ellas: calor y frío. Esto se debe, en opinión de Fox, a su propia naturaleza ya que calor y frío poseen capacidad de actuar, mientras que sequedad y humedad poseen la capacidad de padecer.

Cualidades secundarias

De la mezcla de las cualidades primarias en un cuerpo compuesto se originan las cualidades secundarias. Entre ellas, pueden enumerarse dureza, molicie, pesadez, levedad, porosidad, densidad, aspereza y suavidad que Platón estudia en este momento.

Fox Morcillo realiza una serie de puntualizaciones previas al análisis en profundidad de estas cualidades secundarias. Así, señala que las cualidades secundarias, al igual que las primarias, son contrarias entre sí, de modo que, la presencia de una de ellas implica la ausencia de otra, tal es el caso de dureza y suavidad o pesadez y levedad. Las cualidades primarias, añade, están presentes tanto en cuerpos simples como compuestos y, del mismo modo, las cualidades secundarias pueden también estar presentes en unos y otros. Fox deduce de esta aclaración que las cualidades secundarias siguen siempre a las primarias, como si de su consecuencia se tratara.

Dureza y blandura

La dureza y la blandura se atribuyen a la sequedad y humedad respectivamente, pues los cuerpos húmedos, como el agua y todos los licores, son blandos a diferencia de los cuerpos secos, como la tierra y las piedras, que son duros. Platón, por tanto, en una clara alusión a la tierra, afirma que la dureza proviene de las bases de los triángulos que constituyen un cuadrado plano, ya que asignaba a la tierra una figura cúbica. Esta aseveración resulta obvia para Fox, puesto que considera que la solidez de los cuerpos proviene de la tierra; mientras que la porosidad está claramente relacionada con la humedad.

Platón define, continúa Fox, lo blando como aquello que cede a la carne y al tacto, y lo duro, como lo contrario, es decir, aquello ante lo que la carne cede. Dureza y molicie, en consecuencia, son percibidos únicamente mediante el sentido del tacto del cual la carne actúa como medio. Aristóteles, por su parte, coincide, asegura Fox, con Platón tanto en la definición de estas dos cualidades, como en la creencia de que sólo pueden ser percibidas de manera táctil. Fox confirma esta aseveración con la siguiente cita:

> ἐστι δὲ σκληρὸν μὲν τὸ μή ὑπεῖκον εἰς αὐτὸ κατὰ τὸ ἐπίπεδον. μαλακὸν δὲ, τὸ ὑπεῖκον τῷ μὴ ἀντιπερίεστασθαι [749]

Pesadez y levedad

Estas cualidades proceden de las cualidades primarias, y así, los elementos más porosos tienen una naturaleza más ligera, a diferencia de los más densos, que son también los más pesados. De ello, Fox infiere que, en tanto que fuego y aire tienden hacia arriba, y agua y tierra se dirigen por su naturaleza hacia abajo, la pesadez procede de la densidad y la levedad de la sutilidad. Asimismo, teniendo en cuenta que el calor convierte a las cosas húmedas en ligeras y porosas, y que el frío las hace pesadas y densas, Fox colige que pesadez y levedad son cualidades que están presentes tanto en los cuerpos simples, como en los compuestos.

En esta cuestión Platón y Aristóteles no difieren sino en los términos en los cuales se expresan, dice Fox, puesto que Platón, considerando las estructuras de los elementos, define lo pesado como aquello que resulta difícil de desplazar de su sede natural; mientras que lo ligero, es lo contrario, esto es, aquello que es fácilmente desplazable. Fox entiende esta definición platónica como una alusión a la estabilidad de la tierra, debido a la naturaleza de su estructura cúbica que hace imposible su movimiento hacia arriba y, por ello, se denominan pesadas a las cosas que se mantienen estables en su lugar. Aristóteles,

a su vez, define en su *De coelo* lo pesado y lo ligero, en estos términos:

> βαρὺ μὲν ἁπλῶς τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον· κοῦφον δὲ, τὸ πᾶσιν ἐπιπολάζον.[750]

En esta cuestión, en la que ambos filósofos parecen disentir, Fox Morcillo ve únicamente una discrepancia terminológica. Para demostrar esta opinión explica y compara las definiciones ofrecidas por uno y otro filósofo. Así, Aristóteles establece dos lugares naturales contrarios entre sí: arriba, hacia donde tienden voluntariamente las cosas ligeras, y abajo, a donde se dirigen las cosas pesadas. En este sentido, Aristóteles define lo ligero como aquello que se dirige hacia arriba, mientras que lo pesado sería todo lo que se dirige hacia abajo. Platón, asegura Fox Morcillo siguiendo la interpretación de Alcínoo, niega la existencia de algo por encima y por debajo del cielo, puesto que es redondo y, por tanto, no tiene posición contraria a la suya. Lo ligero y lo pesado no pueden, consecuentemente, definirse únicamente como lo que se dirige hacia arriba y lo que se dirige hacia abajo, sino que es preferible definir lo ligero como aquello que es más sutil o, en palabras de Platón, aquello que está formado por menor número de triángulos; lo pesado, finalmente, se definiría como aquello que es más denso y, por tanto, aquello que está formado por mayor cantidad de partes[751]. En esta apreciación Platón parece

criticar los parámetros empleados por Aristóteles en su definición. No obstante, Fox asegura que si se contempla la cuestión desde su base, la única diferencia existente entre ellos consiste en que Platón enseña las cualidades de los elementos haciendo uso de triángulos y Aristóteles no. Si no se presta atención a esta diferencia, continúa Fox, Platón define la levedad a partir de la sutileza del cuerpo, y la pesadez a partir de la densidad, con lo cual coincide plenamente con Aristóteles que explicaba lo ligero como aquello que es poroso, y lo pesado como aquello que es denso[752].

La pesadez y la levedad no pueden definirse como lo que se desplaza hacia abajo y hacia arriba respectivamente, porque no existen estas dimensiones en el cielo, dado que es redondo. Esta afirmación platónica merece una explicación por parte de Fox Morcillo, quien destaca, sobre todo, el ejemplo del que Platón hace uso para explicar el origen de estos dos términos. Así, Platón asegura que si alguien se instalase en esta zona del mundo donde hay más fuego y a la cual se dirige desde todas partes, y tuviera la capacidad de desviar el aire disímil hacia abajo, claramente podría constatar que la parte menor de fuego será coaccionada con más facilidad que la parte mayor. En efecto, continúa Fox, cuando dos cosas son levantadas por una única fuerza, la menor cede más ante la fuerza que se le aplica y la mayor menos. Sin embargo, estas palabras faltan según Fox en esta interpretación latina, que, no obstante, en el texto griego figuran de la siguiente manera:

ἀνάγκη που κατατεινόμενον ξυνέπεσθαι τῇ βίᾳ, καὶ τὸ μὲν βαρὺ καὶ κάτω φερόμενον κληθῆναι, τὸ δὲ σμικρὸν ἐλαφρὸν καὶ ἄνω [753].

De lo cual considera que puede deducirse que Platón al afirmar que lo pesado se dirige hacia abajo y lo ligero hacia arriba no piensa, en realidad, que existan estos dos lugares, puesto que el cielo es redondo, sino que, más bien, los términos arriba y abajo están utilizados con la significación de movimiento y no de lugar. De esta manera, concluye Fox Morcillo, en el mundo no existe realmente arriba y abajo, sino que se emplean para indicar, en la medida de lo posible, que una cosa es lo más ligero y que es llevada hacia arriba a su lugar natural, y que otra cosa es lo más pesado que desciende hacia abajo. Fox opina que Platón y Aristóteles coinciden plenamente en esta cuestión dado que éste último asegura en su *De coelo* que la figura redonda del cielo no tiene contrario y, sin embargo, establece en ella arriba y abajo no porque existan realmente, sino como un recurso para facilitar la exposición de su pensamiento.

Asperidad y suavidad

Las cualidades de asperidad y suavidad están directamente relacionadas con otras dos cualidades, cuales son dureza y blandura. En consecuencia, al igual que éstas, asperidad y suavidad son percibidas también mediante el tacto. La aspereza, en opinión de Platón y Galeno, se produce a partir de la desigualdad de un cuerpo más duro, puesto que, interpreta Fox Morcillo, los cuerpos más densos que no poseen una constitución equilibrada de sus partes, son denominados ásperos. En este sentido, lo duro podría haberse denominado áspero desequilibrado. La suavidad, por el contrario, es la regular composición de partes más muelles, ya que está formada de blandura. De este razonamiento Fox extrae, a modo de conclusión, que las cualidades de dureza y blandura deben atribuirse a toda la solidez del cuerpo; asperidad y suavidad, sin embargo, hacen referencia únicamente a la lisura del cuerpo. Áspero es, pues, según Alcínoo, un cuerpo duro y desigual; suave es, por contra, un cuerpo igualado y denso[754], lo cual, dice Fox, es confirmado por Aristóteles en sus *Meteorológicos*.

PLACENTERO Y DOLOROSO

Considera Fox Morcillo que Platón, finalizada su exposición sobre las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos, centra su estudio en las causas comunes de las

primarias y secundarias de los cuerpos, centra su estudio en las causas comunes de las afecciones relacionadas directamente con estas cualidades. En esta exposición omite, sin embargo, la afecciones que perturban el alma sin la mediación del cuerpo, como por ejemplo, odio, ira, envidia, etc. Las afecciones corporales, relacionadas con las cualidades, son comprehendidas por los sentidos.

El dolor, al igual que el placer, es el resultado de una alteración en la naturaleza, y de la consecuente ruptura del equilibrio. Así, comenta Fox Morcillo, mientras el cuerpo permanece inalterado, no sufre perturbación alguna, pero cuando el cuerpo se mueve padece placer o dolor dependiendo del tipo de conmoción. El dolor es definido por Cicerón[755] como un malestar doloroso que hace sufrir; el placer, sin embargo, es una afección que dulcifica el alma con suavidad.

Tras las definiciones de placer y dolor, Fox Morcillo se cuestiona cuál es la parte del cuerpo que se vería afectada en primer lugar por cualquiera de las dos perturbaciones mencionadas. Su respuesta es precisa: los órganos de cada uno de los sentidos, esto es, en el tacto los primeros afectados serían los nervios que se adhieren a la carne; en el oído, las orejas; en la vista, los ojos y así sucesivamente, porque todo lo que está sometido a las afecciones, según Galeno, debe estar dotado de sentidos y ser sensible, en la medida en que está compuesto de cualidades. Si a través de algún sentido recibe una cualidad contraria a su naturaleza, padecerá dolores, molestias y afecciones, pero,

si, por el contrario, la cualidad que recibe es congruente con su naturaleza sentirá placer y delectación[756].

Platón considera placer y dolor como las emociones más importantes que afectan al cuerpo. El placer se produce como resultado de la percepción de cosas adecuadas a la naturaleza humana; el dolor, por contra, aparece cuando se perciben cosas adversas y repugnantes. Hay que señalar, afirma Fox, que no todas las cosas provocan estas dos emociones, sino únicamente aquellas que son percibidas mediante el sentido del tacto y de naturaleza terrestre.

La sensación de dolor supone un paso previo a ella, en la que el estado de reposo del cuerpo se ha visto alterado por la conmoción que resulta de la aplicación al cuerpo de la fuerza y movimiento de un objeto externo, denso y compuesto de gran número de partes. En el placer, por el contrario, el objeto externo mantiene el estado de calma y equilibrio del cuerpo. Cualquier perturbación violenta que afecte al sentido del tacto produce dolor, en tanto que altera el tranquilo equilibrio del cuerpo, como en el caso de una herida o inflamación. El placer, sin embargo, se produce cuando algo, lenta y paulatinamente, bien se aleja del cuerpo y disminuye, bien se aproxima y lo llena por completo. El dolor, pues, es el resultado de una perturbación repentina; el placer, de una perturbación lenta y suave.

SABORES

Con los sabores inicia Platón un estudio pormenorizado de cada uno de los sentidos. Estudio que, según Fox, queda justificado al resultar afectados por los objetos en el proceso perceptivo de las imágenes de las cosas.

Los sabores, pues, son percibidos por un sentido especial, el gusto que, en opinión de Aristóteles, es de la misma naturaleza del tacto, ya que uno y otro perciben las cosas por contacto. Fox precisa esta teoría aristotélica destacando la diferencia existente en el modo de percibir por parte de uno y otro sentido, puesto que el tacto discierne la solidez y masa de un cuerpo, mientras que el gusto distingue los sabores[757].

Los órganos del sentido del gusto son la lengua y el paladar. La lengua, semejante a una esponja, para que pueda recoger con facilidad el jugo de los alimentos, está cubierta por una piel muy fina y de poca consistencia que llega hasta el paladar. En ella se encuentran los nervios que se extienden desde el cerebro al paladar mismo, de tal manera que, una vez degustados los sabores, las impresiones que producen son conducidas, a través de los nervios, hasta el cerebro. El medio del sentido del gusto,

necesario en toda percepción, es la saliva con la cual los alimentos humedecidos dejan salir sus cualidades para ser calibradas por la lengua. El sabor, por tanto, será, define Fox, una cualidad perceptible a través del gusto, a partir de la humedad distribuida por la acción del calor en la naturaleza seca del alimento.

Los sabores, como atestigua Aristóteles en su *De sensu et sensibilibus*[758] se forman a partir de la mezcla de lo dulce y lo amargo. El sabor dulce proviene de la humedad y calor moderados; el sabor amargo de la sequedad y calor excesivos. De la mezcla de estos dos sabores se producen, a su vez, otros cinco diferentes, esto es, el sabor salado, que es de naturaleza cálida y bastante seca, y que, como la sal, reseca la lengua; el sabor acre, como el de la pimienta, que consta de calor y sequedad a partes iguales; el agrio que es de naturaleza terrosa y crasa, como los frutos silvestres; el sabor ácido que es seco y extremadamente frío, como el del vinagre[759]. A estos sabores recogidos por Aristóteles, Teofrasto añade un nuevo sabor, el pingüe o graso, que posee mayor abundancia de humedad que de calor como la grasa, el aceite o la manteca[760]. Estos sabores tienen, pues, dice Fox, cualidades diferentes que surgen del equilibrio entre las cualidades primarias de manera que, las cosas compuestas de estas cualidades tienen sabores semejantes a ellas, que son percibidos por la humedad de la lengua. Esta idea subyace, en opinión de Fox, a la definición que ofrece Aristóteles del sabor en su *De sensu et sensibilibus*

ἔστι τοῦτο ὁ χυμὸς, τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τοῦ εἰρημένου ξηροῦ πάθος, ἐν τῷ ὑγρῷ τῆς γεύσεως, τῆς κατὰ δύναμιν ἀλλοιωτικὸν εἰς ἐνέργειαν[761]

Fox analiza, a continuación, la teoría platónica sobre el sentido del gusto y así, asegura que Platón ubica este sentido en la lengua, desde donde unas venillas se extienden hasta la sede del corazón. La contracción y dilatación de estas venillas, ocasionada por las diferentes cualidades de los jugos, continúa Fox, distingue la variedad de sabores de los cuales Platón menciona únicamente siete: dulce, acre, póntico, áspero, salado, ácido y amargo. Teofrasto añade a éstos, un octavo: el sabor pingüe. Aristóteles, en cambio, en su *De sensu et sensibilibus*[762] enumera, al igual que Platón, únicamente siete sabores que Plinio aumenta a trece, aunque puntualiza que se pueden reducir a los siete primeros[763].

Del sabor dulce Platón afirma que endulza la lengua; del acre que la turba; del ácido que la inflama; del amargo que la absterge y licúa; del salado que la limpia y reseca; del póntico que obstruye los canales de la lengua y, finalmente, del áspero que la contrae ligeramente. Galeno, sin embargo, en su *De simplicium medicamentorum facultatibus*, interpreta la teoría platónica en el sentido de que Platón propone dos formas de sabores

diferentes entre sí, el sabor áspero y el agrio. Estos dos sabores pertenecen, sin embargo, al mismo tipo, ya que el sabor agrio se origina a partir de la tensión del áspero. Añade una segunda forma de sabores contrarios a éstos que son astringentes y desencantes, como el sabor del nitro y el de la sal, de cuya tensión se produce el sabor amargo y de su remisión el sabor salado. Distingue por último, los sabores acre, ácido y dulce en otras tres formas diferentes[764].

Fox Morcillo estima que existe una discrepancia teórica entre Galeno y Platón en lo referente al sentido del gusto, puesto que Platón asegura que las venas avanzan desde la lengua hasta el corazón, mientras que Galeno ubica en el cerebro el nacimiento de los nervios. Éstos, rodeando a modo de ramas la fina piel de la lengua, transmiten la sensación del gusto y del tacto. Sin embargo, a tenor de que aquellas venas, que avanzaban desde la lengua hasta el corazón, eran consideradas por Platón mensajeras de los sabores, Fox considera que debe interpretarse, siguiendo la teoría aristotélica, que el corazón es un sensorio del tacto y del gusto. El corazón, pues, es el origen mismo de todos los sentidos y el principio del calor animal desde el cual, continúa Fox, los soplos vitales son conducidos hasta el cerebro, en calidad de vehículos de los sentidos. Éste es un tema en el que existe completo acuerdo, cree Fox, entre Platón y Aristóteles, cuyas teorías difieren en gran manera de la defendida por Galeno.

La lengua, como sede del sentido del gusto, padece dos tipos de afecciones

diferentes, según la exposición que efectúa Fox Morcillo de la teoría platónica, que proceden directamente del sabor ácido: ampolla y burbuja o ebullición, denominadas ζέσις y ζύμωσις por Platón. La ampolla se produce en la teoría platónica, como resultado de una constricción de las partes de la lengua, puesto que el sabor ácido, afirma Fox Morcillo siguiendo a Galeno, al ser frío y astringente daña la lengua levantando una ampolla llena de humor frío y aire. Cuando el humor del interior de la ampolla, en estado putrefacto, se inflama e incendia se produce la pus que, en este contexto, es denominada *fermentum* o ζύμωσις. De este modo considera Fox demostrado que el sabor ácido es la causa de una y otra afección, ya que es de naturaleza terrosa, fría y, además, astringente. Cuestión que es estudiada por Galeno, de modo prolijo dice Fox, en su *De simplicium medicamentorum facultatibus*[765].

OLORES

Fox Morcillo, siguiendo a Aristóteles[766], asegura que los olores están relacionados con los sabores en la medida en que el sabor es la causa del olor. El olor es percibido por el sentido del olfato, cuyo instrumento es la nariz y el aire el medio

necesario para toda percepción sensitiva. En cuanto al instrumento del olfato, Aristóteles describe cómo hay dos orificios en la nariz con dos almohadillas semejantes a esponjas y suaves, que tienen la misma naturaleza que el cerebro, mediante las cuales comprehendemos los olores. Los olores, una vez percibidos, son transmitidos a la parte anterior del cerebro. De los dos orificios nasales, uno se extiende hasta la parte anterior del cerebro y arroja los excrementos de éste, y el otro percibe los olores. El vapor aplicado a estas yemitas produce el olor en el cerebro. Galeno, sin embargo afirma Fox Morcillo, discrepa bastante de esta teoría aristotélica acerca del instrumento del olfato, puesto que en su *De instrumento odoratus* niega la existencia de estas almohadillas y afirma que los olores son recibidos en los ventrículos anteriores del cerebro[767].

En la exposición de Platón sobre el sentido del olfato existe una cuestión que inquieta a Fox Morcillo. Se trata de la aseveración platónica acerca de que el mal olor avanza desde la parte superior de la cabeza hasta el ombligo. Fox Morcillo interpreta esta frase afirmando que el alma del hombre posee una triple sede corporal: la cabeza, el corazón y el hígado. Cuando es afectado el sentido del olfato por un mal olor, es afectada también toda el alma. En consecuencia, razona Fox Morcillo, no existe ninguna zona intermedia, desde la parte superior de la cabeza, que no pueda ser molestada por el mal olor, pues éste no sólo afecta el sensorio del olfato, que se extiende desde la nariz hasta la parte anterior del cerebro, sino que también se ve afectada toda el alma sensitiva que

se extiende desde la cabeza hasta el hígado, situado muy próximo al ombligo.

El olor es propio de los cuerpos mixtos y no se trata del vapor de aquellos, ni de una exhalación, sino de una cualidad fumosa que la fuerza del calor hace surgir y que excita el sentido del olfato. En esta línea, Aristóteles defiende que todo lo que es emanado por los cuerpos individuales es de naturaleza olfativa. El olor consta pues, de humedad y de calor. Este último en una proporción bastante mayor, para que sea posible que el objeto sobre el que actúa desprenda exhalaciones. Esta teoría lleva a Aristóteles, afirma Fox, a la atribución de una naturaleza cálida a la facultad olfativa.

Para que se produzca la olfacción es necesaria la existencia de la respiración como medio transmisor, a fin de que el aire impregnado de olor penetre a través de los orificios nasales, que se extienden hasta la parte anterior del cerebro. Esta es la base teórica, según Fox Morcillo, de la afirmación de Aristóteles en el sentido de que los seres vivos carentes de respiración carecen asimismo de olfato, a no ser que posean otra facultad para absorber los olores en lugar de la respiración[768].

Fox comparte con Platón, como él mismo dice, la idea de que el olor posee una naturaleza media entre el aire, más denso, y el agua, más sutil, como si se tratara de una especie de humo húmedo y aéreo que, perfumado por el calor ínsito, es percibido por la nariz al respirar. Los olores, por su naturaleza, son percibidos a partir de la mezcla de cualidades, lo cual implica la imposibilidad de efectuar una clasificación definida de ellos.

Se establecen, en cambio, dos tipos diferentes: un olor suave, cuando complace al olfato y reconforta al cerebro, y un olor desagradable, cuando displace y molesta. Aristóteles, sin embargo, partiendo de la diferenciación de los sabores, distingue también los olores de manera que, al igual que un sabor es ácido o amargo, también lo es un olor[769].

SONIDOS

El oído, asegura Fox Morcillo, más sutil que el olfato y el gusto, está ubicado en la parte más elevada de la cabeza, junto a los ojos. El oído es de naturaleza aérea porque percibe las voces que están formadas, a su vez, de este elemento. El instrumento del sentido auditivo son las orejas por medio de cuyos orificios se transmiten las voces hasta el cerebro. El oído tiene por objeto de su actividad perceptiva el sonido. El sonido resulta de la colisión de dos cuerpos sólidos y es transportado hasta las orejas a través del aire, que actúa como medio transmisor.

Tras la descripción del sentido auditivo, Fox estudia el proceso auditivo tal como

se expone en la teoría platónica. La audición, pues, se produce a partir de un movimiento que empieza en torno a la cabeza y que termina en el hígado. El proceso mediante el cual se produce la audición se inicia cuando, en el cerebro, el sensorio de la audición es movido por la facultad auditiva; la voz, recibida a través de las orejas, penetra hasta el mismo cerebro desde donde llega, a través de la sangre, hasta el alma sensitiva. El alma racional cuya sede está en el cerebro, continúa Fox Morcillo, mueve en primer lugar a los sentidos, que, una vez recogidas las imágenes de las cosas sensibles, mueven a su vez a sus sensorios y, desde allí, penetran hasta el cerebro desde donde se extienden hasta la restante alma sensitiva situada en el corazón y en el hígado.

Platón, explica Fox, en tanto que la voz es el objeto del oído, distingue varios tipos de voces, a saber, las voces, que, moviéndose con rapidez y velocidad, penetran el sensorio del oído son llamadas agudas; las que se desplazan con mayor lentitud, son lentas; las potentes (impetuosas) son abundantes; las débiles y sutiles son pocas; las regulares son suaves y, finalmente, las irregulares y perturbadas son denominadas ásperas. En música existe una gran diferencia entre estos tipos de voces, pues son recibidas no sólo en el cerebro, sino también en toda el alma sensitiva a través de la cual se difunden.

COLORES

Los colores, percibidos por el sentido de la vista, del cual Platón trató ampliamente con anterioridad, son estudiados, dice Fox, en este apartado bajo diferentes aspectos: el modo en que el ojo los percibe, los tipos de colores que existen y cómo se forman.

En cuanto al proceso por el cual los colores son percibidos, Fox Morcillo sintetiza la teoría platónica: la vista es afectada por el color del objeto percibido, los rayos visuales, a continuación, son enviados por el ojo hasta el objeto a través del aire luminoso y captan la forma del objeto. El color, dice Fox, dado que todos los cuerpos tienen ínsita dentro de sí porciones de luz en cantidades variables que los hace visibles y coloreados, puede considerarse luz y, siguiendo la teoría platónica, puede entenderse como una llama que, inherente al extremo del cuerpo, lo hace visible. De esta concepción del color Fox deduce que el color está presente únicamente en los cuerpos mixtos y nunca en los cuerpos más simples, pues, por su naturaleza, son lúcidos, diáfanos e incluso completamente opacos. En la misma línea defendida por Platón, el color, según Fox,

puede definirse como una llamita o fulgor que, procedente del límite de los cuerpos se adapta a la visión. Aristóteles en su *De sensu et sensibilibus*, define el color como el límite de lo transparente en un cuerpo determinado[770]. Fox Morcillo infiere de esta definición que puede identificarse color y superficie ya que la superficie, en tanto que es visible, se denomina color[771]; estableciendose, por tanto, dos principios esenciales del color, a saber, la luz y la transparencia de cuya mezcla surgen las superficies coloreadas de los cuerpos.

Los colores, dado que son el resultado de la participación de la luz, varían según la porción de luz de la que se compongan. Existen, no obstante, dos colores básicos de cuya mezcla surgen todos los demás. Estos dos colores, tal y como defienden Platón y Aristóteles[772], son el blanco, formado por gran cantidad de luz, y el negro que carece de luz por completo, o la posee en una cantidad muy pequeña, ya que, puntualiza Fox Morcillo, necesita de la presencia de la luz para que pueda percibirse. Siguiendo a Platón el color blanco puede definirse, asegura Fox, como un color rodeado de mucha luz que divide o disgrega la vista; el negro, por el contrario, está formado de muy poca cantidad de luz y congrega la vista.

Estos colores extremos dan lugar, al mezclarse, a los cinco colores medios: rojo que se produce de la mezcla de blanco y negro; amarillo que es el resultado de la mezcla del color blanco, en gran cantidad, con muy poco negro; anaranjado o azafranado

formado de mayor cantidad de rojo que de blanco; verde, obtenido de la mezcla de gran cantidad de color negro con un poco de rojo; y, finalmente, púrpura que se logra mezclando bastante cantidad de color rojo con muy poco negro. Sobre estos cinco colores medios, Fox Morcillo especifica, remitiéndose a Aristóteles, que pueden formarse no sólo a partir de los dos colores básicos mencionados, sino también de la mezcla de uno de los colores básicos con otro de los colores que denomina medios, es decir, secundarios[773]. La proporción de color que debe mezclarse para obtener los demás colores es para Platón una cuestión incomprensible al tratarse, según Fox, de un intento por parte del ingenio humano, débil por naturaleza, de acceder a una cuestión cognoscible únicamente para Dios.

Fox Morcillo, tras haber estudiado de modo general los colores, su naturaleza, formación, etc., se centra en la interpretación de la teoría expuesta por Platón. En este sentido, Fox considera que se hace una clara distinción entre los objetos visibles, a saber, objetos que por su gran tamaño no pueden percibirse con la vista, objetos que tampoco pueden verse debido a su ínfimo tamaño, y, finalmente, objetos que por tener un tamaño adecuado pueden captarse visualmente con facilidad. Todo objeto, afirma Fox al respecto, debe adaptarse al sentido por el cual ha de percibirse y, en consecuencia, ha de tener un tamaño equivalente a dicho sentido. Al primer grupo, es decir, objetos que son demasiado grandes, pertenecen aquellos que constriñen los rayos visuales como las

tinieblas. Objetos clasificables dentro del segundo grupo son el sol, los cuerpos muy brillantes o el color blanco porque dividen la vista. Recoge Fox asimismo una aclaración de Platón en el sentido de que los objetos de mayor tamaño, a causa de su brillo excesivo, dañan la naturaleza ígnea de los ojos provocando el derrame de lágrimas. En efecto, comenta Fox remitiéndose a Teofrasto y su *De igne*[774], un fuego mayor destruye otro más pequeño y, así, el resplandor de un objeto de gran tamaño apaga y lastima la luz de los ojos. El resultado de esta lesión es la emisión de lágrimas al comprimir el humor de los ojos.

Esta misma interpretación es confirmada por Galeno en su *De usu partium*, al afirmar que el color de un objeto muy brillante dispersa los rayos visuales y penetra con su fuerza en las aperturas de los ojos, provocando el derrame de lágrimas tras comprimir su humor característico. Las lágrimas son, pues, dice Fox, un humor provocado por la inflamación del ojo al que Platón denomina mezcla de fuego y agua.

Platón enumera los siguientes colores ἐρυθρός, ξανθός, ἀλουργός, ὄρφνιος, πυῤῥός, φαιός, γλαυκός, πράσιος, que Fox traduce como *ruber* (rojo), *flavus* (amarillo, amarillo rojizo, castaño rojizo), *purpureus* (de color púrpura), *luteus* (amarillo oscuro, gris amarronado), *fulvus* (leonado, rojo amarillento), *fuscus* (tostado, gris), *pallidus* (pálido, amarillento), *caeruleus* (azul oscuro), *viridis* (verde)[775]. Cuatro de los colores mencionados hasta ahora pueden considerarse primarios de los

cuales se componen todos los demás, como testimonia Timeo del cual Fox Morcillo recoge la siguiente cita

> πρᾶτα δὲ τέττορα, λευκὸν, μέλαν, λαμπρὸν, φοινικοῦν, τἄλλα γὰρ ἐκ κριναμένων τούτων γεννᾶται[776]

CONCLUSIÓN

Es costumbre de Platón en el estudio de cualquier tema, afirma Fox Morcillo, reducir todo a las causas primeras como, de hecho, se ha visto a lo largo del análisis de este diálogo. Así, también en su teoría sobre la percepción sensorial, busca las primeras causas y afirma que todo, acerca de lo que ha tratado con anterioridad, fue creado necesariamente por Dios supremo, con la ayuda de las causas secundarias, esto es, los dioses menores, encargados de realizar la unión del alma con el cuerpo. De esta afirmación platónica extrae Fox la siguiente lectura: el hombre desde el conocimiento de las cosas corpóreas, debe ascender hasta el conocimiento de las cosas divinas, a fin de

obtener la felicidad. De ello colige que la felicidad se encuentra en la contemplación del primer bien o, lo que es lo mismo, en la contemplación de Dios. En efecto, dice Fox siguiendo a Alcínoo, quienes rebusquen en los libros de Platón, descubrirán que éste ubica la felicidad en las cosas divinas[777]. Por esta razón, algunos critican inmerecidamente a Platón al considerar que sitúa el sumo bien en la idea, pues no tienen en cuenta, afirma Fox, que esta idea no es otra cosa que el bien mismo y Dios, que es el bien supremo, como expone con claridad Eustracio en su *Comentario a la Ética de Aristóteles*.

MENÚ PRINCIPAL CUARTA PARTE

NOTAS

[632] Véase nota 40.

[633] Cf. *Leyes* VII, 818a 4ss. y 818d 9ss.

[634] Fox remite al libro 10 de la *República* haciendo referencia, posiblemente, al relato mítico de Er donde Platón describe el huso de la Necesidad cuyas hijas son las Parcas. Cf. *República* X, 617b ss.

[635] Fox Morcillo reproduce el siguiente texto de Plutarco: πλάτων ὅτε μὲν τὴν ὕλην, ὅτε δὲ τὴν τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὴν ὕλην σχέσιν que pertenece, como correctamente señala Fox, al *De placitis philosophorum* I, 884F 6-7.

[636] Fox Morcillo con su *Pithagoras necessitatem dixit mundo esse adiunctam* (col. 261.33-34) translitera, aunque no lo menciona, el siguiente texto de Plutarco (*De placitis philosophorum* I, 884E 2): Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ. La fuente de esta opinión pitagórica es Empédocles como señala J. BOLLACK en su *Empédocle I (Introduction à l'ancienne physique)*, París 1965, pág. 154 nota 3.

[637] Fox Morcillo menciona como fuente el libro 2 de la *Física* y, efectivamente, en II, 199b 34-200b 8 Aristóteles expone la teoría de la presencia de la necesidad en la naturaleza como condición necesaria para la realización de las cosas, esto es, la materia como condición necesaria para la realización de la forma. Para el concepto de necesidad en la filosofía aristotélica remitimos al volumen de R. SORABJI, *Neccesity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Itaca, Nueva York 1983. Un estudio más general sobre este concepto puede encontrarse en la obra de H. SCHRECKENBERG, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs* (Zetemata 36), Munich 1964.

[638] Calcidio en su Comentario, cap. CCLXVIII, pág. 273.15ss Waszink interpretando un pasaje del Timeo (47e 3-5) afirma: *Necessitatem porro nunc appellat hylen, quam nos Latine silvam possumus nominare, ex qua est rerum universitas eademque patibilis natura, quippe subiecta corpori principaliter, in qua qualitates et quantitates et omnia quae accidunt proveniunt*. Calcidio dedica al estudio de la

materia la sección más amplia de su comentario. La estructura de esta sección, como excelentemente ha sido descrita por J.C.M. VAN WINDEN en su *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959, págs. 24-28, consta de tres partes claramente diferenciadas, a saber, un comentario al texto de Platón (*Timeo* 47e-53c), un recorrido histórico donde se recogen las diferentes teorías enunciadas sobre la materia y un estudio sitemático de la doctrina de la materia. Calcidio, siguiendo la lectura tradicional del texto platónico, mantiene que la materia no es sensible, pero tampoco inteligible. Es perceptible, sin embargo, mediante conjetura, aunque añade que puede percibirse indirectamente por consensus a partir de los objetos que constituye. Considera también Calcidio que la materia no es corpórea, ni incorpórea, sino ambas potencialmente, siendo, además, perpetua porque es la base de todas las cosas, e infinita ya que no está sometida a la limitación corporal, es decir, carece de límites espaciales y temporales. Calcidio, por último, considera que la materia carece también de forma y de cualidades. Dentro de su concepción de la materia incluye elementos que no son tradicionales dentro de la tradición platónica anterior como su afirmación de que la materia es inmutable y mutable al mismo tiempo, dado que es impetibilis pues, como sustrato de todos los cambios, no debe verse afectada por ellos, y, a la vez, es patibilis pues, como sustrato de todos los cambios, puede describirse como sujeto de esos cambios. En definitiva, como señala GERSH, *The Middle Platonism*… II, pág. 447, notas 114 y 116, Calcidio se hace eco de las teorías platónica (Timeo 50b) y aristotélica (*De generatione et corruptione* I, 324b 18) acerca de la materia.

639 El texto al que alude Fox Morcillo pertenece al *In somnium Scipionis* I,14,15 donde Macrobio afirma lo siguiente: *cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi: invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio. Et haec est Homeri catena aurea....* Con la expresión *catena aurea Homeri* se hace una clara referencia a Ilíada VIII, 17-27 donde aparece la imagen de la cadena dorada en la que, desde época arcaica se vio, como señala E.A. RAMOS JURADO (*Lo platónico*... pág. 36), «tanto las ligaduras que encadenan al universo en una indestructible unidad como las que mantienen ligados a los hombres con las potencias superiores». Los peripatéticos utilizaron la imagen de la *aurea catena Homeri* como una alegoría de los planetas, de los cuatro elementos o con valor solar, y los estoicos hicieron uso de ella a nivel cosmológico. Los neoplatónicos, en cambio, entendían esta imagen homérica como la cadena de poderes espirituales del universo. Hay que tener en

cuenta, no obstante, como señala E.A. RAMOS JURADO (*Lo platónico*.... pág. 37), que esta imagen no aparece en Plotino ni en los oráculos caldeos, dudándose también de su presencia en Jámblico y Porfirio, pero que sí se encuentra ya en dos himnos de Sinesio de inspiración neoplatónica datables a principios del siglo V d.C. Sobre esta imagen véase el volumen ya clásico de P. LÉVÊQUE, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allegorie grecque*, París 1959, pág. 53ss.

[640] Véase nota 634.

[641] Fox hace referencia a las palabras que Calcidio expone en el cap. CCLXXI, pág. 275.10ss Waszink sobre la causa errante: *Si quis ergo vere iuxtaque meram fidem mundi huius institutionem insinuaturus erit, hunc oporter erraticae quoque causae speciem demonstrare. Rursum alio silvam erroris nomine appellat propter inordinatam eius antiquam iactationem, similiter ut necessitatem, propterea quod non est principalis causa mundi constitutionis in silva, sed necesse fuerit ascisci eam ob substantiam corporalem.*

[642] Esta cita pertenece, como dice Fox, a *De placitis philosophorum* I, 885C 1-2. De esta definición atribuida a Platón por parte de Plutarco, hay que destacar principalmente el empleo de terminología propiamente aristotélica.

[643] Fox hace referencia al siguiente pasaje de Apuleyo: *et fortunae quidem inprovidos casus ignorari a nobis fatetur; instabile enim quiddam et incurrens intercedere solere, quae consilio fuerint et meditatione suscepta* (*De Platone et eius dogmate* I, 206).

[644] Fox Morcillo hace un extracto del apartado que Aristóteles dedica al estudio de la fortuna y el azar en su *Física* II, 197a 5ss que concluye con la siguiente aseveración, que Fox reproduce, Δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατα προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του.

[645] Cf. Aristóteles, *Física* II, 197b 18-22.

[646] Plutarco rebate la existencia de la fortuna con estos argumentos en su *De fortuna* del que Fox resume los argumentos principales.

[647] La fuente para la opinión de Anaxágoras y de los estoicos, aunque no es mencionada por Fox, es Plutarco y su *De placitis philosophorum* I, 885C 11ss. Fox, no obstante no la reseña completa ya que omite la explicación a esta afirmación que consiste en asegurar que las cosas ocurren por la acción

de la necesidad, del destino, del libre albedrío, de la fortuna y del azar.

[648]Aristóteles en el libro 1 de su *Física*, como señala Fox, analiza las diferentes teorías propuestas sobre los principios de las cosas y en *Física* I, 191a 7-14 concluye que los principios de todo son tres, a saber, la materia (cognoscible por analogía), la forma y la privación de la forma.

[649]Alcínoo en *Epitome* 162.29-163.10 informa de la teoría de Platón acerca de la materia a la cual aplica, entre otros, los términos de nodriza, madre, espacio, y sustrato. La materia, en tanto que receptáculo de las formas de todo, no participa de la naturaleza de las formas, sino que ella en sí misma carece de cualidad y de forma, es decir, no es corpórea ni incorpórea. Esta misma idea fue retomada por Calcidio en el cap. CCCXIX, pág. 314.18 Waszink donde afirma, al tratar sobre si la materia posee cuerpo, *neque corpus neque incorporeum quiddam posse dici simpliciter puto*. Véase nota 638.

[650]Fox remite a Φυσικῶν σχολίων ἀπορι῾ων καὶ λύσεων, al que nombra con el título de *Quaestiones naturales*, empleando la denominación que aplicara Policiano por primera vez y que luego se generalizó.

[651]Cicerón en *Academicae quaestiones* I, 24 expone la teoría de la formación de un *corpus* a partir de la unión de materia (paciente) y fuerza (agente). Al resultado de esta unión le llama cualidad y así dice *sed quod ex utroque, id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant*. Cicerón, sin embargo, no habla de primera cualidad como afirma Fox Morcillo, aunque un poco más adelante (I, 26), distingue entre cualidades primarias y las que derivan de ellas. Entre las cualidades primarias, que son homogéneas y simples, menciona el aire, fuego, agua y tierra también denominados primeros principios.

[652]Este texto perteneciente a *Física* I, 190b 24-29 es citado por Fox como un remedo aristotélico del siguiente pasaje de Platón (*Timeo* 49e 7-50a 2): ἐν ᾧ δὲ ἐγγινόμενα ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται, καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο ἀνπροσαγορεύειν, τῷ δὲ τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι.

[653]Cf. *Enéadas* II, 5,5.2ss.

[654]Cf. *Enéadas* III, 6,13.12-56.

[655]Fox Morcillo denomina estos principios con las siguientes palabras: *quod gignitur, in quo*

gignitur y a quo similitudinem habet quod gignitur (col 275.2ss).

[656]Cf. *Epitome* 162.11ss.

[657]Véase nota 210.

[658]Cf. *Metafísica* VII, 1033a 24-b 19 donde Aristóteles expone que la materia y la forma no se generan, argumentando que lo generado está compuesto de materia y forma, de manera que si alguna de ellas se generara, estaría compuesta, a su vez, de materia y forma, y así *ad infinitum*.

[659]Plotino en *Enéadas* II, 4,5.25ss establece dos tipos de materia, a saber, la materia inteligible y la materia del mundo sensible, considerando a la primera de ellas eterna por carecer de principio.

[660]Cf. Calcidio, cap. CCCVIII, pág. 309.4ss Waszink donde afirma: *Nomen vero ei dederunt auditores Platonis; ipse enim nusquam silvae nomen ascripsit sed aliis multis ad declarationem naturae eius convenientibus nuncupamentis usus est...* Hay que señalar, además, que el término ὕλη es aristotélico. Sobre este término y su papel en la filosofía aristotélica véase L. CENCILLO, *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid 1958; H. HAPP, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín, Nueva York 1971 y K. FINE, «Aristotle on matter», *Mind* CI, 1992, págs. 35-57.

[661]Aristóteles en su *Física* IV, 209b 7ss, no sólo rebate la identificación platónica de lugar y materia, sino también la de lugar y forma. Aristóteles, además, identifica ὕλη con la χώρα platónica, cuestión que ha sido estudiada por D. KEYT, «Aristotle on Plato's receptacle» *AJP* 82, 1961, págs. 291-300.

[662]El pasaje citado pertenece al *De placitis philosophorum* I, 884A 2-3.

[663]Fox remite para este símil a Plotino y su tratado *De materia*. Véase nota 654.

[664]Platón, siguiendo la línea establecida por Empédocles, estableció cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. El autor del *Epinomis* reconoció un quinto elemento, el éter, que sitúa a continuación del fuego. Aristóteles, a su vez, considera al éter el elemento supremo; teoría que defendió la escuela peripatética. Los estoicos recogieron la teoría de los cuatro elementos y situaron en la posición más elevada la región del fuego, donde ubicaron los cuerpos celestes. A finales de la República, los platónicos mezclan la teorías enunciadas con anterioridad acerca de los elementos y así, Filón no

diferencia éter y fuego celeste, considerando al éter no sólo la región de los astros, sino la sustancia del alma. Alcínoo (*Epitome* 171.15) confiere al éter una posición prioritaria entre los cinco elementos, sin embargo, afirma también (*Epitome* 171.30) que el éter, el elemento más extremo, se divide en la esfera de las estrellas fijas y la de los planetas y, omitiendo el fuego, coloca a continuación del éter, la región del aire, la del agua y la de la tierra. Apuleyo tampoco es muy preciso en sus apreciaciones ya que, en ocasiones, identifica el éter con el cielo y, en otras, confunde éter con fuego celeste. Plotino rechaza de modo expreso la noción de éter (*Enéadas* II, 1,2.12-6) y asegura que el cielo está formado por un fuego muy puro que produce una luz transparente cuya llama no quema. Proclo, sin embargo, distingue entre el cielo de las estrellas fijas (ἐμπύριος) y el cielo sede de los círculos planetarios al que denomina αἰθέριος. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, «L'Ame et la Musique d'après Aristide Quintilien», *Études de philosophie grecque*, París 1971, págs. 478-79 y J. DILLON, *The middle Platonists*, Londres 1977, págs. 170-71 y 286. Para la teoría aristotélica de los elementos véase I. DÜRING, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, págs. 370-385.

[665]Aristóteles critica la teoría que Platón expone en *Timeo* 30a en su *De coelo* III, 300b 17ss.

[666]Cf. *De coelo* I, 268a 6ss.

[667]Cf. *De coelo* III, 298b 34ss.

[668]Cf. *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii* pág. 23.2ss Friedlein.

[669]Fox Morcillo señala como fuente de esta afirmación de Proclo el libro II de su comentario a los *Elementos* de Euclides y, en esa obra, pero en la seción de las definiciones Proclo afirma: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γενητῶν εἰδοποιίας (*In primum Euclidis* 166.14-16 Friedlein).

[670]Cf. *In primum Euclidis...* 164.18ss Friedlein, donde Proclo enumera seis y no siete, como afirma Fox, tipos de triángulos. De hecho, en su enumeración posterior menciona únicamente seis.

[671]Cf. *Quaestiones Platonicae* V, 1003B 9ss, donde Plutarco ofrece la explicación que recoge Fox a continuación en el sentido de que la línea recta es anterior a la curva.

[672]Sobre la vida y pensamiento de Averroes remitimos al trabajo de M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abū-L-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba 1986 con amplia

información bibliográfica.

[673]Hay que señalar que Platón no menciona en este contexto el triángulo equilátero al que, como vimos, desestima por carecer de ángulo recto, sino al triángulo isósceles. Esta modificación a la teoría de Platón por parte de Fox Morcillo será tratada con posterioridad al final de la teoría de Fox. Véase nota 676.

[674]La definición del triángulo escaleno que ofrece Alcínoo se encuentra en su *Epitome* 168.28-30 donde afirma: τοῦ σκαληνοῦ μίαν μὲν γωνίαν ὀρθὴν ἔχοντος, μίαν δὲ διμοίρου,τὴν δὲ καταλειπομένην τρίτου.

[675]Cf. *De mundo* 215.16ss.

[676]La demostración empleada por Fox Morcillo cumple los siguientes pasos: en primer lugar, circunscribe un triángulo equilátero dentro de una circunferencia; traza, a continuación, el diámetro de la circunferencia que divide el triángulo equilátero circunscrito en dos triángulos rectángulos; en tercer lugar, traza desde el radio de la circunferencia hasta la base del triángulo equilátero un segmento que es el tercio de la altura del triángulo equilátero; finalmente, desde el centro de la circunferencia traza otro radio hasta la mitad de cada uno de los ángulos de la base del triángulo equilátero, dando lugar a tres triángulos isósceles, que divididos, a su vez, en dos partes iguales se producen seis triángulos escalenos. Fox Morcillo demuestra la veracidad de la teoría platónica, pero emplea como punto de partida para su demostración geométrica un triángulo equilátero y no un triángulo escaleno como expone Platón. De lo cual Fox Morcillo concluye que el triángulo equilátero es el principio de todo en contra de la opinión de Platón que considera al triángulo isósceles y al escaleno como principios de los elementos, al desestimar al triángulo equilátero por carecer de ángulo recto. Proclo, sin embargo en *In primum Euclidis* pág. 82.16ss Friedlein establece como principios de los elementos a los triángulos isósceles y escaleno y, en tanto que compuestos de ellos, al triángulo equilátero y al cubo. (Véase ANEXO, figura 4).

[677]Fox Morcillo cita el siguiente texto: τὸ δὲ ἀνισόπλευρον, ἔχον τὰν μείζονα δυνάμει τριπλασίαν τᾶς ἐλάσσονος, ἁ δὲ ἐλάχιστα ἐν αὐτῷ γωνία, τρίτον ὀρθῆς ἐστι. διπλασία δὲ ταύτας ἁ μέσα. δύο γὰρ τρίτον ἁδὲ ἐστὶν, ἁ δὲ μέγιστα ὀρθὰ,

ἀμιόλιος μὲν τὰς μέσας ἔασσα, τριπλασία δὲ τὰς ἐλαχίστας. τοῦτο δὲ ὧν τὸ τρίγωνον, ἀμιτρίγονόν ἐστιν ἰσοπλεύρῳ τρίγωνῳ δίχα τετμημένῳ καθέτῳ, ἀπὸ τᾶς κορυφᾶς ἐς τὰν βάσιν, ἐς ἴσαμέρεα, δύο ὀρθογώνια μὲν ὧν ἐντὶ ἑκατέρῳ, ἀλλὰ ἐν ὧμέν ταὶ δύο πλευραὶ, ταὶ περὶ τὰν ὀρθὰν μόναι ἴσαι. ἐν ᾧ δὲ ταὶ τρεῖς πᾶσαι ἀνίσαι, σκολιὸν δὲ τοῦτο μεν καλεέσθω (*De mundo* 215.17-216.6), que coincide con el ofrecido por la edición aldina (pág. 378). A propósito de esta cita hay que señalar, que la primera edición del texto griego del *De mundo* de Timeo de Locros apareció incluida en el segundo volumen de la edición aldina de las *Opera* de Platón publicada en Venecia en 1513, págs. 375-381. W. MARG asegura que este texto fue editado de nuevo (págs. 643-647) en el volumen publicado en Basilea en 1534 que contenía las obras de Platón junto con el texto griego del Comentario de Proclo al Timeo y a la República (*Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*, Leiden 1972, pág. 79).

[678]Cf. *De coelo* III, 306b 30-307b 19 donde Aristóteles critica tanto la atribución al fuego de una figura piramidal como de una figura esférica. Esta atribución se debe a la condición del fuego como el elemento de mayor movilidad y a su capacidad para calentar y arder.

[679]Cf. *De igne* 52. La *editio princeps* de este tratado fue publicada en el volumen II de la edición aldina de Aristóteles y Teofrasto en Venecia en 1497. Juan Oporino la reeditó en Basilea en 1541 dentro de las *Opera* de Teofrasto. La primera edición de este tratado en solitario fue publicada en París en 1552 a cargo de Andrés Turnebo.

[680]Cf. *Enéadas* II, 2,1.19ss.

[681]Cf. *Quaestiones Platonicae* V, 1003C 1-4.

[682]Cf. *De Platone et eius dogmate* I, 195 donde Apuleyo afirma *et pyramidem figuram ignis in se habere.*

[683]Cf. III, 70.

[684]Fox utiliza como referencia teórica la proposición 2 del libro IV de los *Elementos* de Euclides cuyo enunciado es el siguiente: Εἰς τὸν δοθέντα κύκλον τῷ δοθέντι τριγώνῳ ἰσογώνιον τρίγωνον ἐγγράψαι.

[685]Fox Morcillo remite a *Elementos* XI, proposición 25, sin embargo, en el problema 3,

proposión 23 Euclides desarrolla la teoría expuesta por Fox. Hay que mencionar también, que un ángulo sólido es definido en el libro XI, definición 11.

[686]Fox Morcillo alude a la proposición 2 del libro 15, cuyo enunciado es el siguiente: Εἰς τὴν δοθεῖσαν πυραμίδα ὀκτάεδρον ἐγγράψαι. Aunque sería más adecuada la proposición número 3 de este mismo libro: Εἰς τὸν δοθέντα κύβον ὀκτάεδρον ἐγγράψαι.

[687]Con la excepción de πυραμίς y κύβος, los demás términos empleados para denominar las figuras geométricas no aparecen en Platón. Sí aparecen, en cambio, en contextos platónicos como Plutarco (*Quaestiones platonicae* V, 1003B-1004A), Timeo de Locros (*De mundo* 216.8-20), Apuleyo (*De Platonis et eius dogmate* I, 195-196), etc. Los términos ὀκτάεδρον y δωδεκάεδρον se encuentran ya en Aristóteles (*De coelo* III, 307a 8-16) en el pasaje donde critica a Platón por atribuirle figuras geométricas a los elementos. El término εἰκοσάεδρον, sin embargo, aparece por primera vez en Plutarco (*Quaestiones convivales* 719D y *Quaestiones platonicae* 1003C). Proclo por su parte utiliza únicamente los términos εἰκοσάεδρον (*In Tim.* II, 217.5), ὀκτάεδρον (*In Tim.* II, 217.16) y πυραμίς (*In Tim.* II, 217.16). Para el estudio de los nombres de estos poliedros véase Ch. MUGLER, *Dictionnaire Historique de la Terminologie Géometrique des Grecs*, París 1958.

[688]Cf. *Elementos* XIII, proposición 16, como señala Fox Morcillo.

[689]Cf. *Elementos* I, proposición 4.

[690]Siguiendo la demostración de la proposición enunciada con anterioridad. Véase nota 676.

[691]En efecto, en *De Platone et eius dogmate* I, 196 dice Apuleyo: *Restat tesserarum figura, quae cum sit inmobilis, terrae constantiam non absurde sortita est.*

[692]Véase R.F. KOTRČ, «The Dodecahedron in Plato's *Timaeus*», *RhM* 124, 3-4, 1981, págs. 212-222 donde se recoge esta interpretación cuyas fuentes son Timeo de Locros (*De mundo* 216.21ss) y Plutarco (*Quaestiones platonicae* V, 1003C 9ss).

[693]Plutarco efectúa un largo excurso donde analiza las diferentes teorías enunciadas sobre la existencia de muchos mundos para concluir adscribiéndose a la que defiende la existencia de un único mundo, aunque dividido en muchas partes. Cf. *De oraculis iam deficientibus* 422C-430F.

[694]Esta es la opinión defendida por Plutarco a propósito del planteamiento platónico sobre la

posible existencia de cinco mundos. Cf. *De oraculis iam deficientibus* 430B-E.

[695]Sobre esta argumentación de Plutarco cf. *De oraculis iam deficientibus* 429E-430A.

[696]Cf. col. 310.10-21 donde Fox Morcillo reproduce un pasaje de *Timeo* 55e 3-7.

[697]Este término es de origen aristotélico, empleado por Timeo Locro (*De mundo* 216.20) y Alcínoo (*Epitome* 169.11).

[698]Cf. *De oraculis iam deficientibus* 428C-E.

[699]Cf. *De Platonis et eius dogmate* I, 196.

[700]Véase nota 678.

[701]Cf. *Enéadas* II, 1,6.20ss.

[702]Fox Morcillo asegura (col 319.48ss) que Ficino ha traducido el término griego ὁμαλότετα como *planiciem* cuando su significado correcto en este contexto es *aequabilitatem*, ya que Platón afirma que ὁμαλότης es la causa de la quietud y constancia de los elementos, de tal manera que no se transmuten, sino que permanezcan en el mismo estado; por contra, ἀνωμαλότης es decir *inaequalitas*, traduce Fox, hace que los elementos se transformen.

[703]Cf. *De coelo* III, 306b 3-29 donde Aristóteles asegura que únicamente el triángulo, el cuadrado y el hexágono, entre los cuerpos planos, y la pirámide y el cubo pueden llenar completamente el lugar que los contiene.

[704]Cf. *Epitome* 169.4-15.

[705]Plotino expone esta teoría en *Enéadas* II, 2,1.19ss, pero no referido a todos los elementos, como pretende Fox Morcillo, sino únicamente al fuego, por la sencilla razón de que es el único elemento que llega hasta el cielo.

[706]Cf. *De placitis philosophorum* I, 883F 4-7 donde a propósito de estos autores Plutarco dice: Λεύκιππος Δημόκριτος Δημήτριος Μητρόδωρος᾽ Επίκουρος τὰ μὲν ἄτομα ἄπειρα τῷ πλήθει, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον τῷ μεγέθει..

[707]En efecto, como afirma Fox Morcillo, Lucrecio en el *De rerum natura* I, 329-369 expone su teoría sobre la existencia del vacío.

[708]Cf. *Física* IV, 213a 19ss.

[709]Fox Morcillo extrae la teoría de Platón del texto mismo, un pasaje de *Timeo* 58c 5-d 1 que cita en griego. Cf. col. 323.42ss.

[710]Fox remite a *De simplicium medicamentorum facultatibus* IV, donde Galeno establece estos dos tipos de fuego (vol. XI, pág. 626 Kühn).

[711]El fragmento citado pertenece al *De mundo* 217.14-16. Existen variantes textuales en la lectura de Fox respecto de la ediciones modernas, siendo la más destacada la lectura τεττάρων frente al τετόρων de la edición de W. Marg. El texto ofrecido en la edición aldina (pág. 378) presenta la lectura τεττόρων. Timeo Locro insiste en tres tipos de fuego a saber, la llama, la luz y el resplandor, mientras que Platón enumeraba la llama, la luz o resplandor de la llama y las brasas como tipos diferentes de fuego.

[712]Cf. *Meteorológicos* I, 340b 5-341a 13 donde Aristóteles al tratar del lugar que ocupan los elementos asegura que la esfera celestial, es decir, la parte exterior del universo está ocupada por el éter. En la esfera terrestre, los cuatro elementos se disponen en esferas concéntricas con la tierra en el centro y, desde ahí hacia el exterior, se sitúan al agua, aire y fuego sucesivamente. Este sería el orden natural de los elementos, pero esta estratificación no es rígida, puesto que aire y fuego, a partir de la teoría aristotélica de las exhalaciones, pueden intercambiar con mayor o menor continuidad sus posiciones. Así, el estrato de la esfera terrestre más externo, denominado por Aristóteles fuego, está compuesto de una exhalación cálida y seca; el estrato siguiente, denominado aire, está compuesto de una mezcla de dos exhalaciones, y es, por tanto, cálido y húmedo. Hay, además, dos estratos dentro de lo que se llamaría la atmósfera a los que Fox hace referencia, en este caso, aire y fuego. Dentro de la esfera del aire se producen ciertas diferenciaciones, como ocurre en el caso de las nubes que no pueden formarse más allá de la cima de las montañas más elevadas, puesto que el aire es allí atrapado por el movimiento circular del cielo impidiendo su formación. Las nubes, asimismo, tampoco pueden formarse en una zona muy próxima a la tierra porque el calor que ésta levanta lo hace imposible.

[713]Cf. *De mundo* 217.17-18. El texto presenta diferentes variantes respecto de las ediciones actuales, así Fox ofrece la lectura τε propia de BE frente a la actual de δε del ms N; y la lectura ῥυτὸν

del ms N frente a la del mss E de las ediciones actuales que es ῥέον. Hay que señalar no obstante, que como hemos podido comprobar, el texto ofrecido por Fox corresponde al de la edición aldina de las *Opera* de Platón (II, pág. 378).

[714]Fox Morcillo cita en apoyo de su interpretación un texto en griego perteneciente a *Meteorológicos* I, 346b 24-32 donde Aristóteles expone el proceso de formación de la lluvia como paso previo, dice Fox, a la formación de nieve, granizo, etc.

[715]Cf. *Meteorológicos* III, 378a 17-b 6.

[716]Cf. *De lapidibus* 1, 2. Este tratadito, al igual que el *De igne*, apareció impreso en griego por primera vez en la edición aldina de las *Opera* de Platón y se reeditó en Basilea en 1541 dentro de las *Opera* de Teofrasto. La primera edición independiente del *De lapidibus* fue realizada por Morel en París 1577. Véase nota 679.

[717]Cf. *Enéadas* II, 1,6.51ss.

[718]Cf. *De lapidibus* 39 y 51 donde se hace alusión a la presencia de ciertos minerales en las minas de metales como el oro, la plata y el cobre o incluso mezclados con ellos.

[719]Fox Morcillo remite a Plinio, libro 37, capítulo 4 como testimonio no sólo de la presencia del adamante en las minas de oro, sino también de la creencia, entre los antiguos, de la procedencia etíope del adamante. Cf. *N.H.* XXXVII, 4,55. En el *Escudo* (v.137) atribuido tradicionalmente a Hesíodo se usa por primera vez el término ἀδάμας para hacer referencia a un metal de excesiva dureza cuya fabricación sólo era conocida de los dioses. Platón en la misma línea, considera al adamante un metal extremadamente duro, asociado al oro. Teofrasto en *De lapidibus* 19, sin embargo, aplicó este término por vez primera al diamante. Esta gema era considerada imposible de tallar dada su dureza, pero, algunos como Plinio sostenían que el diamante podía ablandarse al ser introducido en sangre de macho cabrío. El diamante era empleado en la talla de gemas y también en medicina como antídoto de venenos y como remedio contra la hipocondría. Cf. Ch. DAREMBERG y EDM. SAGLIO, *Dictionnaire*... I, pág. 65.

[720]El *cyprius* y el *siderites* son dos tipos de diamantes enumerados por Plinio *N.H.* XXXVII, 4,58. El primero de ellos, como su propia denominación indica, procede de la isla de Chipre y tiene un

color cobrizo; el *siderites*, por su parte, posee el brillo del hierro. El diamante chipriota puede identificarse con la analcita, mineral de brillo vítreo, incoloro o blanco tendiendo hacia rojo o amarillo. El diamante *siderites* puede referirse a la pirita de hierro ya que proviene del griego σίδερος.

[721]Fox remite para una mayor información sobre la producción de los metales al libro 34 de Plinio, donde, a modo de introducción a la historia del arte antiguo tratado en este libro, se explica la producción de metales como el cobre y el bronce, para finalizar con el estudio de la formación del hierro, el plomo y sus variedades, asi como con la producción del oropimente y rejalgar. Cf. *N.H.* XXXIV, parágrafos 1-14 y 138-178. Para la concepción y estudio de los metales en el mundo antiguo remitimos al volumen de R. HALLEUX, *Le problème des métaux dans la science antique*, París 1974, principalmente las págs. 65ss.

[722]Fox Morcillo traduce el término platónico ὀπός cuyo siginificado primario es el jugo de la higuera que por su carácter ácido puede coagular otras materias, con la expresión latinas *succus*, esto es, savia o jugo.

[723]Fox Morcillo remite, para obtener mayor información sobre el vino, a Plinio, libro 23, capítulo 1 y, en efecto, a partir de este capítulo se narra desde el origen del vino hasta las distintas variedades de uva y diferentes clases de vinos.

[724]Cf. *Meteorológicos* IV, 383b 21-384a 2.

[725]Galeno alude en varias ocasiones de la naturaleza intermedia del aceite en su tratado *De simplicium medicamentorum facultatibus*, (vol. XI, pág. 523 y 561ss Kühn).

[726]Sobre la miel, sus propiedades y usos en la antigüedad véase Claire BALANDIER, «Production et usages du miel dans l'Antiquité Gréco-Romaine» en M.Cl. AMOURETTI y G. COMET (eds.), *Des Hommes et des Plantes. Plantes Méditerranéennes, vocabulaire et usages anciens*, Universidad de Provenza 1993, págs. 93-125.

[727]Macrobio en Saturnalia 7, 12,38 dice: *adiecta hac una consultatione reticebo, cur omne dulcium magis dulce videtur cum frigidum est quam si caleat?* a lo cual, entre otras cosas, contesta Disario: praeterea sucus dulcis per calorem non impune penetrat venarum receptacula et ideo noxa minuit voluptatem, que es el pasaje al que hace referencia Fox Morcillo.

[728]Sobre la naturaleza de este jugo ácido mencionado por Platón vease el artículo de A.M. BATTEGAZZORE, «Il fluido che brucia (Plat. *Tim.* 60b 3-4; Theophr. *De igne* 7,2 Coutant)», *Sandalion* 15, 1992 (1993), págs. 5-18.

[729]Fox Morcillo remite al libro 7 de *De simplicium medicamentorum facultatibus*, sin embargo, Galeno trata del jugo cirenaico en el libro octavo (vol. XII, págs. 90-91 Kühn).

[730]Plinio, como señala Fox Morcillo, en *N.H.* XIX, 3,38 dice: *ab his proximum dicetur auctoritate clarissimum laserpicium quod Graeci silphion vocant, in Cyrenaica provincia repertum, cuius sucus laser vocatus, magnificum in usu medicamentisque et ad pondus argenti denarii repensum*, donde identifica silfio con laserpicio, término latino formado a partir de *lac* y *serpicium* o *serpitiom*. Sobre la etimología de este término latino véase J. ANDRÉ, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, París 1985, pág. 139, s.v.

[731]Teofrasto describe el silfio, como señala Fox Morcillo, en su *Historia plantarum* VI, 3,1ss. Esta planta, cuya denominación es de procedencia africana, ha tratado de identificarse con diferentes plantas como la Ferula tingitana L, la Thapsia gummifera, la Margotia, etc. Silfio fue, en principio, la denominación que se aplicó a la raíz y que luego se extendió a toda la planta. Sobre esta planta véase el artículo de A. STEIGER, *RE*, III A,1 cols. 103-114 y Suppl. 3A, cols. 972-974, asi como A. CARNOY, *Dictionnaire Étimologique des noms grecs de plantes*, Lovaina 1959, págs. 244-245 *s.v.* Teofrasto menciona dos tipos de silfio, en realidad, se trata de dos especies de umbelíferas distintas, a saber, la Ferula tingitana L y la Ferula assafoetida. Ésta última parece ser, con toda probabilidad, el silfio o laserpitio al que alude Plinio, puesto que el silfio de la Cirenaica ya se había extingido en aquel momento, como señala J.M. DÍAZ-REGAÑÓN en su versión española de la obra de Teofrasto (Madrid 1988, pág. 334, nota 32). D. ROQUES («Médecine et botanique: le silphion dans l'oeuvre d'Oribase», *REG* 106, 1993, pág. 380) a partir de las noticias ofrecidas por Estrabón, Plinio, Solino, el *Edicto* de Diocleciano y algunas cartas de Sinesio de Cirene, asegura que el silfio existe en la Cirenaica al menos hasta principios del siglo V d.C. Este autor, basándose en los datos ofrecidos por Oribasio, expone la multitud de usos que tenía el silfio, así, era empleado en medicina como tratamiento para la gota, para las afecciones del estómago y del intestino, como afrodisiaco e incluso como anticonceptivo por sus propiedades al ser bebido para provocar la menstruación. Sobre esta última aplicación del silfio véase

J. RIDDLE, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge 1992, pág. 28; asi como J. RIDDLE y J. WORTH ESTES, «Oral contraceptives in Ancient and Medieval Times», *American Scientist* 80, 1992, págs. 226-233. Véase también D. ROQUES, «Synésios de Cyrène et le silphion de Cyrénaïque», *REG* 97, 1984, págs. 218-231 y P.A. JOHNSTON, «Love and Laserpitium in Catullus 7», *Classical Philology* 88, 1993, págs. 328-29.

[732]Véase nota 731. La Cirenaica basaba su prosperidad económica en la producción de silfio, planta que en el siglo I d.C. deja de representarse en las monedas de dicha provincia por entonces romana. Los intentos de identificar la planta y el fruto, tal y como aparecen en las monedas cirenaicas, con plantas actuales han resultado poco satisfactorios.

[733]Cf. *N.H.* XIX, 3,39.

[734]Véase nota 729. Galeno trata también de la naturaleza cálida del jugo cirenaico en su *De compositione medicamentorum per genera* III (vol. XIII, pág. 567 Kühn) donde lo incluye entre los líquidos que producen calor y poseen una naturaleza muy terrosa.

[735]Cf. *De lapidibus* 1-3. Una exhaustiva explicación de la teoría de Teofrasto sobre la formación de minerales y piedras, incluidas las gemas, puede encontrarse en la edición y versión inglesa a cargo de D.E. EICHHOLZ, *Theophrastus. De lapidibus*, Oxford 1965, págs. 15-38.

[736]Cf. *N.H.* XXXV, 45,155.

[737]Cf. *Meteorológicos* IV, 384a 34ss.

[738]Cf. *De lapidibus* 4, donde Teofrasto afirma, hablando de las piedras en general, que algunas de ellas pueden derretirse y otras no, sin mencionar ninguna en concreto.

[739]Cf. *Timeo* 60c 7-d 2.

[740]El pasaje al que Fox Morcillo alude pertenece al *De mundo* 217.20-23 donde Timeo Locro afirma: πακτῷ δὲ εἴδεα τὸ μὲν χυτὸν χρυσός, ἄργυρος, χαλκός, κασσίτερος, μόλυβδος, σταγών, τὸ δὲ θραυστὸν θεῖον, ἄσφαλτον, νίτρον, ἅλες, στυπτηρία, λίθοι τοὶ ὁμογενέες. Hay que señalar, no obstante, que el término θεῖον significa «azufre» y no «yeso» como pretende Fox Morcillo, pues la palabra latina que emplea para traducir θεῖον proviene de otro término griego, esto es γύψος. Cf. Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, Μέγα Λεξικόντῆς ʿ Ελληνικῆς

Γλώσσης, Δ', Atenas 1964, s.v. θεῖον, pág. 3311.

[741] Fox menciona como fuente de esta afirmación el libro 9 del tratado *De simplicium medicamentorum facultatibus* y, en efecto, en ese libro (vol. XII, págs. 225-26 Kühn) dice Galeno: Νίτρον εἴρηται καὶ προίθεν ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ ἀφρονίτρου τε καὶ ἁλῶν δυνάμεως εἶναι y más adelante ξηραίνει τοιγαροῦν καὶ διαφορεί καὶ, εἰ εἴσω τοῦ σώματος ληφθείη, τέμνει καὶ λεπτύνει τοὺς παχείς καὶ γλίσχρους χυμοὺς πολὺ μᾶλλον τῶν ἁλῶν.

[742] Plinio en *N.H.* XXXI, 10, como señala Fox, dedica al estudio del nitro los parágrafos 106-122. El nitro es una sal identificada con el natron o sequicarbonato sódico impuro. Esta sal se obtiene de la mezcla de sulfato sódico, carbonato sódico y cloruro sódico con el carbonato sódico impuro, es decir sosa, o con el carbonato potásico impuro o potasa. El tipo de nitro, que en la época de Plinio no era muy bien conocido, más utilizado se denominaba nitro ligero que era carbonato sódico florecido en contacto con el aire, de color blanco o rosado y de aspecto esponjoso. El nitro importado de Egipto tenía una coloración marrón y aspecto semejante a una piedra y era de baja calidad. Otro tipo de nitro, llamado *halmyrrhax* se producía, aunque en pequeñas cantidades, en los valles de la Media. El nitro se obtenía de la evaporación del agua donde estaba disuelto, que una vez depositado era agrupado en montones que florecían en contacto con el aire húmedo dando lugar a unas efluorescencias denominadas espuma de nitro, nitro o afronitro. A partir de los textos de Galeno y Aecio se distingue con claridad entre ἀγρὸς νίτρου y ἀφρόνιτρον; empleando el primer término para designar el nitro en forma de polvo, mientras que con el segundo se aludía al mismo producto pero en forma de aglomerado. En cuanto al uso del nitro, hay que señalar que poseía diversas y múltiples aplicaciones. Así, por ejemplo, se empleaba en la fabricación de vidrio, en la obtención de algunas tonalidades de azul, en la tintura de tejidos, como dentífrico, en la preparación de alimentos, en la fabricación de ungüentos, emplastos, etc. Cf. Ch. DAREMBERG Y EDM. SAGLIO, *Dictionnaire... IV*, págs. 85-86 y H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* IV, Leipzig 1912, pág. 388 y nota 1.

[743] En *N.H.* XXXI, 7,73 Plinio explica que la sal ya sea artificial, ya sea natural, se forma principalmente debido a la condensación o desecación del agua. Más adelante en XXXI,9,98 afirma

Plinio *salis natura per se ignea est et inimica ignibus, fugiens eos, omnia erodens, corpora vero adstringens, siccans...*

[744]Cf. Plutarco, *Quaestiones convivales* V, 684F-685D. La sal como algo querido a los dioses constituye el tema de la cuestión X donde Plutarco deja constancia de la contradicción existente entre la afirmación platónica y el hecho de que los sacerdotes egipcios en su búsqueda de la purificación, llegaran a tomar el pan sin sal. Una de las posibles explicaciones para este comportamiento puede ser, dice Plutarco, la naturaleza de la sal misma como excitante del apetito sexual, o bien por tratarse de un condimento agradable. Plutarco expone esta idea recogida por Fox Morcillo, aunque no la refiere a los antiguos egipcios de manera exclusiva, sino a los hombres en general.

[745]Cf. *De plac. Hipp. et Plat.* VIII, 668 y 702 De Lacy.

[746]Fox Morcillo tiene razón en la referencia a este tratado de Plutarco, conocido más bien con el título de *Aquae an igni sit utilior* y que en la edición aldina de las *Moralia* aparece con el título de Περὶ τοῦ πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτωρον (págs. 231-34).

[747]Esta idea es rebatida con fuerza y claridad por Plutarco en el *De primo frigido* 946A-948C.

[748]Plutarco en este tratado, tras la eliminación, por razones obvias, del fuego como elemento que posee la cualidad de la frialdad, recoge las argumentaciones de quienes postulan que el aire es el principio del frío, tal es el caso de los filósofos estoicos y de las de Empédocles y Estratón para quienes este elemento es el agua. A éstas añade sus propios razonamientos en favor de que el frío debe atribuirse a la tierra. Tras esta exposición, Plutarco concluye de una manera ecléctica dejando que sea Favorino, su interlocutor, quien elija la teoría que considere más adecuada, ya que, en su opinión, todas son igualmente válidas e igualmente rechazables.

[749]Este texto de Aristóteles pertenece, como señala Fox correctamente, a *Meteorológicos* IV, 382a 11-13. El mismo Aristóteles un poco más adelante (382a 19ss) concluye afirmando que lo duro y lo blando se definen en relación al sentido del tacto.

[750]Esta definición aristotélica reproducida por Fox Morcillo, se encuentra en *De coelo* IV,311a 17-18 y no en el libro segundo de esa misma obra, al cual remite Fox.

[751]Esta es la interpretación que realiza Alcínoo de la teoría platónica en su *Epitome* 175.13-21.

[752]Fox Morcillo en su intento de aunar el pensamiento de ambos filósofos en lo que respecta a esta cuestión, alude a un pasaje de Aristóteles perteneciente al *De coelo* III, 299b 7ss, donde con motivo de su crítica de la teoría acerca de la creación de los cuerpos a partir de superficies, esgrime, como uno de los argumentos para invalidarla, la imposibilidad de formar objetos pesados a partir de algo que no lo es como líneas o superficies. En este sentido, tomando como punto de partida la suposición de que lo pesado y lo ligero sean algo denso y poroso respectivamente, afirma que un punto sería algo pesado o ligero y, por tanto, denso o poroso, llegando a la conclusión de que el punto es indivisible, mientras que algo denso sí lo es.

[753]Fox ofrece su propia traducción de este pasaje (*Timeo* 63c 3-5): *Necesse quidem est, id quod emittitur, vi consequi: graveque dice illud, quod feratur deorsum: leve autem, quod sursum* (col. 349.50-52). La traducción latina que Fox Morcillo critica es la de Marsilio Ficino (pág. 723 Basilea 1532): *si quis in ea mundi regione quam ut plurimum sortitus est ignis, et ad quam undique fertur, insideat, vimque aliquam nanciscatur, per quam ignis partes arripiat libretque, aut ubi in staterae lancibus collocavit, ut deorsum in dissimilem detorqueat aerem, constat plane minorem ignis portionem maiori facilius coactum iri. Ubi enim duo simul uno robore suspenduntur, minus quidem magis, plus autem minus inferenti vim cedit. Et unum quidem grave deorsumque ferri dicitur, alterum vero sursum ac leve*.

[754]Fox traduce la definición que Alcínoo ofrece en su *Epitome* 175.4-5, a saber, Τραχὺ δὲ εἴη ἂν τὸ ἀνώμαλον μετὰ σκληρότητος, λεῖον δὲ τὸ ὁμαλὸν μετὰπυκνοῦ.

[755]El texto que reproduce Fox es el siguiente: *nam dolor quidem aegritudo crucians est* definición que se encuentra en *Tusculanas* 4, 18.7. La definición de placer tomada por Fox Morcillo de Cicerón es *voluptas autem est affectus, animum suavitate aliqua deliniens* que se encuentra en *Tusculanas* 4, 20.2-3.

[756]Galeno considera que los ojos y los oídos pueden ser sede del dolor e incluso que el gusto y el olfato pueden recibir sensaciones desagradables, pero subraya que el mayor dolor se siente en el tacto. Esta afirmación se apoya en la creencia de que la sensación supone un cambio interno y, en ese proceso de cambio de un estado a otro, tiene lugar el dolor que, una vez adaptado el cuerpo a la nueva alteración, dejará de sentirse. Sobre este tema véase Rosa M . MORENO RODRÍGUEZ y Luis GARCÍA

BALLESTER, «El dolor en la teoría y la práctica médicas de Galeno», *Dynamis* 2, 1982, págs. 3-24; E.R. SIEGEL, *Galen on sense perception...*, págs. 174-193, aunque intenta aplicar concepciones actuales a las ideas galénicas; y finalmente, Roselyne REY, *Histoire du douleur*, París 1993, págs. 40-47.

[757]Fox Morcillo menciona como fuente de esta teoría aristotélica el libro segundo del *De anima* y, en efecto, en 422a 7ss. se alude a esta cuestión. Aristóteles divide los sentidos en dos grandes grupos, los que necesitan de un medio entre el objeto sensible y el órgano sensorial como la vista, el oído y el olfato, y aquellos que perciben por contacto directo, como el gusto y el tacto.

[758]Cf. *De sensu et sensibilibus* 422a 12ss.

[759]Fox Morcillo habla de cinco sabores y, sin embargo, sólo menciona cuatro de ellos ya que olvida el sabor picante o bien, en su enumeración, confunde el sabor acre que atribuye a la pimienta con el sabor picante, de ahí su omisión. Véase nota 760.

[760]Teofrasto considera que existe un número determinado de sabores de cuya mezcla se producen todos los demás. En ocasiones, al igual que Aristóteles, establece como sabores principales lo dulce y lo amargo. En su *De causis plantarum* 6, 4,1 y 6, 1,2 enumera ocho sabores: dulce, amargo, pingüe, ácido, acre, agrio, áspero y salado. Estos ocho sabores pueden quedar reducidos a siete, cifra especial e importante para Teofrasto, eliminando el sabor salado ya que no puede distinguirse con exactitud del sabor amargo. Hay que señalar, no obstante, que Aristóteles en su *De sensu et sensibilibus* 422a 12ss ya menciona el sabor graso que asocia a lo dulce, estableciendo pues, siete sabores. Sobre la teoría aristotélica de los sabores, directamente relacionada con la de los colores, sonidos, etc., véase P. KUCHARSKI, “Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le *De sensu* Aristotélicien”, *REG* LXVI, 1953, págs. 355-390.

[761]Esta cita de Aristóteles se encuentra en su *De sensu et sensibilibus* 441b 19-22.

[762]Véase nota 758.

[763]Fox Morcillo remite al libro quince, capítulo veintisiete y, en efecto, en *N.H.* XV, 27,106-108 Plinio enumera los siguientes sabores: *dulcis, suavis, pinguis, amarus, austerus, acer, acutus, acerbus, acidus, salsus*, a los cuales añade otros tres: *praeter haec tria sunt genera mirabili maxime natura: unum in quo plures pariter sentiuntur sapores, ut vinis; (...) alterum est genus in quo sit et alñienus*

quidem, sed et sucus quidam ac peculiaris, ut in lacte (...). Nullus hic auis nec sucus, ut tamen eo ipso fiat aliquis ac suum genus faciat.

[764]Fox remite al libro segundo del citado tratado de Galeno. Esta interpretación, no obstante, se encuentra en el libro primero (XI, págs. 450-451 Kühn). Para un estudio en profundidad sobre el gusto y los sabores, Fox remite al mencionado libro de Aristóteles y al de Alcínoo (*Epitome* 174.21-38).

[765]Fox remite al libro cuarto de esta obra donde, en efecto, Galeno estudia las facultades y esencias de todos los sabores.

[766]Aristóteles expresa en varias ocasiones la estrecha relación existente entre sabores y olores como en *De sensu et sensibilibus* 443a 8ss y 443b 3ss o en *De anima* II, 421a 17ss. Esta misma idea es defendida también por Plinio en *N.H.* XV, 27,108.

[767]Cf. *De instrumento ododratus* (vol. II, págs. 858-59 Kühn). Galeno llegó a la conclusión de que el sentido del olfato era el cerebro mismo y no la naríz, considerada como un conducto por el cual llegaban los olores al cerebro, asi como el lugar de acceso del aire para enfriar el cerebro y por último, un canal por donde se expelen los residuos del cerebro. Sobre la concepción galénica del sentido del olfato véase R.E. SIEGEL, *Galen on sense perception*, págs. 140-153; B.S. EASTWOOD, «Galen on the elements of olfactory sensation», *RhM* 124, 3-4, 1981, págs. 268-289, donde no sólo expone la teoría de Galeno, sino que también estudia la influencia que recibió de las ideas de Platón y Aristóteles sobre el olfato. Un análisis de la teoría sobre el olfato defendida por Galeno y su influjo en siglos posteriores es el trabajo de R. PALMER, «In bad odour: smell and its significance in medicine from antiquity to the seventeenth century» en W.F. BYNUM y R. PORTER (eds.), *Medicine and the five senses*, Cambridge 1993, págs. 61-68.

[768]Cf. *De sensu et sensibilibus* 444a 19-445a 4.

[769]Fox menciona como fuente de esta teoría aristotélica el *De sensu et sensibilibus* y efectivamente, en 443b 7ss Aristóteles relaciona los olores con los sabores que son similares.

[770]Esta es la versión que hace Fox de la definición aristotélica de color que se encuentra en su *De sensu et sensibilibus* 439b 10-12 en los siguientes términos: ἐπεὶ δ᾽ ἐν πέρατι ἡ χρόα, τούτου ἂν ἐν πέρατι εἴη. ὥστε χρῶμα ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὡρισμένῳ πέρας.

[771]Fox reproduce la conclusión que extrae Aristóteles, tras afirmar que el color se encuentra situado en el límite de la transparencia inherente a los cuerpos o bien, que el color es el límite mismo, en el sentido de que los pitagóricos denominaban «color» a la superficie (*De sensu et sensibilibus* 439a 27ss). Se trata, no obstante, de un error de interpretación por parte de Aristóteles, pues aplica al término χώρα que, en su época, significa «color» el sentido de «superficie» que poseía en época pitagórica (cf. E. LACROCE y A. BERNABÉ en su edición española de este tratado aristotélico, Madrid 1987, pág. 195, nota 38).

[772]Fox menciona como fuente de esta teoría el *De coloribus* y en efecto, Aristóteles inicia este tratadito precisando cuáles son los colores denominados simples. Define los colores simples como aquellos que pertenecen a los elementos, esto es, el blanco puesto que es el color natural del aire y del agua, y el dorado o amarillo que es el color natural del fuego y del sol. La tierra, que de natural es blanca, se muestra coloreada debido a las diferentes tinturas. El color negro se considera simple cuando pertenece a la naturaleza de los elementos y esto sucede cuando los elementos están sufriendo algún tipo de transformación. Los demás colores provienen de la mezcla de éstos. Cf. *De coloribus* 791a 1ss. Hay que señalar que, aunque Fox Morcillo menciona a Aristóteles como fuente junto con Platón para la teoría de los colores, él expone únicamente la teoría platónica.

[773]Cf. *De coloribus* 792a 4-9.

[774]Fox Morcillo alude al φθείρειν δὲ τὸ πλέον τὸ ἔλαττον que Teofrato expone en su *De igne* 1, al tratar de la capacidad del fuego para generarse y destruirse a sí mismo.

[775]Véase J. ANDRÉ, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, París 1949 para captar la gama cromática a la que se refiere Fox Morcillo con los términos de color.

[776]Esta cita se encuentra en *De mundo* 220.12-13.

[777]Fox Morcillo traduce las palabras que expone Alcínoo en *Epitome* 179.40-42, εἴ τις ἀκριβῶς αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἀναλάβοι, ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ και θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἂν τις.

CUARTA PARTE

INTRODUCCIÓN

Fox Morcillo, fiel a su costumbre, inicia su comentario a la cuarta y última parte[778] ofreciendo al lector un extracto de su contenido. Así, afirma que Platón, a lo largo de este diálogo, distingue con claridad tres mundos, a saber, el mundo inteligible, el sensible y el que los griegos denominan «μικροκόσμος». El primero de ellos, fue estudiado en profundidad en la segunda parte del comentario, cuando se trató acerca de Dios y de la idea; el segundo, el mundo sensible y corpóreo, constituyó el tema de la tercera parte; queda pues, el estudio del hombre, cuestión a la cual dedicará esta parte. El estudio del «microcosmos» se organiza en torno a sus dos constituyentes, es decir, el alma y el cuerpo. La disertación sobre el cuerpo humano se centrará principalmente en los órganos que lo forman, su constitución, las enfermedades que lo afectan y su tratamiento, para terminar con el estudio de los restantes animales, como mujeres, aves, fieras y animales acuáticos.

EL HOMBRE

ANATOMÍA: EL ALMA

El hombre, tal y como enseña Platón, está constituido de la unión del alma inmortal, creada por Dios, con el alma mortal, creada por los dioses menores. El alma racional, introducida ya en el cuerpo humano, se ve afectada por una serie de perturbaciones, como dolor, placer, esperanza, cuyo origen se encuentra en los sentidos y que nacen de la parte irracional del alma. Para evitar la confusión entre las distintas partes del alma, continúa Fox, Platón asigna a cada una de ellas un lugar propio dentro del cuerpo humano. Así, ubica el alma racional en la cabeza, el alma irascible en el corazón y, finalmente, el alma concupiscible o apetitiva en el hígado. Cada una de ellas está separada de las demás por intervalos o espacios, ya que son contrarias entre sí y no pueden, por tanto, ocupar el mismo lugar, como indican tanto Galeno[779] como Alcínoo[780].

El alma mortal ocupa un lugar inferior respecto de la parte racional, sita en el cerebro, a fin de evitar que el funcionamiento de la razón se vea obstaculizado y lograr que el alma irascible y concupiscible estén sometidas a la razón. Así pues, afirma Fox, la ubicación en el cuerpo humano de las distintas partes del alma se efectúa atendiendo a la importancia de cada una de ellas. En este sentido, el alma irascible, a la que compara con el hombre debido a su fervor y

animosidad, ocupa el lugar medio; mientras que el alma concupiscible, equivalente para Platón a la mujer por su debilidad, es situada en el lugar más bajo.

Fox Morcillo, tras haber expuesto la teoría platónica en sus puntos básicos, considera necesario para una mejor comprensión de la misma el análisis pormenorizado de cada una de las zonas y órganos del cuerpo humano que son sede de las diversas partes del alma, estudiando, a continuación, las restantes facultades del hombre.

El pecho: sede del alma irascible

El pecho, afirma Fox remitiendo a Galeno en su *De usu partium*[781] y a Aristóteles en el *De animalibus*[782], es la parte situada entre la base del cuello y el vientre, compuesta de costillas tanto en el lado izquierdo como en el derecho. El pecho, en su conjunto, recibe el nombre de «thorax», cuyo lado anterior es designado con la denominación de un hueso, «σκῆθος», y la zona posterior, es llamada espina o espalda.

En el interior del pecho se encuentran el corazón y los pulmones, como instrumentos de la respiración, del hálito vital y del calor natural. El corazón se sitúa en el lado izquierdo. Los pulmones, ubicados en el lado derecho y un poco más abajo que el corazón, con su constante entrada de aire tienen la misión de refrigerar el calor del corazón y de emitir el soplo de voz. Estos órganos, continúa Fox, están separados del vientre por una membrana densa y dura denominada

«φρένας», es decir, diafragma o *septum transversum*[783], para evitar verse afectados por los espesos vapores que se elevan desde el estómago. Esta membrana, anexa a las costillas, recibe la denominación de *phrenes*, expone Fox siguiendo la teoría que Aristóteles refiere en su *De partibus animalium*[784], en un intento de reflejar su participación de la prudencia, puesto que el diafragma está situado delante del corazón donde Aristóteles ubica la fuerza de ésta.

Platón coloca en el pecho la sede del alma irascible, a la cual Apuleyo denomina animosidad[785], dice Fox, por una doble motivación: el alma irascible obtiene, de esta manera, la zona media del cuerpo humano y, por su proximidad respecto de la cabeza, queda sujeta a la razón cuya colaboración necesita el alma irascible para refrenar los apetitos animales propios del alma concupiscible. En consecuencia, afirma Fox reproduciendo la teoría platónica, el alma concupiscible está presente, no sólo en el hombre, sino también en los animales irracionales; el alma irascible, por el contrario, es propia del hombre, si bien existe en otros animales, aunque en éstos no está sometida a la razón.

Fox intenta precisar la afirmación de Platón acerca de que la razón haga uso del alma irascible para el control de los apetitos y, en este sentido, asegura que el alma irascible, a instancias de lo que ordena la razón, sigue o cohibe dichas pasiones y apetitos por medio de la ira. Fox infiere de esta aseveración que toda acción virtuosa o viciosa contiene raciocinio y pasión. Contiene raciocinio en cuanto que la razón, aprobando ese apetito, ordena seguirlo o, por el contrario, rechazándolo, considera que debe ser evitado; contiene pasión en cuanto que el alma

irascible sigue los apetitos que han sido examinados y aceptados por la razón. El alma irascible, pues, es necesaria para obtener fortaleza moral y temperancia, así como para reprimir los apetitos y realizar acciones virtuosas de lo cual se deduce, dice Fox siguiendo a Aristóteles en su *Ética*[786], que las virtudes y los vicios están formados en parte de pasiones.

El corazón

Una circunstancia necesaria para que el alma irascible pueda realizar la actividad ya mencionada, es la presencia del calor y efervescencia sanguínea que se originan en el corazón. El corazón[787], por tanto, afirma Fox, es el origen de todos los soplos vitales, del calor y de las arterias; posee además una naturaleza cálida en extremo por la cual emite de modo permanente efluvios cálidos al cerebro. El hervor de los efluvios que ascienden desde el corazón hasta el cerebro es considerado por Fox como el instrumento del alma irascible y de ahí deduce que los hombres de corazón más cálido son, por naturaleza, animosos e iracundos.

El corazón, pues, continúa Fox, es considerado la fuente del fuego para todos los animales y, según afirma Aristóteles en su *De animalium generatione*[788], es el primer órgano que se forma dentro del útero materno; Galeno, no obstante, a diferencia del anterior, entiende que antes que el corazón se forma el hígado[789]. Fox Morcillo prefiere pasar por alto esta cuestión,

competencia exclusiva de los médicos, para confirmar la interpretación errónea de la que ha sido objeto la siguiente afirmación platónica, esto es, el corazón es el origen de las venas y de la sangre. Esta interpretación ha llevado a la conclusión, que Fox considera completamente falsa, de que Platón desconocía que el hígado y no el corazón es la fuente de la sangre. La refutación a esta interpretación fue expuesta ya por Galeno en su *De placitis Hippocratis et Platonis*[790] donde afirmaba que los antiguos empleaban el término «venas» para hacer referencia a las arterias, con lo cual queda claro, afirma Fox, que el corazón es el origen de las arterias y el hígado lo es de las venas y de la sangre. Tomando como punto de partida esta afirmación, Fox reclama la afinidad teórica, en lo que a esta cuestión respecta, entre Platón y Galeno y, a su vez, la discrepancia en relación a Aristóteles quien en su *De animalibus*[791], al investigar el origen y describir las conexiones de las venas, sitúa su fuente en el corazón y no en el hígado.

Los pulmones

La naturaleza de los pulmones, cuya creación está directamente relacionada con el corazón, es porosa y semejante a una esponja. Los pulmones, que contienen dentro de sí el aire respirado y las causas de la respiración, con sus movimientos de comprensión y expansión, continúa Fox, refrigeran el corazón y emiten los soplos vitales. Los pulmones, como señala Fox

siguiendo la opinión de Galeno, poseen tres tipos diferentes de vasos, a saber, uno que llega hasta el ventrículo izquierdo del corazón; otro que se extiende hasta el ventrículo derecho; y, finalmente, un tercero que se dirige hasta la garganta[792]. El pulmón se alimenta vaciando la sangre del ventrículo izquierdo del corazón y, a su vez, emite aire en la entrada del conducto derecho para refrigerar el corazón; el tercer vaso, por último, junto a la garganta, es utilizado para introducir el aire externo a través de la arteria áspera[793] cuando el pecho se dilata y, para expulsar el aire interno, cuando el pecho se contrae[794].

En la teoría expuesta por Platón aprecia Fox dos cuestiones dudosas, a saber, la afirmación, por un lado, de que el pulmón es un órgano exangüe y, por otro, la aseveración de que el corazón es refrigerado con el aire y el líquido absorbido, con la objeción de que el líquido no llega al pulmón, sino al ventrículo. En cuanto a la primera cuestión, Fox Morcillo inicia su explicación constatando que entre los animales existen diferentes tipos de pulmones, de naturaleza sanguínea y de condición exangüe. En este sentido afirma, siguiendo a Galeno, que el pulmón es un órgano sanguíneo no por su propia naturaleza, sino porque succiona la sangre del corazón[795].

Respecto de la segunda cuestión, el pulmón, afirma Fox reproduciendo la explicación ofrecida por Aristóteles en su *De partibus animalium*[796], es la causa de refrigeración del corazón al mitigar el vehemente calor de éste producido por el acopio de sangre; el pulmón, además, aunque posee ínsita la causa de respirar, tiene en el corazón el origen de su movimiento. La afirmación platónica acerca de que el corazón es refrigerado con el líquido absorbido ha sido

objeto de críticas por parte de algunos entre los que menciona a Nicias, según recoge Plutarco[797], y a Disario, como informa Macrobio[798]. La reprobación a esta teoría de Platón radica en la imposibilidad de que el pulmón reciba comida y bebida ya que es el órgano donde se produce el aire. A estas objeciones responden, dice Fox, no sólo Plutarco y Macrobio, sino también Galeno[799]. Este último considera inmerecido el epíteto de «ignorante» que atribuyen a Platón por realizar esta afirmación, que interpreta en el sentido de que una porción de bebida fluye, envuelta en una bolsa de aire, hasta el pulmón a través de la garganta y de la arteria áspera y no, a través de la abertura media por la que se produce la respiración y pasa el aire. A partir de esta interpretación entiende Fox que Galeno deduce su concepción del fenómeno de la tos como la obturación de las arterias respiratorias por parte de un soplo denso de aire que surge de la naturaleza del alimento.

El hígado: sede del alma concupiscible

Platón afirma que el hígado, situado entre el diafragma y el ombligo, es la sede del alma concupiscible y posee, además, dentro de sí la facultad de alimentar al cuerpo. En efecto, dice Fox, todo alimento, tras haber sido macerado y transformado en quilo, es transportado hasta el hígado donde una vez cocido se transforma en sangre.

La parte inferior del cuerpo humano está ocupada por el hígado en el lado derecho y por el bazo en el lado izquierdo, pero uno y otro están situados muy próximos a las costillas.

El hígado es el órgano del cual parten muchas venas, una llega hasta la entrada del ventrículo a través de la cual se recibe y cuece el jugo ligero, procedente del alimento macerado y mezclado con la humedad de la bebida, que a continuación se transforma en sangre. En este proceso de cocción pierde su color natural debido al calor y se vuelve rojo. De aquí, deduce Fox, proviene la naturaleza del hígado, formado de carne blanda y roja semejante a la sangre coagulada. Cuando se ha formado la sangre, continua Fox, el hígado la envía a través de muchas venas, una de las cuales llega hasta el otro seno del ventrículo derecho del corazón. Esta vena es denominada «cava» y de ella se alimenta el corazón.

El hígado pues, no sólo es el origen de las venas que, naciendo del mismo lóbulo del hígado se adhieren a la espina desde donde se ramifican hasta alcanzar las distintas partes del cuerpo, sino que también, es el principio de la facultad nutricia, facultad por la cual, dice Fox, Platón lo compara con los animales carentes de razón. Esta facultad nutricia que Aristóteles denomina θρεπτική se divide, a su vez, en facultad alimenticia, generadora y apetitiva. En consecuencia, deduce Fox, el alma concupiscible cuya sede se encuentra en el hígado posee también estas facultades: el hígado, pues, al difundir la sangre a través de las venas, alimenta todo el cuerpo; tiene además, la facultad propia de generar semejante a sí mismo, pues la sangre fluyendo desde el hígado hasta los riñones se transforma en semen apto para la reproducción;

posee finalmente la fuerza de apetecer en la medida en que desea alimentar el cuerpo y procrear semejante a sí mismo.

Platón asegura que ínsitas en el hígado existen amargura y dulzura con la finalidad de excitar o calmar los apetitos del alma[800]. Fox Morcillo intenta clarificar esta afirmación platónica y, en este sentido, afirma que todo alimento, en tanto que es un cuerpo mixto, está constituido por las cuatro cualidades primarias, que necesitan, a su vez, la presencia de cuatro humores equivalentes para poder ser transformados en sangre. Estos cuatro humores, a saber, bilis, flema o mucosidad, bilis negra o melancolía y sangre, se producen al mismo tiempo para a continuación desplazarse hacia su propia sede dentro del cuerpo humano[801]. Por lo tanto, afirma Fox, una vez que el alimento se ha cocido en el hígado y transformado en sangre se mezcla con bilis, flema y bilis negra. Para evitar que esta mezcla de humores no tenga lugar en el mismo sitio, sino que, por el contrario, cada uno de ellos se dirija hacia sus lugares propios, una porción de sangre muy ligera e ígnea, una vez transformada, esto es bilis, es enviada por un conducto hasta la hiel. Finalmente, continúa Fox, una mezcla muy pura de sangre y flema para que fluya con facilidad, se distribuye por todo el cuerpo a través de las venas.

La razón que hace comprensible la aseveración platónica en el sentido de que el deseo es excitado con la amargura es, según la interpretación de Fox Morcillo, la mezcla en el hígado del animal de bilis con sangre cuya consecuencia inmediata es la estimulación de deseos vergonzosos y propios de animales irracionales, ya que el calor ígneo de la bilis inflama la

moderada calidez de la sangre. Del mismo modo, Platón afirma que los deseos se calman con la dulzura porque la sangre, dulce por naturaleza, se mantiene pura sin mezclarse con ningún otro humor, debido a la moderación de calor y humedad. De esta interpretación del texto platónico Fox extrae la conclusión de que en el alma concupiscible siempre existe el deseo de cosas vergonzosas y corpóreas; en el alma irascible, en cambio, siempre están presentes la fortaleza, la animosidad y la audacia; finalmente, el raciocinio, la voluntad y la mente son propias del alma racional.

Existe otra cuestión expuesta por Platón, en relación con el estudio del hígado, a la que Fox dedica sus esfuerzos exegéticos, a saber, el modo en que la adivinación mediante el sueño tiene lugar en este órgano. Con tal propósito, inicia su interpretación recopilando el sentir de los filósofos de la Academia sobre este asunto. Así, reproduce la opinión de Platón tal y como es recogida por Plutarco en su *De placitis philosophorum*

> πλάτων μὲν καὶ οἱ στοϊκοὶ τὴν μαντικὴν εἰσάγουσι κατὰ τὸ ἔνθεον, ὅπερ ἐστιν ἐνθουσιαστικὸν κατὰ θειότητα τῆς ψυχῆς, ὅπερ εἶπεν ἐνθουσιαστικὸν, καὶ τὸ ὀνειροπολικὸν, οὕτω τὰ πλεῖστα μέρη τῆς μαντικῆς ἐγκρίνουσιν[802].

A esta opinión se adscribe Jámblico cuando en su *De mysteriis Aegyptiorum* afirma que la adivinación es propia del alma relajada durante el sueño[803]. En efecto, explica Fox Morcillo, Jámblico establece una doble vida para el alma, a saber, una vida en común con el cuerpo y otra

separada de éste, de manera que cuando el alma se encuentra separada del cuerpo, o lo que es lo mismo, cuando la inteligencia se libera de la concreción corpórea, se eleva volviendo a su naturaleza prístina y, a menudo, ve con antelación el futuro.

En esta misma línea se encuentra Platón, cuando en el *Banquete* define la adivinación como un acuerdo establecido en común entre hombres y dioses[804]. Con esta teoría platónica está de acuerdo Galeno, dice Fox, pues en su *De praesagio ex somnis sumendo* asegura que los sueños de los enfermos deben ser tenidos en cuenta por el médico en su diagnóstico como síntomas de una enfermedad, puesto que el alma, al introducirse profundamente en el cuerpo, percibe las aflicciones de éste[805]. El alma pues, libre y suelta de la trabas corporales durante el sueño, contiene por sí misma la adivinación, idea que comparte Aristóteles al afirmar en su *De divinatione per somnum* que la propia naturaleza del alma o un daemon envía los sueños por lo cual se ignora la causa de que los habitantes de las columnas de Hércules y del Borístenes adivinen en sueños[806].

Existe una cuestión directamente relacionada con la adivinación en sueños que Fox analiza a continuación, a saber, el modo en que las imágenes de la mente, causa de la adivinación, relucen en el hígado. Como paso previo Fox considera necesario exponer las causas comunes del sueño y, así, afirma que durante la noche el animal se vuelve pesado, al igual que todos los sentidos, a causa del sueño y los vapores que, ascendiendo desde el estómago ofuscan el cerebro. Una vez que el alimento ha sido transformado en sangre, el animal es excitado con algo

semejante a estímulos y toda la bruma o vapor que ofuscaba el cerebro desaparece. En este momento, las imágenes de las cosas colocadas en la memoria por la imaginación, que ya es libre, surgen y circulan por el cerebro; los sueños se producen pues, cuando el animal percibe estas imágenes de manera confusa e inconstante. Los diferentes tipos de sueños dependen, según Fox, de la naturaleza del humor que se encuentre presente, esto es, si hay flema el animal soñará que está sumergido en un río; si el humor predominante es la bilis, soñará que se inflama; si, por el contrario, está presente la sangre soñará que vuela. La causa pues, concluye Fox, de los sueños se encuentra en la fuerza apetitiva del alma, ya que el calor recibido tanto en el hígado como en el estómago excita en los sueños las imágenes impresas de las cosas. Pero, cuando el carácter de los humores que afluyen al estómago es moderado, la fuerza apetitiva del alma no vaga con tanta libertad y la razón conserva aún algo de su fuerza, los sueños que en ese momento se observan son más suaves y conformes a la razón y, en consecuencia, suele producirse a veces el presagio de las cosas futuras, del cual procede la adivinación mediante el sueño[807].

De toda la exposición acerca de la formación de los sueños Fox Morcillo deduce que hay que considerar que el sueño posee una doble forma, a saber, una primera forma propia del alma apetitiva, cuya sede se encuentra situada en el hígado, cuando, a causa de la inmoderación y abundancia del alimento y de los humores que afluyen al estómago, la razón se abotarga, la imaginación entonces se libera y trae imágenes vergonzosas y confusas. La segunda forma del sueño es propia del alma racional, la cual, una vez liberada del obstáculo del cuerpo mediante el

sueño y sin actividad sensorial alguna, adquiere fuerza y se vuelve inteligible. Esta segunda forma de sueño en la que se ve con antelación un hecho futuro es denominada «adivinación», que Platón, al igual que Porfirio[808], Psellos[809] y otros platónicos, considera que fue concedida al hombre por los daemones. En cuanto a la teoría platónica sobre la adivinación Fox considera que Platón, a la manera de los pitagóricos, asegura que esta adivinación se produce en el hígado ligero y luminoso cuando, aplacada el alma, los daemones la envían a los hombres. Fox, por último, informa de la opinión de Marsilio Ficino quien compara la presencia de la adivinación en el hígado con algunos recién nacidos que llevan impresa alguna marca como resultado de la imaginación de su madre durante el embarazo.

Platón en el *Fedro* denomina a la adivinación μαντική, término que Fox pone en relación con μανική argumentando que los hombres cuando adivinan parece como si fueran arrebatados por cierto furor.

Relacionada con la adivinación, entiende Fox que se encuentra la prohibición de Pitágoras a sus discípulos de comer habas puesto que éstas inflaman el vientre y producen en consecuencia, sueños deformes dado que las habas a causa de los vapores nocivos que provocan no permiten que la fuerza del alma se libere[810]. Esta es la causa justificadora, según expone Porfirio en el *De abstinentia*, de que los filósofos eviten diligentemente todas las cosas que pueden sujetar el alma al cuerpo a fin de que ésta confundida en las cosas corpóreas no pudiese llevar a término su tarea. Por lo cual, afirma Fox, no sólo Platón defiende la temperancia del

cuerpo como causa de la adivinación, sino que también los peripatéticos y la mayor parte de los filósofos opinan en el mismo sentido, como expone Cicerón en su *De divinatione*[811]. Concluye su comentario al tema de la adivinación remitiendo a Jámblico y a su *De mysteriis aegyptiorum* como fuente de información para todo lo relacionado con oráculos, vaticinios y profecías.

El bazo

Este órgano fue creado, dice Fox, para evacuar del hígado, a modo de sentina, la sangre espesa y la bilis negra. Con esta finalidad, la naturaleza del bazo es esponjosa y está atravesado por multitud de venas, una de las cuales, procedente del hígado, conduce la sangre más densa de la cual el bazo se alimenta y purifica la porción de sangre que ha de ser difundida por las venas. El bazo, pues, es el receptáculo de la bilis negra al igual que la hiel es el receptáculo de la bilis y el hígado de la sangre, según afirman, dice Fox, Galeno[812] y su imitador Teófilo Protospatario[813]. La actuación del bazo, al absorber la sangre impura del hígado, deja a éste puro, luminoso y adecuado para que puedan representarse en él las imágenes que se observan en los sueños.

De esta exposición colige Fox Morcillo que el brillo y resplandor del hígado purificado debe ser atribuido a la transparencia de la sangre ya que ésta es el vehículo del aire y el aire lo es de las imágenes y de la sustancia vital.

Las tres facultades del alma que han sido estudiadas, a saber, la razón, la ira y el apetito situadas en la cabeza, corazón e hígado respectivamente, responden a la cinco facultades del alma mencionadas por Aristóteles en su *De anima*[814]; puesto que, continúa Fox Morcillo, a las facultades nutridora, motriz, sensitiva, vegetativa y racional responden la razón, la ira y el deseo, de manera que la facultad sensitiva y racional pueden ser referidas a la razón; la facultad vegetativa y nutridora a la fuerza apetitiva del alma y, finalmente, la facultad motriz se refiere al alma irascible. Fox concluye afirmando que las fuerzas de la razón y de los sentidos se encuentran en el cerebro, el principio del movimiento en el corazón y, por último, las facultades vegetativa y nutritiva en el hígado.

ANATOMÍA: EL CUERPO

Habiendo ya descrito algunos órganos internos del cuerpo humano como pulmón, corazón, hígado y bazo, Fox Morcillo se centra en el estudio de otras partes como intestinos, huesos, médula, nervios etc... para, con ello, dice Fox, obtener una descripción completa del cuerpo humano.

Los intestinos

Los intestinos, explica Fox, tienen la misión de alimentar al animal y, en consecuencia, se consideran el receptáculo de la comida y la bebida ingerida. Esta función dentro del organismo determina su forma sinuosa y curva cuya finalidad es la retención y cocción del alimento en su interior.

En cuanto a la naturaleza de los intestinos, dice Fox recogiendo la teoría que Galeno expone en su *De usu partium*[815], son de naturaleza carnosa y están constituidos por dos membranas (capas). La primera de ellas es el vientre, que se encuentra anexionado al estómago, donde el alimento ingerido recibe la primera cocción y maceración; a continuación el jugo, que fluye por el intestino denominado «ianitorem», se dirige hacia los restantes círculos y espirales intestinales donde es cocido de nuevo hasta que llega al interior del hígado. Fox, repitiendo su explicación de la forma sinuosa de los intestinos, afirma que si fueran rectos, es decir, si se extendieran desde el vientre hasta el hueso sacro, como ocurre en algunos animales, no podrían retener el alimento; la consecuencia inmediata sería la entrega del animal a la gula y a la insaciabilidad. Esta, sin embargo, no es la situación del hombre, señala Fox, porque la forma específica de sus intestinos le permite, como expone Platón, disponer de tiempo de descanso para dedicarse al estudio de la música y de la filosofía sin verse sometido de modo continuado a la necesaria ingestión de alimento.

Este es, dice Fox, el funcionamiento de los intestinos según la teoría platónica, explicado con brevedad, a cuyo estudio se han dedicado Galeno en su *De usu partium*[816], Lactancio en el libro *De opificio Dei*[817] y, finalmente, Cicerón en el *De natura deorum*[818].

Médula ósea

Platón estudia en este apartado la composición de todo el cuerpo a partir de huesos, nervios y carne, sin embargo Fox considera necesario introducir el tema exponiendo la constitución de todo ser vivo. Así, citando a Aristóteles y su *De partibus animalium*[819], asegura que todo ser vivo está formado en primer lugar de partes semejantes y desemejantes. Partes semejantes son aquellas como sangre, carne, hueso, nervios o cartílagos que mantienen una proporción con los demás de su género; partes desemejantes, por el contrario, son aquellas que poseen una naturaleza disímil como carne, hueso, sangre, pies, manos, brazos, etc.

La primera constitución del cuerpo, continúa explicando Fox Morcillo, está formada por aquellas partes muy simples que, a su vez, están compuestas de las cuatro cualidades primarias. El alimento ingerido, dice Fox, se transforma en sustancia del cuerpo animado cuando es cocido por el estómago y transformado por el hígado en sangre y demás humores para, a continuación, ser distribuido. Si, por el contrario, el alimento ingerido es cocido con un excesivo calor se

transforma en carne que, a su vez, se transforma en nervios y éstos, finalmente, en huesos.

Tras esta exposición teórica a modo de introducción, Fox Morcillo se centra en el análisis de la teoría platónica. En este sentido asegura que Platón afirma que la médula es la generación de partes similares y está constituida por triángulos ligeros de los cuales se forman los elementos, puesto que la médula misma, como señala Aristóteles en el *De partibus animalium*[820] dice Fox, es de la misma naturaleza que la sangre, aunque, debido al modo de cocción, difieren en el color.

Platón ya había expresado su idea de que la sangre es el principio de constitución del cuerpo y la médula, en cuanto que es de la misma naturaleza que la sangre, lleva a Platón a considerarla como el principio de otras partes del cuerpo como huesos, carne, nervios y cartílagos. La médula, pues, de naturaleza cálida y húmeda, es el primer elemento de la sustancia corpórea porque, afirma Fox exponiendo la opinión platónica, alimenta el cuerpo, lo desarrolla y es semilla para la creación de otros, puesto que a partir de la sangre o médula que fluye por la espina dorsal desde el cerebro, se produce el semen que posee, a su vez, la misma naturaleza y color que la sangre. Fox puntualiza no obstante, siguiendo a Aristóteles, que el semen se condensa en los conductos seminales a causa del calor[821].

La médula, interpreta Fox desde una perspectiva filosófica, en tanto que está formada por las cualidades primeras de los elementos, fue creada por Dios, mientras que los dioses menores crearon las demás partes del cuerpo humano. En la creación del hombre, por tanto, Dios buscó el equilibrio entre las primeras cualidades de los elementos y confirió vida a los cuerpos;

los dioses menores, sin embargo, sentadas ya las bases de la creación, tal es el caso de la médula o del alma racional, hicieron a cada uno de los hombres. Fox aclara, no obstante, que Dios no creó los cuerpos, sino que estableció las causas universales para que éstos fueran constituidos como, por ejemplo, que el hombre debía estar dotado de alma y cuerpo; los dioses menores, actuando como causas individuales, llevaron a cabo el resto de la creación.

La concepción platónica de la médula, formada por las primeras cuatro cualidades, como principio de la carne, los huesos y de todo el cuerpo difiere con claridad, según Fox Morcillo, de la teoría que, al respecto, defienden Galeno y Aristóteles. Éstos consideran (omitiendo el semen), que la sangre formada de las primeras cualidades es la causa material de los cuerpos. Fox puntualiza acerca de esta cuestión que, al tratar en este contexto de la constitución del hombre, no se hace referencia en ningún momento a la formación del feto en el útero a partir del semen, sino a una etapa posterior cuando ya se ha formado el cuerpo en la que su generación y crecimiento proviene de la sangre transformada en médula.

Platón afirma que la médula es el principio de los huesos y, en este sentido, recibe y adquiere la figura determinada de cada hueso. Así, dice Fox Morcillo, cuando la médula recibe una forma redondeada constituye el cerebro, sede de la semilla divina, esto es, sede del alma racional. El cerebro, situado en la parte posterior de la cabeza, es blanco y blando por naturaleza a fin de que las imágenes puedan ser comprehendidas con facilidad, y es el lugar donde se ubican las facultades de los sentidos y de la razón. Fox considera necesario para la comprensión de la

doctrina expuesta por Platón, establecer una clara distinción entre lo que se denomina κέφαλος y ἐγκέφαλος. El primero posee la misma naturaleza blanda y densa del cerebro y está contenido en la cavidad occipital; el segundo es el receptáculo del cerebro y está contenido, según Platón, en el céfalo, es decir, en la parte posterior de la cabeza; uno y otro, sin embargo, están constituidos por la misma sustancia de la médula.

La cabeza está formada de médula, pero de ella también se origina, como señala Fox remitiendo a Teófilo Protospatario, la médula espinal que nace exangüe en el cerebelo y fluye a lo largo de la espina hasta el hueso sacro.

Huesos

Los huesos fueron creados, dice Fox Morcillo reproduciendo la opinión de Platón, para conferir firmeza al cuerpo puesto que, como si de anclas se tratara, sostienen la estructura del cuerpo humano creado por Dios a partir de la médula como vehículo del alma sensitiva. Fox Morcillo, pues, consciente de la importancia de los huesos, explica con detalle sus características y proceso de formación. En este sentido, tomando como referencia las palabras de Galeno, asegura que los huesos son los soportes de todo el cuerpo y como tales poseen formas diversas a fin de adaptarse a cada una de las partes de éste. Hay por tanto, huesos redondos, oblongos,

curvos, etc., como señalan tanto Aristóteles en su *De animalibus*[822] como Galeno en el tratado *De ossibus*.

En cuanto a la formación de los huesos toma como fuente la explicación que ofrece Alcínoo de la teoría platónica, y así afirma que los huesos se forman de la mezcla de médula y tierra endurecida con fuego e irrigada con agua[823]. Los huesos, explica Fox, son la parte más dura de todo el cuerpo y, en consecuencia, deben estar compuestos en gran parte de tierra. Los huesos, por tanto, pueden definirse, según Fox, como

solidam ac durissimam corporis partem, ex humida medullae substantia calore indurata constitutam[824].

Fox Morcillo tras haber explicado la formación de los huesos según defiende Platón, se centra a continuación en el estudio de los huesos de la cabeza, redonda a semejanza del universo, que también tienen forma esférica y redondeada como aquella. La parte exterior de la cabeza, afirma Fox en esta línea, recibe la denominación común de «cráneo» y está constituida por seis huesos, a saber, frontal, occipital, dos huesos de la parte superior de la cabeza y dos huesos laterales, que por su dureza se llaman «lapideos»[825]. Todos estos huesos, continúa Fox remitiendo a Galeno y a su tratado *De ossibus*[826], están unidos a la manera de un tejido por una serie de suturas. En el cerebelo, la parte posterior de la cabeza, existe una abertura a la que se anexiona la espina dorsal que llega desde el cerebro hasta el hueso sacro a lo largo de la médula. La espina

dorsal, unida a la cabeza por el cuello, está formada por veinticuatro huesos redondeados que reciben cada uno de ellos una porción de médula a través de un orificio en el centro y que se denominan «vértebras». Las vértebras se distribuyen del siguiente modo: desde la abertura del cerebelo hasta el principio del tórax hay siete; en el tórax mismo se encuentran doce y en la parte inferior cinco[827]. La forma redondeada de las vértebras y su conexión entre sí permiten al hombre el movimiento, ya que gracias a la espina dorsal el hombre puede agacharse, estirarse o doblarse. La médula contenida en la cavidad de las vértebras es identificada por Fox Morcillo con el semen del que Platón decía que está custodiado por un cercado pétreo. La espina dorsal, dice Fox para finalizar el estudio de esta cuestión, aparte de la ligazón interna existente entre las vértebras, posee un ligamento de color amarillo de naturaleza intermedia entre cartílagos y nervios.

Carne y nervios

Platón en su exposición, dice Fox, trata conjuntamente la formación de los huesos, la de los nervios y la de la carne. Fox, tras haber analizado la teoría platónica sobre la formación de los huesos, se centra en este momento en el estudio de la naturaleza y formación de la carne para, a continuación, dedicarse a tratar con amplitud las características y funcionamiento de los nervios. Fox puntualiza, sin embargo, que la carne será estudiada atendiendo a su labor como protector

del cuerpo contra el frío y el calor.

Así, partiendo de las reflexiones de Aristóteles[828] sobre este tema, Fox Morcillo afirma que la carne, de la misma naturaleza que la sangre, se forma a partir de sangre cocida en exceso. La sangre constituye también el alimento de la carne, lo cual determina, dice Fox, su naturaleza cálida, húmeda y blanda.

En su intento de hacer accesible el texto platónico, Fox Morcillo explica de modo preciso la naturaleza de la carne, que fue creada en el cuerpo humano como protección contra el frío externo y como almohadilla de los huesos contra las objetos sólidos del exterior. La carne, además, continúa Fox Morcillo, posee gran cantidad de diminutas aperturas a través de las cuales fluyen al exterior los abundantes humores corporales, tal es el caso del sudor que refrigera el cuerpo en verano. Estas aberturas, por el contrario, con el frío del invierno se contraen y cierran para evitar que el calor corporal escape, manteniendo de ese modo el cuerpo caliente.

En cuanto a la formación de la carne, afirma Fox reproduciendo la teoría de Platón, Dios la creó a partir de una mezcla equilibrada de las primeras cualidades, esto es, calor, humedad, sequedad y frío sobre la cual esparció una especie de jugo de sabor salado. Fox Morcillo interpreta la teoría platónica clarificando la participación de cada una de las cualidades en el proceso creativo de la sangre y así, afirma que la humedad y el calor toman parte, en tanto que la carne se produce, cuando la sangre se condensa por el calor; la sequedad y el frío participan en la medida en que el fluido sanguíneo se deseca con la cocción y se solidifica y endurece a

causa del frío. En el proceso de cocción sitúa también Fox el origen del jugo de sabor salado, pues el calor, si es vehemente, da lugar a un sabor amargo o salado.

Platón atribuye a los nervios una naturaleza intermedia entre la carne y los huesos. En efecto, dice Fox, a semejanza de la carne, endurecida y desecada por el calor excesivo, son suaves y flexibles, aunque son más duros que ella. El estudio de los nervios por parte de Platón queda para Fox Morcillo justificado porque desempeñan la función de mantener unidos los huesos con la finalidad de capacitar al hombre para el movimiento. Esta afirmación es explicada con mayor detalle por Fox Morcillo y así, asegura que los nervios se encargan de mantener unidos a los huesos, cuya naturaleza es rígida y dura, para evitar que con el movimiento del animal colisionen y se rompan. Además Fox considera que el resultado de la colisión de los huesos es la producción de calor cuyo efecto inmediato sería la licuación de la médula ósea que, al regresar el animal al estado de reposo, podría condensarse con el frío. Con los nervios, pues, se mantiene el equilibrio sustancial de la médula, que, en caso contrario, podría deteriorarse. Esta es la razón, concluye Fox, que lleva a Platón a exponer la función que desempeñan los nervios dentro del cuerpo humano, aunque para ello haga uso en su expresión de palabras oscuras.

Los nervios, dado que se crearon para mantener la moción del hombre, nacen en el cerebro donde está ubicada la capacidad motriz. Esta idea defendida por Galeno[829], es rechazada por Aristóteles, quien en su *De animalibus*[830] asegura que nacen en el corazón.

Cada una de las partes que Platón había enumerado como integrantes del cuerpo

humano, es decir, carne, huesos y nervios, posee una utilidad y propiedades diferentes que le vienen dadas por su propia naturaleza. Así, dice Fox citando la opinión expuesta por Galeno en su *De usu partium*[831], la carne al ser de naturaleza terrena y densa carece de sensación de manera que la sensación y el movimiento se producen mediante los huesos y los nervios, hecho que determina la conformación del cuerpo humano. Los huesos, pues, que poseen sensación y movimiento como cabeza, cara, orejas, nariz, etc., no están recubiertos de gran cantidad de carne; por el contrario, aquellos que carecen de sensación y desempeñan otra actividad como muslos, nalgas y demás miembros carnosos, están recubiertos de gran cantidad de carnes, pues, dice Fox explicando las palabras de Platón, los sentidos agudos no son admitidos en ningún miembro carnoso. Ello explicaría la ubicación de los sentidos más agudos en la cabeza donde no existe gran acopio de carne y la naturaleza de los miembros de mayor movilidad y agilidad como manos, pies, dedos, brazos, etc., cuya cobertura carnosa es menor que la de aquellos que poseen una movilidad inferior. Este es el razonamiento sobre el que, según Fox, Galeno sustenta su afirmación de que los órganos de los sentidos y del movimiento sean los nervios unidos a los huesos.

Los nervios, pues, desempeñan una doble función, esto es, mover el cuerpo y participar en la percepción sensorial. Estas funciones influyen y determinan la naturaleza de los nervios, de tal manera que los nervios motores son bastante duros y rígidos frente a los nervios sensores que son más blandos. Esta teoría defendida por Galeno[832] recibe, sin embargo, algunas precisiones

por parte de Fox Morcillo en el sentido de que tanto los nervios motores como los sensores tienen la misma raíz, a saber, el cerebro y, por ende en un primer momento unos y otros son blandos. Ocurre, no obstante, continúa Fox, que los nervios motores conforme se van difundiendo por el resto del cuerpo se endurecen. Esta es la causa, según interpreta Fox, por la cual Platón, cuando quiere enseñar el origen de todos los nervios, afirma que nacen en la parte extrema de la cabeza, pero que algunos de ellos al extenderse hasta las mandíbulas se convierten en los órganos de los sentidos; los restantes se extienden hasta la médula espinal y demás miembros convirtiéndose en los instrumentos del movimiento.

En definitiva, dice Fox a modo de conclusión extractando a Galeno en su *De nervorum dissectione*[833], el animal tiene una tarea doble: moverse a sí mismo y sentir. Una y otra facultad nacen en el cerebro, al igual que los nervios que son los instrumentos empleados por el cuerpo para ello, de tal manera que si avanzan hasta la cara del hombre, hasta los ojos, orejas, nariz, etc., se convierten en órganos de los sentidos; pero, si, por el contrario, son enviados hasta los demás miembros inferiores llegan a ser órganos motores.

Boca

Tras la somera descripción de la cabeza y de su conexión con el resto del cuerpo, es

preciso, cree Fox, tratar a continuación de la lengua, los labios y de toda la boca no sólo porque poseen la facultad de sentir ínsita en ellos, sino también por ser de gran utilidad para la vida humana.

En cuanto a la naturaleza y ubicación de la lengua, que es el instrumento del gusto y de la palabra, Fox afirma que ésta nace en la raíz del paladar y que hasta ella llega la séptima conexión nerviosa[834].

Los labios, que se adhieren a los huesos del maxilar, son de naturaleza esponjosa, están unidos por dos músculos ligeros que descienden por la espina en las proximidades del cuello y se mueven por la acción de ciertos nervios que se transmiten por las mandíbulas en una parte de las cuales se encuentra la sede de los dientes. Los labios, finalmente, ofrecen la sensación del tacto a los dientes y encías.

La lengua, los labios, los dientes y la boca constan, por tanto, de nervios de los cuales obtienen el sentido del gusto. Sin embargo, es la boca la que resulta de mayor utilidad al cuerpo humano puesto que a través de ella el hombre recibe, dice Fox, el alimento necesario para la vida, espira, inspira y habla. De todos los usos que se dan a la boca el más importante es el de hablar ya que, concluye, con la palabra el hombre supera a todos los animales.

Piel

Teniendo en cuenta que para Platón todas las partes del cuerpo tiene una utilidad, Fox considera necesario estudiar también la carne que recubre la cabeza. Su misión es aislar a la cabeza del frío y del calor y protegerla de los cuerpos duros que pueden dañar el cráneo. En cuanto a su naturaleza, Fox Morcillo apunta que es diferente de la carne que cubre el resto del cuerpo ya que posee una contextura mullida y dotada de múltiples aberturas a fin de que los humores que exhala el cerebro salgan al exterior con facilidad. En el cráneo pues, dice Fox, hay tres suturas que mantienen unidos los huesos del cerebro a las cuales Platón denomina ῥαφῶν εἶδος, es decir, *commissurarum speciem*, traduce Fox Morcillo. Estas suturas están dispuestas de la siguiente manera, a saber, una llamada «lambdoides» por su parecido con la letra griega lambda, se encuentra situada en el occipucio; otra llamada «coronalis» está situada en la parte anterior de la cabeza; y una tercera, que une las dos anteriores, con una forma, señala Galeno[835], semejante a la letra H.

Descrita ya la forma de la cabeza y la carne que la recubre, Platón menciona las membranas que recubren el cerebro, cuestión que Fox considera que debe ser clarificada. En ese sentido advierte que el cerebro es blando y suave bajo la cavidad craneal que lo contiene. Para protegerlo de la dureza de ésta, continúa Fox, está recubierto por dos membranas[836], una más suave y otra más dura conformadas de tal modo que tienen la misma forma redonda que el cerebro y su receptáculo. La membrana más blanda cubre por completo el cerebro y lo mantiene firme; la membrana más dura se divide, a su vez, en dos, a saber, la primera se encuentra en la

parte interna del cráneo, es ligera y envuelve al cerebro separándolo de la dureza del cráneo; la segunda está situada fuera de la cavidad craneal, se extiende por las suturas ya mencionadas y colocándose entre los huesos y la carne recubre la parte exterior del cráneo. A esta última se la denomina «pericranium»[837].

El cerebro, como cualquier otro órgano del cuerpo, no puede carecer de alimento y, en consecuencia, Fox asegura que el cerebro se nutre de espíritu vital y de sangre. El espíritu vital es suministrado por la arteria que sale del ventrículo izquierdo del corazón y que, siguiendo la espina dorsal hasta el cuello, se divide en dos que ramificándose ascienden hasta la cabeza. La sangre, por el contrario, asciende desde las venas hasta la cabeza y penetra en el cerebro al cual suministra calor y humedad. Las suturas del cráneo tienen la misión, explica Fox, de permitir el acceso del alimento desde el cerebro a las membranas que lo recubren. Sin embargo, puntualiza Fox empleando los datos ofrecidos por Aristóteles en su *De animalibus*[838], hay una gran variedad de suturas lo cual implica diferencias en la proporción de alimento ingerido a través de ellas. Pues quienes tengan mayor número de suturas recibirán mayor porción de alimento desde el cerebro frente a quienes posean un número menor que ingerirán también menor cantidad de alimento.

Pelo

Platón intenta mostrar, dice Fox, la estructura y composición de toda la cabeza; con esta idea trata también de la naturaleza y formación del pelo que la recubre. En este sentido, en cuanto a la naturaleza del pelo, Fox Morcillo expone siguiendo a Platón, que los pelos son secos y fríos; nacen de las partes más húmedas del cuerpo porque el humor viscoso que con el calor natural es enviado fuera a través de las aberturas de la piel, se endurece a causa del frío. En consecuencia, en aquellas partes del cuerpo humano donde el grado de humedad es mayor hay también mayor abundancia de pelo, como ocurre en la cabeza que, al ser la parte más húmeda del cuerpo, el pelo que la cubre es más abundante y largo[839]. Para el nacimiento del pelo no sólo es necesario un grado elevado de humedad, sino también un cierto nivel de calor ya que el calor también influye en el nacimiento del pelo puesto que, continúa Fox recogiendo la teoría expuesta por Galeno en su *De temperamentis*[840], cuanto más calor hay, el pelo nace más hirsuto.

Uñas

Las uñas, cuya naturaleza no es ósea, ni cartilaginosa, ni carnosa, fueron creadas para cubrir las articulaciones de los huesos. Las uñas, sin embargo, afirma Fox reproduciendo la

opinión que Aristóteles expone en su *De generatione animalium*[841], nacen de una sustancia terrena que consta de un poco de calor y de un poco de humedad. Se formaron a partir de un humor viscoso que poseía calor, pero, después de exhalar todo el calor y la humedad, se endurecieron con el frío, al igual que sucedió en el proceso de formación del pelo. De la misma naturaleza que las uñas son las pezuñas, los cuernos y los picos de las aves.

En cuanto a la utilidad de las uñas, Fox Morcillo sigue la opinión de Galeno en su *De usu partium*[842]. Éste asegura que las uñas fueron dadas al hombre con la finalidad de proteger los dedos, lo cual determina su forma redondeada y su mediana dureza. Las uñas, afirma Fox para da por finalizada esta cuestión, están formadas no sólo de huesos, nervios y piel, sino también de carne, venas, membranas y ligamentos, como postula Galeno en su *De iis quae medice dicta sunt in Platonis Timaeo*[843].

Platón finaliza este apartado con un excurso acerca de las plantas que Fox considera justificado por el contenido mismo de la exposición platónica, a saber, la parte apetitiva del alma, cuya misión es alimentar y mantener el cuerpo con vida. En este sentido, las plantas, dice Fox, aunque carecen de sensaciones, poseen también la facultad apetitiva, nutricia y conservadora mediante las cuales se alimentan y crecen. Carecen, no obstante, de opinión y de razonamiento, pero pueden sentir placer y dolor.

FISIOLOGÍA

Sistema circulatorio

Platón entendía que el alma apetitiva había sido concedida al hombre para alimentar el cuerpo y conservar la vida. Los instrumentos de la facultad nutricia necesarios para llevar a término este cometido son las venas que irrigan todo el cuerpo. Platón, pues, defiende que hay dos venas principales situadas a cada lado del cuerpo humano. Esta teoría platónica es criticada por Galeno quien considera, en opinión de Fox, que ambas venas a las que denomina «dorsales» se unen en la espina dorsal. En consecuencia, una de estas venas sería la que está conectada a la arteria que desde el hígado asciende por la espalda, puesto que nace en el lóbulo del hígado y asciende a través del diafragma hasta el ventrículo derecho del corazón, derivándose a continuación hasta la espina dorsal a la altura de la garganta. Esta vena de la cual derivan todas las demás se denomina «cava», para cuyo estudio detallado Fox Morcillo remite al tratado *De venarum dissectione*.

Tras esta introducción al sistema circulatorio, Fox Morcillo se dedica plenamente al

análisis de la teoría expuesta por Platón. Así, entiende que la doctrina platónica acerca de las dos venas simétricas que ascienden desde el hígado, hace referencia a los dos vasos en que se divide la vena cava; el primero de ellos, llega hasta el ventrículo derecho a través del diafragma; el segundo se divide, a su vez, en otros dos vasos: uno de los cuales asciende hasta la garganta y la cabeza y el otro desciende por los hombros. Las venas que llegan a la cabeza se extienden, según Platón, hacia la parte contraria, es decir, la del lado derecho se extiende hasta la parte izquierda y viceversa. Fox Morcillo interpreta esta idea de Platón en los siguientes términos: una de las bifurcaciones de la vena cava parte desde el hígado y asciende hasta el ventrículo derecho del corazón y la otra bifurcación llega hasta la cabeza y la garganta; las venas, pues, dice Fox, parten desde el lado derecho hasta llegar al izquierdo donde se encuentra el corazón, para de nuevo, derivar hacia el lado derecho.

Fox, siguiendo a Platón, justifica esta teoría esgrimiendo dos argumentos. En primer lugar, considera que las venas unen la cabeza con el resto del cuerpo, dado que en la coronilla no existen nervios que ejerzan esta función. Los nervios, pues, sirven de nexo entre huesos; las venas, por el contrario, se encargan de unir carne. En segundo lugar, tomando como punto de partida la tesis de que la facultad de sentir proviene de ambos lados de la cabeza y, teniendo en cuenta que en la cabeza no existe ningún nervio, la función de las venas es llevar la capacidad sensitiva y las sensaciones a la cabeza. Esta teoría, afirma Fox, es la postulada por los médicos antiguos de los cuales Galeno disiente con claridad.

En cuanto a la causa de la circulación de la sangre y el funcionamiento de las arterias tal y como es expuesto por Platón, Fox Morcillo apunta un presupuesto básico del cual se parte en la elaboración de la teoría platónica sobre este tema, a saber, Platón siempre refiere la naturaleza del alimento a las cualidades primarias puesto que los humores del cuerpo también son cuatro. Así, Platón, antes de realizar la descripción de la sangre y de las arterias, explica Fox, trata la causa general de la mezcla de los elementos a cuyas figuras reduce las cualidades. En este sentido, establece otro principio sobre el cual gira su estudio posterior, esto es, las cualidades más ligeras y eficaces actúan sobre las de mayor tamaño, proceso que no se repite en sentido contrario. Es el caso, dice Fox sirviéndose de un ejemplo clarificador, del fuego que, formado de partes muy pequeñas y ligeras, tiene mayor fuerza de actuación que el aire o el agua, algo que demuestran pormenorizadamente tanto Galeno como Teofrasto[844]. Platón aplica este principio a la circulación sanguínea y así, asegura, en opinión de Fox, que el alimento cuando ha sido transformado en sangre en el hígado, posee una nueva naturaleza, cálida y aérea, de tal modo que no puede permanecer en ese mismo lugar expandiéndose, a continuación, por las venas cuando es liberado por el calor[845].

En esta misma línea de pensamiento se encuentra, en opinión de Fox, la teoría de Galeno acerca de que las venas, en tanto que receptáculos de la sangre, suministran el alimento vital al cuerpo; mientras que las arterias a las cuales se anexionan las venas, lo surten de hálito vital. La consecuencia más significativa de esta teoría se deja sentir, para Fox, en la concepción del

sistema circulatorio puesto que las venas, al transportar sangre, tienen su origen en la vena cava que fluye desde el hígado; por contra, las arterias difunden el aire vital desde el corazón a todo el cuerpo y ayudan en el transporte de la sangre a todo el organismo.

Platón, para explicar el flujo sanguíneo, hace uso del símil de la red o nasa a la cual alude con el término κύρτος, dice Fox. Este símil, su explicación e interpretación, se convierte en el objeto del análisis de Fox Morcillo, pues considera que la exposición de Platón es complicada y poco clara. Platón, explica Fox, habla de dos nasas, una incluyendo a otra que, a su vez, posee dos bocas. Esta teoría es interpretada por Fox mediante su aplicación al cuerpo humano. Así, la nasa de mayor tamaño se correspondería con la cobertura exterior del cuerpo, la piel. La nasa de menor tamaño equivaldría a las cavidades contenidas en el interior del cuerpo humano, como el estómago o la boca. Las dos bocas de la nasa pequeña representan la garganta y la tráquea; a través de la garganta, que asciende desde el estómago, el cuerpo recibe alimento, y por medio de la tráquea el aire vital. Platón, sin embargo, añade a una de estas dos bocas una bifurcación que se extiende hasta las fosas nasales a fin de evitar, dice Fox, la confusión de la facultad olfativa con la respiración.

Platón atribuye además, a la garganta y a la tráquea un doble movimiento, esto es, un movimiento descendente común denominado «respiración», mediante el cual, dice Fox, se introduce el alimento y el aire a través de la garganta y tráquea; y otro movimiento ascendente llamado «espiración» por el cual sólo se emite aire. Este doble movimiento posee, a su vez, una

doble función; por un lado, dividir los alimentos y bebidas y, por otro, distribuir estos alimentos, una vez divididos por el frío y el calor, por todo el cuerpo a través de las venas y las arterias. Esta última función recibe, dice Fox, el nombre de ἀνάδιοσις.

Fox Morcillo explica la labor desempeñada por el aire en el proceso de digestión de los alimentos (que se correspondería con el primer movimiento atribuido por Platón) haciendo uso de la teoría expuesta por Galeno en su *De respiratione*. Así, afirma que el aire entra también por la garganta junto con los alimentos a los que empuja hacia el estómago. Una vez en el estómago, continúa entrando aire por ambos conductos, puesto que es necesaria la presencia moderada de aire y frío para que actúe el calor del estómago en la cocción del alimento. El aire que actúa en la cocción del alimento, puntualiza Fox Morcillo, llega al estómago por la garganta y no a través de la tráquea encargada de llevar el aire hasta el pulmón.

En cuanto al proceso respiratorio, Fox Morcillo señala las diferencias de la teoría de Galeno respecto de la de Platón y, en consecuencia, afirma que para el primero en la respiración existen tres componentes, a saber, ἐκπνοή o espiración, εἰσπνοή o inspiración y ἀναπνοή o respiración. Platón, pues, comenta Fox, denomina «respiración» a la inspiración y afirma que tiene lugar en la garganta y en el estómago, frente a Galeno que a la respiración y espiración platónica añade el movimiento de inspiración.

La respiración

Fox Morcillo, tras haber estudiado en el apartado anterior los instrumentos de la respiración, se centra a continuación en el proceso respiratorio mismo y para ello parte no sólo de la teoría platónica, sino también de las opiniones enunciadas por Galeno y Aristóteles al respecto.

Galeno, dice Fox, define la respiración como un movimiento voluntario y una acción del alma cuya función es aportar calor a la vida del animal con el aire inspirado. La respiración que todo animal dotado de pulmones y sangre posee, consta de inspiración (εἰσπνοή) y espiración (ἐκπνοή). La respiración, desempeña una triple función: en primer lugar, el aire inspirado por nariz y boca refrigera el ardor del corazón; en segundo lugar, el aire externo inspirado nutre el espíritu vital; y, en tercer lugar, con la espiración se exhala el aire, denso en extremo, de la sangre.

El proceso respiratorio, según la exposición que hace Fox de la teoría de Galeno, se produce de la siguiente manera: el aire externo es inhalado por la nariz y llevado hasta los pulmones y el cerebro donde se purifica para, de nuevo, desde el pulmón enviarlo al seno derecho del corazón y desde allí a las arterias.

Platón, por el contrario, considera que el proceso respiratorio se inicia cuando el aire externo es inhalado por la boca y por la nariz llegando hasta las arterias. Este aire se calienta debido al excesivo calor de la sangre, a la cual refrigera, y es emitido de nuevo hacia el exterior. Finalmente, explica Fox, a fin de que no quede vacía la cavidad interna del cuerpo humano con

la salida del aire, Platón concibe la respiración como un movimiento circular con entrada de aire nuevo que ocupa la sede del que ha sido exhalado.

La teoría platónica acerca de la respiración ha sido refutada en varios puntos por Aristóteles en su tratado *De respiratione*[846]. Fox Morcillo pues, expone la crítica aristotélica y, a continuación, los argumentos con los cuales Aristóteles es rebatido. En primer lugar, Aristóteles critica a Platón por la generalización que realiza al estudiar la respiración ya que supone que sólo respiran los animales que tienen sangre, sin hacer mención de aquellos que no respiran. Fox Morcillo responde a esta objeción justificando la especificidad de la teoría platónica en cuanto que el objeto de estudio era, de modo exclusivo, la respiración humana. Aristóteles, en segundo lugar, censura a Platón por considerar que la inspiración se produce antes que la espiración como si la primera fuera la causa de la segunda, de tal manera que si el aire tomado del exterior no es devuelto, el cuerpo no puede recibir aire del cual se produzca la respiración. Fox Morcillo contesta señalando que esta no es la teoría propuesta por Platón, puesto que éste defiende precisamente lo contrario de lo que se le critica, esto es, con el movimiento espiratorio se expele el aire interno y permite al aire del exterior entrar en el cuerpo, ocupando el lugar vacío dejado por el aire interno al salir. Así, concluye Fox, para Platón la espiración es el principio de la inspiración. En tercer lugar, Aristóteles reprende a Platón por la omisión en su exposición de la finalidad del movimiento respiratorio. Fox Morcillo, sin embargo, responde a esta crítica citando las siguientes palabras de Platón donde expone con claridad, según Fox, que la respiración tiene

como objetivo la refrigeración del cuerpo humano

> τούτῳ δὲ τῷ γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον, ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέσθαι τοὔνομα. πᾶν δὲ δὴ τοῦτο ἔργον, καὶ τὸ πάθος τοῦτ᾽ ἡμῶν τῷ σώμασι γέγονεν ἀνδρανομένῳ τρέφεσθαι, καὶ ζῆν[847].

Aristóteles objeta a Platón, también el hecho de que en su doctrina sólo estudie la causa de la respiración que se produce mediante la entrada de aire por la nariz, boca y pecho, omitiendo la respiración que se produce por otros canales ocultos, como en el interior del pecho. Platón, dice Fox en respuesta a la crítica aristotélica, sólo trata de la causa de la respiración que es perceptible por los sentidos. Estudiar la respiración que se produce por canales ocultos, continúa Fox, es un tema difícil que no tiene cabida en este contexto.

Aristóteles, sin embargo, no es el único en hacer blanco de sus críticas a esta doctrina platónica, sino que también Galeno expone sus objeciones en *De placitis Hippocratis et Platonis*[848], las cuales Fox Morcillo intenta rebatir. Galeno, partiendo de idea de que la respiración es un movimiento voluntario, critica a Platón por considerar que la causa de la respiración es la inspiración, como si el hombre pudiera hacer la elección de respirar o no. Del mismo modo, considera merecedora de reprobación la idea de que, tras la contracción de las arterias, se produce la inspiración, puesto que Galeno entiende que cuando las arterias se contraen, tiene lugar el movimiento espiratorio. Fox contesta a estas objeciones esgrimiendo los

mismos argumentos que empleara para refutar a Aristóteles. En este sentido, afirma que Platón defiende que primero se produce la espiración y a continuación la inspiración, considerando la espiración, por lo tanto, como causa de la respiración.

Respiración, Circulación sanguínea y Alimentación

La respiración tiene una doble función, dice Fox recordando la anteriormente expuesto, esto es, refrigerar el calor natural y colaborar en la cocción del alimento. Así, lo que Platón denomina «fuego interno» o calor natural, atemperado con el aire inspirado, distribuye por todo el cuerpo los alimentos cocidos y convertidos en sangre. Si bien, explica Fox, la sangre fluye por las venas con cierta facilidad debido a la presencia de la flema, necesita de la colaboración del aire inspirado para poder ascender y descender hasta las diversas partes del cuerpo.

La participación de la respiración en la circulación sanguínea y su colaboración, necesaria para la nutrición del cuerpo humano, se convierte en el tema al que Fox dedica su atención. Así, en el proceso de distribución del alimento, dice Fox reproduciendo la teoría expuesta por Galeno en su *De naturalibus facultatibus*[849], existen una serie de facultades naturales que ayudan en la nutrición del animal. Fox Morcillo enumera en primer lugar la *vis nutrix* cuyos instrumentos son el hígado, el estómago y todas las venas. Gracias a esta facultad, el animal convierte en naturaleza

propia el alimento ingerido. A ésta Galeno añade la *vis attractiva*, situada en el estómago, cuyo efecto es hacer que el animal apetezca de alimento; la *vis retentrix* actúa, a continuación, reteniendo en el estómago el alimento ingerido el tiempo necesario para su cocción; y, finalmente, la *vis auctrix* que transforma una parte del alimento ingerido en cuerpo del animal, de tal manera que la porción de alimento de naturaleza sanguínea se añade a la sangre, la de naturaleza carnosa a la carne y la de naturaleza ósea a los huesos. De esta última facultad, continúa Fox, dependen también la *vis altrix* y la *vis alteratrix* por las cuales la nutrición y asimilación del alimento alcanza cada una de las partes del cuerpo humano.

Todas estas facultades son propias, según Fox, del alma apetitiva e influyen directamente en la vida del hombre hasta tal punto que pueden distinguirse dos etapas en la vida humana dependiendo de la actuación de estas facultades. Así, cuando estas facultades poseen vigor, el hombre atraviesa una etapa de crecimiento desde la infancia hasta la edad viril, puesto que el calor natural se encuentra en su nivel más alto y todo el alimento ingerido se aprovecha; por el contrario, cuando estas facultades se debilitan, falta calor y el hombre se ve amenazado con la vejez, etapa en la cual el calor natural consume más cantidad de sustancia corpórea de la que es aportada con la ingestión de alimento. Directamente relacionada con esta teoría, dice Fox, está la definición de la vejez, que Aristóteles ofrece en su *De longitudine et brevitate vitae*, como

caloris naturalis defectus: cuius causa animal augeri alique desinit

mientras que la juventud es definida como

> *iuventus autem est, eiusdem caloris vigor, cuius vi pabulum facile in substantiam animalis convertitur*[850]

Platón, cree Fox, puede situarse en esta misma línea de pensamiento al atribuir a las conexiones de los triángulos el aumento o descenso de las cualidades en el cuerpo del animal. Así, el animal compuesto de triángulos nuevos -entendiendo por triángulos, puntualiza Fox, las cualidades primarias- significa el calor natural al máximo nivel lo cual permite cocer y destruir a los demás triángulos que forman la estructura de los alimentos -entendiendo por estructura la conexión de las cualidades primarias-. Cuando el animal es viejo, sus triángulos también lo son y, en consecuencia, no pueden cocer y destruir a los demás triángulos que constituyen los alimentos ya que son más fuertes. La consecuencia es que el calor natural se va apagando progresivamente o, lo que es lo mismo, dice Fox reproduciendo la teoría platónica, se disuelve la masa de los triángulos y el animal perece.

La muerte, pues, como la define Aristóteles[851], es la desaparición del calor natural en el animal; sin embargo, la muerte es doble, dice Fox en su interpretación de la doctrina de Platón, a saber, una es la muerte natural que se produce cuando se disuelven las cualidades que forman el animal; otra es la muerte violenta, causada por una enfermedad o por asesinato, que tiene lugar cuando se disuelve el cuerpo y la constitución del animal antes del tiempo prescrito por la

naturaleza.

Termina Fox Morcillo este apartado dejando constancia del consenso existente entre Platón y Aristóteles en cuestiones diversas como la vida, muerte, juventud y vejez, aunque discrepen tanto en el lenguaje como en el modo de abordar estos temas.

PATOLOGÍA: ENFERMEDADES DEL CUERPO

Platón, afirma Fox Morcillo, tras haber tratado de la naturaleza, partes y composición del cuerpo humano, completa el estudio dedicado al hombre, enseñando las causas que ocasionan las enfermedades que lo afectan. Fox, no obstante, considera necesario a fin de facilitar la comprensión del texto platónico, efectuar una estudio introductorio sobre las enfermedades en el cual sigue, como él mismo asegura, la opinión de Galeno junto con la de otros médicos.

Enfermedades: tipos y causas

Fox Morcillo inicia el estudio de las enfermedades haciendo uso de la definición de Galeno

Morbus laesio quaedam est vel operationis, vel structura[852].

La enfermedad, pues, es el resultado de la ruptura del equilibrio existente entre las cuatro cualidades de las que está formado el cuerpo humano. En este sentido, las enfermedades, al igual que las cualidades naturales del cuerpo, pueden ser simples y compuestas. Dentro de las primeras, que corresponden a las primeras cuatro cualidades de los cuerpos, pueden enumerarse cuatro tipos de enfermedades: las provocadas por un exceso de calor, las provocadas por un frío extremo, las causadas por una sequedad excesiva y, por último, las que tienen su origen en un alto grado de humedad.

El exceso de calor da lugar a la aparición de cuatro causas de enfermedades. La primera de ellas resulta de un ejercicio inmoderado cuya consecuencia es la difusión del calor a todo el cuerpo y produce fiebre; la segunda causa es la expansión del hervor del corazón a todo el cuerpo que también supone la aparición de fiebre; la tercera es un acceso del calor corporal como resultado de la putrefacción de líquidos en algún tumor y que también produce fiebre; y la cuarta, por último, procede de la astricción de las partes, que al comprimirse la piel, no pueden estirarse como suelen, de lo cual resulta también un calor vehemente.

El frío inmoderado también llega a ser causa de numerosas enfermedades que producen humores malignos, como sucede en el caso de una excesiva refrigeración corporal, o en la copiosa ingestión de alimentos fríos, o como en el caso de la apoplejía cuando el cuerpo se entumece al ser comprimido por mucho frío, o, finalmente, el efecto contrario, la laxitud, cuando

las partes del cuerpo pierden densidad y se disipa el calor natural.

Un alto grado de sequedad, continúa Fox, también ocasiona muchas afecciones como en el caso de la ingestión de alimentos extremadamente secos, o cuando es agobiado por sueños o por una gran ansiedad o cuando se hace uso de cosas que desecan el cuerpo en demasía.

Asimismo, la ingestión en abundancia de alimentos húmedos o llevar una vida muelle y desidiosa, o una excesiva tranquilidad del alma o incluso bañarse después de comer tienen como resultado la afección de enfermedades cuya causa es el exceso de humedad.

En lo referente a las enfermedades compuestas que responden a las relaciones y conexiones de las cuatro cualidades, dependen, dice Fox, de las cualidades que se relacionan, así, por ejemplo, de la conexión entre sequedad y calor se produce bilis amarilla y frenesí o locura; la conexión de enfermedad y frío, da lugar a la bilis negra; la combinación de humedad y frío ocasiona enfermedades flemáticas o mucosas.

Tras esta introducción, Fox Morcillo se centra en la teoría platónica para exponer las causas de las enfermedades apuntadas por Platón cuya opinión difiere poco de la defendida por Galeno o Hipócrates, pues, en el caso de Galeno, Fox Morcillo cree que se basa principalmente en la teoría de Platón.

Así, Fox Morcillo considera que Platón toma como punto de partida en su explicación de las causas de las enfermedades, la constitución común de todos los cuerpos a partir de la conexión de las cuatro cualidades. De este modo, el equilibrio de estas cualidades mantiene la

salud, mientras que de su desequilibrio surge la aparición de enfermedades. Esta teoría, dice Fox recopilando la opinión de Galeno expuesta en su *De placitis Hippocratis et Platonis*[853], tiene su fuente en Hipócrates de quien Platón la ha tomado. Fox Morcillo suscribe esta idea afirmando que tanto Hipócrates en su *De natura hominis* como Platón defienden con claridad la misma teoría.

El desequilibrio de las cualidades y, por tanto, las enfermedades simples se deben a dos causas principales, dice Fox remitiendo a Galeno y a Hipócrates[854], a saber, el exceso de una cualidad por encima de las demás y el defecto o menor presencia de una de las cuatro cualidades. A éstas Platón añade otra causa, agrega Fox siguiendo a Alcínoo: la mutación de los humores a lugares inadecuados a su naturaleza[855]. Cuestión que es aclarada por Alcínoo al considerar, dice Fox, que Platón mediante el término μετάστασις no hace referencia al traslado de un lugar a otro, sino a la vicisitud de las cualidades mismas y a la alteración debida a las enfermedades. Fox explica esta interpretación afirmando que lo que estaba en su natural estado de equilibrio se transmuta a causa de las alteraciones de las cualidades, puesto que el desequilibrio de las cualidades produce la separación y mutación desde los lugares propios y naturales. Esta misma interpretación es confirmada por Galeno en su *De placitis Hippocratis et Platonis*[856] al afirmar, según Fox, que la traslación de las cualidades perturba la salud corporal. En definitiva, concluye Fox citando a Galeno y su *De methodo medendi*[857], el desequilibrio total o parcial del cuerpo produce las enfermedades.

Fox Morcillo, manteniendo el orden de exposición seguido por Platón, aunque le parezca en ocasiones confuso, estudia a continuación la teoría platónica acerca de las causas de las enfermedades compuestas, ya que, con anterioridad, había tratado de las causas que originan las enfermedades simples.

La causa de este segundo grupo de enfermedades es la regeneración mutua de las partes similares, es decir, explica Fox, si de la carne se produce sangre, bilis o flema. Según testimonia Alcínoo, todo esto es indicio de putrefacción o licuación[858]. Así pues, continúa Fox interpretando la teoría platónica, cuando las partes similares carecen de algún componente natural como número, figura, ubicación o cantidad, se ven afectadas por la enfermedad y no pueden desempeñar su función dentro del cuerpo humano. Galeno comparte esta idea de Platón acerca de las causas de las enfermedades al afirmar, dice Fox, en su *De methodo medendi*[859] que el desequilibrio de las partes similares es un tipo propio de enfermedad.

Transformación de los humores y su incidencia en el organismo

Enfermedades numerosas y muy graves afectan al cuerpo humano como consecuencia del desequilibrio entre los humores, afirma Fox remitiendo a Galeno y a su *De causis morborum*

para obtener más información al respecto. El cuerpo, pues, posee un equilibrio natural que cuando se rompe a causa de la putrefacción del alimento o por otra causa, sucede que algún humor maligno redunda en el organismo que, en consecuencia, se ve afectado por enfermedades.

La corrupción de algún humor implica necesariamente, afirma Fox, la corrupción de la sangre al mezclarse con ellos. La sangre corrompida al fluir en las venas por todo el cuerpo para aportar alimento extiende también la corrupción y el organismo se ve afectado por graves enfermedades. Así, Fox Morcillo entiende la expresión de Platón de que la carne putrefacta se vuelva amarga, salada o cambie de color, como una clara alusión a los distintos humores con los que la sangre se mezcla, puesto que el jugo bilioso es amargo y de color amarillo, la melancolía es negra y ácida, la flema es salada y de color blanquecino cuando está podrida, aunque, aclara Fox, en estado normal es sosa y semejante al agua[860].

Para la mejor comprensión del texto, Fox Morcillo clarifica uno de los términos empleados por Platón y así, afirma que la palabra *cruor* alude a lo que los médicos denominan ἰχώρ. Sin embargo puntualiza que no se refieren a la misma cosa, pues ἰχώρ significa entre los médicos «suero sanguíneo», aunque Gaza lo traduzca con el término «sanies» y Marsilio Ficino mediante la expresión «cruor». La errónea comprensión de este término supone, a su vez, la traducción incorrecta del pasaje de Platón donde aparece:

> *Nam quoties eliquata caro tabem rursus transmittit in venas, sanguis una cum spiritu multus ac varius in venis, coloribus diversis, amaritudineque et acidis*

salsisque infectus saporibus, bilem, cruorem, pituitam gignit quam plurimam[861].

Fox Morcillo termina este comentario de cariz filológico dejando constancia de la incomprensión hacia este pasaje por parte de médicos y de muchos expertos, debido a las dificultades del mismo.

La combustión de la bilis hace que se transforme en bilis negra o melancolía lo cual supone su putrefacción. Este humor de naturaleza semejante a la sangre, pero de mayor densidad y de color negro, tiene un sabor ácido y amargo, resultando muy pernicioso para el organismo ya que, afirma Fox, éste no puede asimilarlo en forma de alimento y, en consecuencia, la enfermedad se extiende[862].

En cuanto al origen de la bilis hay que señalar, dice Fox siguiendo a Galeno, que proviene de la porción más ligera y cálida del alimento y, en definitiva, de la sangre. Tiene una coloración amarilla y un sabor amargo a causa del calor. Platón, continúa Fox, afirma que este humor recibió la denominación común de bilis (χολή) de un médico que Fox identifica con Hipócrates basándose en que éste en su tratado *De natura hominis* al estudiar los cuatro humores presta gran atención al estudio de la bilis. Dentro, no obstante, de esta denominación común se incluyen diferentes tipos de bilis que para Galeno en su *De atra bile*[863] son cuatro, a saber, *vitellina*, *porracea*, *aeruginosa* y, por último, *bilis isatis*. Estos tipos de bilis enumerados sufren diversas alteraciones en virtud de la proporción de calor y sequedad hasta el punto de que, dice Fox, la

bilis de naturaleza cálida y seca y de color pálido, adquiere un color amarillento al calentarse; si, además, la porción de humor que contiene se disipa en el aire debido a un calor excesivo da lugar a la bilis *vitellina* que recibe su nombre por su semejanza con ese color de la gama de los verdes y es considerada venenosa por los médicos. La bilis *porracea*, cuya denominación se debe a su coloración semejante a la del ajo puerro, se origina principalmente en el estómago. Fox Morcillo, sin embargo, ante estos tipos de bilis producidos como resultado de la acción del calor y la sequedad, aclara que la verdadera bilis es la bilis amarilla que se produce en el hígado y es enviada a la hiel tras la cocción del alimento, dejando su porción más ligera para que fluya junto a la sangre.

La flema o suero de la sangre es otro de los humores que participa en la constitución del cuerpo humano. La flema o suero de la sangre, explica Fox, constituye la parte acuosa y ligera de la sangre que, mezclada con esta última, es transportada en las venas para facilitar el flujo sanguíneo. Si a la flema se le aplica calor pierde su naturaleza insípida y adquiere un sabor salado fruto de su estado putrefacto. Este humor resultante es denominado por Platón «pituita ácida», pues, según Fox, posee una naturaleza semejante a la pituita la cual puede transformarse, como señala Galeno[864], dando lugar a la pituita dulce, la salada y la flema blanca.

Enfermedades relacionadas con el aire

Dentro de las enfermedades relacionadas con el aire ocupa un lugar importante, dice Fox, las afecciones motivadas por la dificultad respiratoria. Así, explica siguiendo a Galeno[865], existen varias causas por las cuales la respiración se hace difícil y varias también son las enfermedades que ocasiona para las cuales no puede ofrecerse una explicación común dado que algunas se originan a partir del calor, otras están causadas por el enfriamiento de las partes internas del pecho, etc. Ante la complejidad del tema, Fox Morcillo decide elaborar su comentario siguiendo el orden de la exposición platónica. Platón, pues, dice Fox, considera que es difícil respirar cuando afluyen humores al pulmón o cuando el aire respirado es muy fuerte o llega en muy poca cantidad, provocando el deterioro de las partes del organismo que necesitan de la respiración.

Fox Morcillo entiende que los pulmones pueden obturarse debido a tres motivos, esto es, por la afluencia excesiva de humor, porque el humor recibido sea muy denso o porque se trate de un humor glutinoso, teoría que expone Galeno en su *De methodo medendi*. Cuando el humor destilado ulcera el pulmón se produce la pus de la tos que recibe el nombre, de φθίσις[866]. La entrada de aire en una proporción pequeña se debe, afirma Fox siguiendo a Galeno en el *De difficili respiratione*[867], a la existencia de alguna inflamación que obtura la zona próxima al tórax y al pulmón. El caso contrario, es decir, la masiva entrada de aire, dificulta también la respiración en tanto que es síntoma de la existencia de una obturación pulmonar debido a un calor excesivo

y a la inflamación del humor que llega al pulmón en estado pútrido. Cuando entra gran cantidad de aire, los instrumentos de la respiración, como pulmón y diafragma se dilatan en exceso dando lugar a enfermedades muy graves. En el primer caso, la inflamación pulmonar produce angustia, dificultad respiratoria y fiebre muy alta. En el segundo caso, el diafragma afectado no realiza la función de suavizar la respiración, sino todo lo contrario, dando lugar a enfermedades como abundante sudoración, opresión en el pecho y debilidad. Asimismo, si el aire que entra en el pulmón es mucho y muy fuerte también se dilatan las arterias.

Otro tipo de enfermedades tienen su causa no en la entrada de aire, sino en la salida. Así, dice Fox reproduciendo la teoría platónica, el aire tiene dificultades para ser expulsado al exterior y el cuerpo se ve afectado por grandes dolores. Esta afección se produce cuando las partes internas que participan en la respiración se encuentran enfermas e inflamadas por la acción de algún humor corrompido. Las causas de las dificultades espiratorias se encuentran, según Fox, en el retorcimiento de los tendones y ligamentos de los órganos respiratorios. Éstos provocan grandes dolores porque poseen, junto a la capacidad de movimiento, gran capacidad de sensación. Los ligamentos y tendones, como expresa Galeno en su *De usu respiratione*, participan en la respiración en tanto que partiendo del cuello y de la médula espinal se extienden hasta el pecho y el diafragma, poniendo en movimiento a los órganos que toman parte en el proceso respiratorio como diafragma, pulmón, músculos, etc., a fin de que la respiración se produzca.

Las afecciones que resultan de la inflamación de los tendones y ligamentos reciben, apunta Fox, el nombre común de «convulsiones» o «espasmos». Las contorsiones, en cambio, son un tipo de espasmo. Platón les da el nombre de τέτανοι y ὀπισθότονοι, denominaciones que son aclaradas por Galeno en *De tremore et convulsione*. Así, afirma Fox exponiendo la opinión de Galeno, cuando afecta a las partes anteriores, esta enfermedad debe llamarse ἐμπροσθότονον; si afecta a las partes posteriores ὀπισθότονοι; y si repercute en ambas, τέτανον[868].

La afección de los ligamentos cuyo origen se encuentra en el humor excesivo o en causas desecantes, es una enfermedad de difícil curación, como opinan tanto Platón como Galeno. Éste último, dice Fox, en su *De tremore et convulsione*[869] precisa esta opinión afirmando que las convulsiones producidas por sequedad no pueden curarse por ser fulminantes ya que producen la muerte rápida de los pacientes; mientras que las convulsiones cuya causa es el humor excesivo o inflamación, se curan mediante un vaciado. Platón, sin embargo, ofrece otro remedio para estas últimas, a saber, la fiebre, puesto que, entiende Fox, el calor de la fiebre absorbe la abundancia de humor.

Enfermedades relacionadas con la pituita o flema

Platón, explica Fox Morcillo, distingue dos tipos de pituita o flema que producen afecciones diferentes, esto es, la pituita interna, retenida por el aire de las ampollas, cuya curación es difícil y la pituita externa, de menor gravedad, pero que infecta el cuerpo de manchas blancas.

El primer tipo de pituita, la interna, causa cuando aparece en abundancia enfermedades como *ileos*, *lienterias* y *tenesmos* que afectan principalmente al estómago y de las cuales informa Galeno en su *De usu partium*[870]. En cuanto a las enfermedades provocadas por la pituita externa, Fox Morcillo siguiendo lo expuesto por Celso[871], menciona las *vitiligines* a las que considera infecciones cutáneas blancas. Existen tres tipos diferentes, a saber, ἄλφον, μελάνην y λευκήν. El primero, denominado «alphus» por Celso, confiere a la piel una pigmentación blanca, la hace un poco rugosa, si bien la afecta parcialmente y no en su totalidad; el segundo, llamado «melas» tiene, como su nombre indica, color negro; el tercero, «leuce», posee un color albúgino bastante vivo y tiene pelos blancos como los animales lanudos.

La flema, sin embargo, explica Fox, cuando se mezcla con la bilis negra da lugar a enfermedades muy graves como la epilepsia, a la cual cree Fox que Platón hace alusión en su exposición. La epilepsia o enfermedad comicial puede producirse en tres lugares distintos, esto es, la bilis negra, sola o mezclada con jugo flemático, puede inundar las conductos del cerebro; puede asimismo acumularse en el vientre desde donde pasa al estómago mediante los tendones de la sexta conexión; puede aparecer también en cualquier parte del cuerpo donde exista materia en estado putrefacto que puede contagiar al cerebro. Esta enfermedad, considerada de extrema

gravedad puesto que la flema o la melancolía muy espesas obstruyen el paso del aire en los canales del cerebro, recibe en ocasiones el nombre de «caducum» junto al más generalizado de epilepsia. Platón la denomina «enfermedad sagrada»[872] porque, entiende Fox, afecta al cerebro que es la parte sagrada del animal por ser de naturaleza divina.

Cuando la epilepsia afecta a los que duermen es menos grave, ya que su único resultado es la aparición de pesadillas. Los médicos identifican pesadillas con epilepsia, aunque se diferencian en la cantidad de humor, escaso en las primeras y abundante en la segunda. Las pesadillas, por tanto, pueden definirse, según Fox, como una evaporación que tiene lugar en el cerebro cuyo efecto es excitar al que está dormido y oprimirlo como con un peso. Aunque Fox aclara que la sensación no es muy fuerte porque los sentidos se encuentran adormecidos por el sueño.

La flema salada también es causa de diferentes enfermedades principalmente, dice Fox, aquellas relacionadas con la emisión de flujo o destilaciones.

Enfermedades relacionadas con la bilis

Platón, dice Fox Morcillo, al estudiar las enfermedades causadas por la bilis toma como punto de partida para su exposición la formación de tumores, que se producen como resultado

de la inflamación o combustión del humor bílico. Sin embargo, Fox puntualiza que los tumores, como señala Galeno, se producen por la afluencia de otros humores además de la bilis. La bilis, no obstante, como deduce Fox de la teoría de Platón, puede afectar al organismo de dos maneras diferentes dependiendo de la parte a la que afecte. Si la bilis, cálida y seca, penetra en las partes internas produce fuertes dolores y enfermedades muy graves como inflamaciones del vientre, del hígado, de los intestinos, etc.; si, por el contrario, fluye hasta las zonas externas, ocasiona erisipela, herpes y otras afecciones.

La bilis mezclada con la pus de la sangre produce enfermedades gravísimas, dado que, afirma Fox interpretando a Platón, altera el orden de las fibras de los ligamentos. Este tipo de afecciones ha sido estudiado también por Aristóteles en su *De partibus animalium* y Galeno en el *De elementis*. El primero, en opinión de Fox, deja constancia de la existencia de muchas fibras en la sangre a las cuales atribuye una naturaleza terrena y sólida. Las fibras actúan en la sangre como fomento a la par que excitan la ira y el fervor en animales de naturaleza caliente como leones o toros[873]. El segundo, sin embargo, explica Fox, afirma al respecto que la sangre de los animales nunca es pura, sino que una parte de ella es muy pura y de naturaleza semejante al suero de la leche; la otra, por el contrario, es parecida al limo. Las fibras pues, actúan como ligamento de ambas partes[874].

Platón, pues, al afirmar que la bilis se mezcla con la pus de la sangre quiere significar, colige Fox Morcillo, que la parte acuosa de la sangre o icor se inflama con el excesivo calor de

la bilis, lo cual tempera a la sangre de su lenidad natural. De aquí que, en este contexto, icor, según Fox, signifique el suero de la sangre y no pus como cree Marsilio Ficino[875].

Platón considera, según Fox, que el humor bilioso cuando se traslada al intestino produce diarrea y disentería. La disentería es definida por Galeno en su *De locis affectis*[876] como una úlcera o herida de los intestinos por la cual se evacuan la sangre corrupta junto con las excreciones del cuerpo. Si la disentería es provocada por la bilis amarilla, se trata de una enfermedad curable, pero si es causada por la bilis negra se convierte en una enfermedad mortal[877].

La diarrea pertenece al mismo tipo de enfermedades que la disentería, idea defendida por Galeno en su *De facultatibus naturalibus*[878], puesto que la diarrea se produce cuando el vientre en su parte más profunda se ve afectado por gran cantidad de acidez y de humor, como resultado de una cocción insuficiente de los alimentos.

Fiebre: causas y tipos

Fox Morcillo, al igual que Platón, finaliza este apartado estudiando los tipos de fiebre y las causas que los producen. Existen, pues, en opinión de Fox, cuatro tipos diferentes de fiebre que están directamente relacionados con los cuatro elementos, es decir, la fiebre que se produce

por un exceso de calor; la que tiene su origen en un exceso de aire, denominada fiebre cotidiana; la fiebre terciana debida a un exceso de agua y, finalmente, la fiebre cuartana causada por un exceso de tierra.

Fox Morcillo, antes de tratar esta cuestión, informa de la opinión emitida por Galeno sobre esta teoría de Platón tal y como es expuesta en su tratado *De placitis Hippocratis et Platonis*[879]. Galeno critica a Platón de modo prioritario en lo que a las causas de la fiebre se refiere. En consecuencia, afirma que Platón ignora la causa propia de las fiebres y, asimismo, considera que trata las causas de las fiebres periódicas en relación a los elementos comunes de los cuerpos y no en relación a los elementos propios del cuerpo humano. La razón en la que se basa Galeno para esta segunda objeción, según Fox, es que en las fiebres cotidianas existe un exceso de jugo pituitoso o flemático y en las tercianas hay exceso de bilis amarilla. Platón, por contra, siguiendo el orden y posición de los elementos adecua a cada tipo de fiebre un elemento o cualidad. De esta crítica Fox Morcillo colige que Platón trataba de los primeros humores corporales, compuestos a partir de elementos, con menos certeza o fiabilidad de lo que hace Hipócrates, quien trata con profusión esta cuestión en su *De natura hominis*[880].

Fox Morcillo deja esta cuestión para debate de los médicos e intenta explicar la naturaleza de la fiebre y sus causas. Con esta finalidad, recopila la definición de fiebre expuesta por Galeno y por Erasístrato. Fiebre para Galeno es el calor contrario a la naturaleza que accede al corazón. Erasístrato, tal como informa Plutarco en su *De placitis philosophorum*[881] define la

fiebre como el movimiento espontáneo de la sangre que la hace caer en el interior de los vasos del pulmón.

En cuanto a los tipos de fiebre, Galeno y Celso establecen, afirma Fox, tres tipos simples a los cuales añaden un cuarto que posee un recorrido más largo. Los tipos de fiebre simple son: fiebre cotidiana que se origina a partir de la acumulación en el estómago de jugo flemático inflamado de modo anormal; la fiebre terciana, que causada por la excitación de la bilis amarilla, remite a los tres días; la fiebre cuartana, producida por la bilis negra, dura bastante tiempo y es muy grave. Platón, dice Fox, añade a éstas un cuarto tipo, el de los *amphemerinarum* que, como testimonia Galeno, se encuentra muy próximo a la fiebre cotidiana. Fox Morcillo explica esta denominación y asegura que el nombre se debe a que la fiebre aparece todos los días, pero de modo intermitente. Fox, sin embargo, dando crédito a la opinión de Galeno, estima que este último tipo de fiebre no puede incluirse dentro del grupo de las fiebres calificadas como simples. Respecto de este último tipo de fiebre, Fox quiere dejar constancia de lo poco afortunada que ha sido la traducción de Ficino del término griego ἀμφημερινοὺς como *quotidianam discretam*, pues es preferible, siguiendo el ejemplo de Galeno en el *De differentiis febrium*[882], traducirlo simplemente como *quotidiana*. Lo más acertado, sin embargo, afirma Fox, es mantener la voz griega de *amphemerinarum*[883].

Fox termina el comentario al discurso platónico sobre las enfermedades y las causas que las provocan poniendo de manifiesto la dificultad que esa tarea le ha supuesto, no sólo por la

complejidad del tema, sino por el modo, harto confuso y oscuro, en que Platón lo ha expresado. En ocasiones, como el mismo Fox Morcillo expone, ha necesitado adivinar el sentido del texto platónico, ya que su propia diligencia y la de los médicos consultados sirvieron de poca ayuda[884]. Por último merece la pena destacar la siguiente afirmación de Fox Morcillo dada su importancia filológica:

> *Atque utinam Galeni librorum, qui de iis quae medice a Platone dicta sunt, inscribitur, aut libros de Placitis integros haberemus: certe veriorem, certioremque huius tractationis notitiam teneremus. Sed his nunc omissis, ad institutam interpretationem revertamur*[885].

PATOLOGÍA: ENFERMEDADES DEL ALMA

Las pasiones pueden definirse, afirma Fox, como ciertas conmociones o ímpetus comunes que padece todo el animal como resultado de la conexión del alma con el cuerpo. Sin embargo, la concepción de Platón es bien distinta, ya que define la pasión como un movimiento irracional del alma debido a algún mal o a algún bien[886].

Este planteamiento inicial permite a Fox señalar que la enfermedad más importante que puede afectar al alma es la demencia. La demencia o ἄνοιαν, como su nombre indica es, dice

Fox exponiendo la teoría de Platón, la carencia de mente, puesto que el alma, carente de razón, sigue la concreción corpórea y no recibe el freno de la razón contra los impulsos del alma irracional. En esta idea platónica Fox ubica la fuente de la definición que los estoicos ofrecen de pasión como el movimiento del alma sin la razón. Plutarco, por su parte, en su *De virtute morali*[887], la denomina razón intemperante y movimiento vehemente nacido de un juicio depravado.

Existen asimismo otras dos pasiones relacionadas con la demencia, a saber, μανία y ἀμαθία, puesto que, según Fox, toda demencia puede reducirse ya a locura ya a ignorancia. En el ámbito de la locura se incluyen todas las pasiones turbulentas y desenfrenadas; las pasiones de carácter más moderado, por el contrario, pertenecen al ámbito de la ignorancia. Esta distinción fue expuesta por Galeno en su *De cognoscendis curandisque animi morbis*[888], dice Fox, donde establece la existencia de dos facultades dentro del alma; una es propia de quien se conmueve e irrita con celeridad; otra supone la no distinción entre el bien y el mal en relación a lo que apetece. Fox colige a partir de esta teoría de Galeno que la ignorancia o ἀμαθία puede referirse al alma apetitiva; mientras que la locura o μανία es propia del alma irascible.

Fox Morcillo continúa con su exposición de la teoría platónica y en este sentido, señala que Platón añade a la demencia otras dos pasiones, placer y dolor, que son, a su vez, causa o raíz de otras enfermedades, argumentando que todas las pasiones que poseen características buenas

se refieren al placer, a diferencia de las que tienen por objeto el mal, que se refieren al dolor. En esta línea de pensamiento defendida por Platón se encuentra también Aristóteles puesto que en su *Ética a Nicómaco*[889] considera placer y dolor como dos tipos de pasiones. Los estoicos, sin embargo, enumeran cuatro tipos de pasiones, a saber, dolor y temor que proceden de dos supuestos males y placer y deseo que nacen de dos supuestos bienes. Fox Morcillo, no obstante, considera adecuado distinguir las pasiones atendiendo a que todas proceden de la doble facultad del alma irracional, es decir, del alma irascible y del alma apetitiva. Así, al alma irascible pertenecen la esperanza, la desesperación, el temor, la ira, la audacia, etc.; al alma apetitiva, en cambio, el amor, el deseo, la alegría, el odio, la tristeza, etc.

En cuanto a la fuerza de las pasiones y la conmoción que producen en el hombre, Fox Morcillo interpreta la sentencia de Platón, a partir de la opinión de Alcínoo[890], quien considera que Platón realiza una distinción clara entre pasiones salvajes y moderadas. Las primeras actúan en contra de la naturaleza humana, puesto que son propias de hombres enfurecidos cuyo resultado es una gran perturbación; las segundas se piensa que son atribuidas al hombre de acuerdo con la naturaleza, pues éste no puede vivir sin pasiones, aunque, precisa Fox, haciendo un uso moderado de ellas. Esta es la causa que justifica, según Fox, la idea defendida tanto por los filósofos platónicos como por los aristotélicos, de que las pasiones son naturales (conforme a la naturaleza), frente a la opinión de los filósofos estoicos en el sentido de que las pasiones están compuestas de opinión y no son por naturaleza.

Platón destaca, entre los diferentes tipos de pasiones, el deseo sexual como la más importante porque su realización conviene a la reproducción. El deseo sexual procede del alma apetitiva en tanto que, explica Fox, el hígado es la fuente de la sangre que, a su vez, es transformada en semen por los testículos mediante un proceso de cocción.

La mención del esperma por parte de Platón permite a Fox Morcillo el comentario e interpretación de un pasaje que considera importante:

> τὸ δὲ σπέρμα οὕτω πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθάπερ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ ξυμμέτρου πεφυκὸς ᾖ.[891]

Este texto debe interpretarse, según Fox, como que el fluido seminal, que se produce en la médula espinal, es por naturaleza abundante y semejante a espuma debido al proceso de cocción de la sangre procedente de la médula, del cual también proviene su color blanco. El semen, pues, continúa Fox Morcillo, es como un árbol que deposita el fruto en el útero, idea que defiende también Galeno al afirmar que el útero es como la tierra, mientras que el semen es como una planta que crece en ella.

El placer que se asocia a la emisión de semen es explicado por Fox como el resultado de la titilación del humor espirituoso y cálido al fluir desde los genitales. A la emisión de semen también va asociada la tristeza, dice Fox siguiendo la teoría defendida por Aristóteles[892], como algo normal en todos los animales después del coito. Del mismo modo, a la frecuente emisión de

semen se asocia también, según Aristóteles, la aparición de numerosas y graves enfermedades. El placer relacionado con la emisión de semen fue concedido, sin embargo, entiende Fox siguiendo la teoría de Platón, con la finalidad de que los animales deseasen unirse para procrear y no para que abusasen de él llevados de su libidinosidad. De todo lo expuesto Fox extrae la conclusión de que el deseo sexual, en tanto que aborrece de la razón, perturba en gran medida al hombre y se convierte en una grave enfermedad del alma.

Causas de las enfermedades del alma

Las perturbaciones que afectan al alma provienen según Platón de la unión del alma con el cuerpo, ya que el alma, incorpórea e inteligible, no se ve afectada por las cosas propias del cuerpo hasta que es unida a él.

La consecuencia teórica de esta afirmación para Platón es que considera que los hombres son malos involuntariamente hasta el punto de que, como interpreta Fox, no deben ser culpados por dejarse conmover por las pasiones o por su adicción a los males. Fox Morcillo explica esta afirmación de Platón mediante el recurso a la doble naturaleza del hombre ya que, por un lado, el hombre es sensitivo y corpóreo, es decir, compuesto de alma y cuerpo; por otro, es intelectivo e incorpóreo en tanto que se considera al alma separada del cuerpo. Esta última naturaleza es la

que Platón considera el verdadero hombre. Fox entiende que ésta es la razón subyacente en la teoría de Platón acerca de que nadie es malo por naturaleza, sino fruto de un mal hábito corporal o de una mala educación.

Esta teoría es confirmada, señala Fox, por todos los filósofos platónicos entre los que menciona a Alcínoo y Plotino. Alcínoo[893], pues, considera que una actuación ímproba se realiza de modo involuntario, pues quien se comporta injustamente cree que actúa en sentido contrario y está siguiendo una forma de bien[894]. Plotino, por su parte, en su *De providentia*[895] cuestiona, según Fox, los castigos para aquellos que actúan de modo depravado dado que los hombres son malos involuntariamente. Así, en respuesta a esta pregunta, Plotino concluye que al pecar los hombres contra su voluntad, el pecado se convierte en algo involuntario dado que nadie voluntariamente sigue algo que sabe que es malo. Es merecedor, sin embargo, de castigo en tanto que actúa de modo voluntario en la dirección que ha elegido.

Aristóteles por el contrario, no comparte esta opinión puesto que, dice Fox, como expone en su *Ética a Nicómaco*[896], entiende que tanto el vicio como la virtud son voluntarias. Su argumentación es sencilla ya que, explica Fox, si algo es voluntario el principio de actuación reside en el agente mismo; si, por contra, es involuntario, este principio no existe y se actúa por la fuerza o por la ignorancia. De este razonamiento extrae la conclusión de que las virtudes y los vicios son voluntarios porque proceden del hombre.

Platón considera asimismo que el hombre es malo a causa de la ignorancia o las pasiones,

teoría que rechaza Aristóteles[897], señala Fox, al considerar que el vicio se encuentra en la mala elección debido a las pasiones o a la ignorancia, pero no es algo involuntario. Fox Morcillo se decanta con claridad por la teoría aristotélica debido a su creencia en que un hombre no hace nada bueno o malo de modo involuntario, aunque actúe llevado por la pasión o por la ignorancia común y general.

La teoría de Platón hace recaer en la mala constitución del cuerpo o en la mala educación el origen de las enfermedades del alma, sentencia que Fox Morcillo interpreta en el sentido de que la salud es el equilibrio de los cuatro humores de los cuales se compone el cuerpo. El alma, mientras está incluida en el cuerpo se ve influida por el estado de éste, de manera que estando el cuerpo en equilibrio y, en definitiva, sano, el alma lo estará también. Si por el contrario, se produce un desequilibrio y humores como la bilis amarilla y la flema salada y putrefacta se extienden, el alma también se ve afectada padeciendo diversas enfermedades. Si afectan al cerebro, continúa Fox, producen locura, olvido, embotamiento; si el órgano afectado es el corazón, excitan la ira y el furor; si afectan al hígado, provocan los diferentes deseos o pasiones.

El cuerpo también consta necesariamente de cuatro cualidades, calor, frío, humedad y sequedad. Estas cualidades se encuentran en equilibrio, pero el predominio de una sobre las demás ejerce una influencia inmediata en el alma, dando lugar a diversos temperamentos y costumbres, dependiendo de la cualidad[898]. Si un cuerpo es de naturaleza biliosa, continúa Fox, el hombre será de temperamento iracundo; si el cuerpo es de naturaleza flemática, el hombre será

torpe y estúpido; si el cuerpo es sanguíneo, el hombre será ligero y de carácter alegre y si el cuerpo es melancólico, el hombre será lento y cobarde. La causa de la incidencia de los humores en el temperamento y carácter del hombre se encuentra en que los humores, mezclados con la sangre de la que se alimenta el cuerpo, emiten vapores y aires que se expanden a través de los órganos de los sentidos y, en consecuencia, afectan al alma en tanto que los soplos vitales son los vehículos del alma. Esta teoría justifica, según Fox, la idea de Galeno, desarrollada en su *De mutua morum animis et corporis temperationis consecutione*, en el sentido de concebir el alma como la proporción equilibrada de todos los humores del cuerpo, de tal modo que a una buena proporción siguen buenas costumbres del alma e, igualmente, el caso contrario, una mala proporción supone malas costumbres del alma. Esta teoría es, por supuesto, rechazada e incluso condenada por Fox Morcillo.

La educación, considerada como un influjo externo, incide también en las acciones del alma hasta el punto de que una buena educación, afirma Fox, puede corregir una mala naturaleza, aunque también puede suceder lo contrario, de ahí que Platón recomiende una buena educación y formación como remedio para las enfermedades del alma.

TERAPÉUTICA

Platón en su exposición ha mostrado que las enfermedades tanto del alma como del cuerpo se producen por dos causas, a saber, la desequilibrada constitución del cuerpo humano y la mala educación. En este apartado propone, en opinión de Fox, soluciones terapéuticas partiendo del principio básico de que los contrarios se curan entre sí[899]. Existen, pues, dos remedios para recuperar el equilibrio del cuerpo, esto es, el ejercicio y una buena educación que se adquiere con el uso y la doctrina.

Platón, sin embargo, afirma Fox, intenta aclarar en primer lugar en qué consiste la proporción o equilibrio del cuerpo, tomando como punto de partida la sentencia de que "Todo lo hermoso es moderado y nada desmesurado es hermoso u honesto". Así, la verdadera causa de hermosura y simetría, interpreta Fox Morcillo, es en el hombre la conexión del alma con el cuerpo de la cual resultan, por un lado, las virtudes y los vicios y, por otro, la buena o mala salud. La conexión del alma con el cuerpo repercute en la proporción natural, dependiendo del modo en que una y otra se unan, pues, señala Fox, entre un cuerpo débil y grandes fuerzas del alma no existe proporción alguna y el animal carece de la temperancia necesaria. Un animal hermoso, por tanto, debe constar de una constitución corporal y hábitos proporcionados ya que, en caso contrario, un cuerpo con los miembros desproporcionados tendrá también las fuerzas del alma carentes de proporción, como muestra Aristóteles en su *De physiognomis*[900]. Aristóteles afirma, según Fox, que un cuerpo con miembros grandes y gráciles posee un ingenio femenino y cobarde.

Platón, a fin de evitar la desproporción y el desequilibrio entre el cuerpo y el alma, y, en

consecuencia, las enfermedades que ello ocasiona, recomienda ejercitar cuerpo y alma a la par. Este pasaje es interpretado por Fox, como antes hiciera Plutarco en su *De praeceptis sanitatis tuendae*[901], en el sentido de que debe conservarse la moderación no ocupándose en exceso del cuerpo, puesto que el alma se marchita, ni, por el contrario, fortaleciendo el alma, porque supondría el debilitamiento del cuerpo.

La moderación natural puede obtenerse también, y con ella la salud y el cuidado del alma, con los dos remedios propuestos por Platón, por un lado, la dedicación al estudio de ciertas disciplinas y el deseo de saber, que en opinión de Fox puede denominarse "filosofía"; y, por otro, la moderada ejercitación del cuerpo. Con las primeras se acrecientan las fuerzas del alma, mientras que con la segunda se conserva el cuerpo sano. En efecto, dice Fox, el mismo Galeno en su *De consuetudine* declara, en relación a este pasaje de Platón que el uso y la ejercitación del cuerpo fortalecen el alma y aumentan las fuerzas de la mente que, por el contrario, se debilitan con el ocio.

La recomendación platónica de dedicarse al estudio de las matemáticas lleva a Fox Morcillo a deducir que el mismo Platón era un apasionado de esta disciplina, hasta el punto de aconsejar a sus discípulos la entrega a su estudio debido a su utilidad y rigor. Fox Morcillo pone como ejemplo de esta dedicación la inscripción existente en la puerta de la Academia:

οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω [902]

Platón aconseja el ejercicio corporal como algo necesario para reforzar los miembros del cuerpo y evitar que el ocio lo deteriore, tema en el que Fox Morcillo centra su comentario ya que, para mejorar la comprensión del texto analiza el tipo de ejercicio o movimiento recomendado por Platón con quien están de acuerdo, cree, la mayoría de los filósofos en lo que a esta cuestión se refiere. Así, recuerda los tres tipos de movimientos enumerados por Platón, a saber, un primer movimiento es, pues, el de las cosas que, aunque están inmóviles, son empujadas por algo. Es el caso, dice, de los cuerpos proyectados; el segundo tipo de movimiento es el de aquellos que, aunque son movidos por algo, también mueven algo. Es el movimiento de los elementos, que por su naturaleza se mueven, pero que también ponen en movimiento a los cuerpos mixtos; el tercer tipo, por último, es el movimiento de los que se mueven por sí mismos y, a la vez, son principio de movimiento, como sucede con los animales. Este movimiento es el mejor de los tres, según afirma Platón, porque es propio de los animales que tienen ínsito el principio natural de moverse a sí mismos, que se encuentra en el alma. Es por ello, cree Fox, que Platón lo considera también el movimiento propio de la mente y del universo, lo cual no debe interpretarse, continúa, como una recomendación a movernos en círculo como el universo, la mente y el alma, sino que el cuerpo se ejercite con el movimiento del alma, es decir, haciendo uso en los ejercicios del juicio y de la meditación.

Platón prescribe tres movimientos para la ejercitación del cuerpo, los cuales Fox explica con brevedad. La gimnasia, recomendada en primer lugar, es considerada por Galeno parte de

la medicina, ya que tanto una como otra persiguen el mismo fin, procurar la curación. Galeno, pues, en su *Thrasybulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygiene*[903], incluye la gimnasia dentro de la medicina dietética y afirma que había sido inventada poco antes de la época de Platón. Debido a su utilidad para la salud humana, Platón en el *Gorgias*[904] la añade a la medicina al afirmar que el arte que versa sobre la sanidad del cuerpo es doble: uno, la gimnasia; otro, la medicina. Ambos están orientados hacia el mismo fin, aunque difieran en el método empleado. La gimnasia, dice Fox, también es doble para Platón: una, que busca la curación y ejercitación del cuerpo, a la cual alaba en gran manera puesto que limpia el organimso de humores malignos y consigue que se mantenga equilibrado; y otra, la gimnasia atlética a la que vitupera porque destruye las fuerzas y origina un mal estado del cuerpo.

El medio de transporte fácil constituye el segundo tipo de ejercicio recomendado; puesto que, en la medida en que mueve el cuerpo de manera moderada, es sano e idóneo para mantener la salud. No es, sin embargo, un ejercicio tan bueno como la gimnasia ya que no da firmeza a los miembros del cuerpo.

El tercer tipo de ejercicio es el movimiento vehemente, es decir, el ejercicio que realizan los atletas, dice Fox, y que Platón no recomienda salvo en casos de extrema necesidad porque puede llegar a ser pernicioso para el hombre al romper el equilibrio corporal con un ejercicio excesivo. El resultado de la práctica de este ejercicio es una constitución física robusta e *immanis*, que no conviene a la razón. Galeno, continúa Fox, denomina a este último movimiento

«luctatoriam» y καβαλικήν y cree que debe ser rechazado por todos porque produce graves lesiones al cuerpo[905].

Platón, sin embargo, dice Fox, expone otro remedio para las enfermedades junto a los ya mencionados, a saber, la consulta a un médico. El médico, según Galeno, para llevar a cabo su trabajo debe hacer uso de la purgación, como medio de extraer el humor enfermo. Existen, recuerda Fox, diversos tipos de purgas entre las que menciona a la emisión de sangre y la purga de los humores. Un remedio fuerte, como los fármacos, no debe aplicarse para curar una enfermedad leve, afirma Fox repitiendo los consejos de Platón, porque con ello se irrita la enfermedad y se perturba el equilibrio del cuerpo. La causa que justifica esta afirmación platónica es que los tipos de enfermedades dependen de la constitución de cada animal. Esta idea, según Fox, queda confirmada con el siguiente pasaje de Platón

> καὶ γὰρ ἡ τούτων ξύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους, τούτε γένους ξύμπαντος[906].

Tras haber expuesto los ejercicios necesarios para mantener la salud corporal, Platón se centra en el estudio de la moderación del alma. En este sentido, afirma Fox en su interpretación de la teoría de Platón, alude a las tres facultades del alma, esto es, racional, irascible y apetitiva. De ellas, el alma racional, por su propia naturaleza, es inmune a las afecciones que contrae, no obstante, por su proximidad con el alma irascible y apetitiva. Cada parte del alma padece,

continúa Fox, unas afecciones que le son propias y cuyo tratamiento debe estar en consonancia con la naturaleza específica de cada parte del alma, para, de ese modo, mantener la proporción y moderación del animal en su totalidad.

OTRAS ESPECIES DE ANIMALES

LA MUJER

Finalizada la explicación sobre la creación del hombre y antes de abordar el estudio de la creación del resto de las especies animales, Platón, afirma Fox, enseña la creación de la mujer. Este orden se debe a que la mujer es un animal partícipe de la razón, al igual que el hombre, pero inferior en cuanto a su naturaleza lo cual justifica la teoría de Platón acerca de que fueron creadas a partir de la segunda generación de hombres, es decir, de hombres cobardes.

Tras esta breve introducción, Fox expone el orden que seguirá en la realización de su comentario sobre esa cuestión y afirma que tratará en primer lugar de la razón que lleva a Platón a hacer nacer a las mujeres de la segunda generación de hombres para, en segundo lugar, analizar las semejanzas y diferencias existentes entre unos y otras.

Las mujeres, dice Fox, nacen de una segunda generación de hombres aunque ambos participen de la razón, porque las mujeres son de naturaleza más fría que los hombres y, por tanto, más débiles. Teniendo en cuenta que el calor es más importante que el frío, Fox deduce que el hombre es más perfecto que la mujer. En la naturaleza fría de la mujer se encuentra la causa que explica la cobardía de las mujeres respecto de los hombres, puesto que el frío origina temor, como se demuestra en el caso de los hombres de naturaleza más fría que resultan, según Fox, cobardes y afeminados. La frialdad es, pues, lo único que diferencia a los hombres de las mujeres, puesto que, como señala Fox Morcillo siguiendo la opinión de Galeno, si el semen expelido en el útero es más caliente nacerán machos, pero, si por el contrario, es más frío nacerán hembras. Esta diferencia queda manifiesta incluso en la emisión de semen, continúa Fox, para la cual hay dos vasos seminales: el derecho, que es más caliente, engendrará machos; el izquierdo, que es más frío, engendrará hembras[907].

No es extraña, por tanto, la teoría de Platón acerca de que las mujeres nacen de los hombres, ya que sólo se diferencian en el sexo e incluso, si a un hombre, afirma Fox, se le amputan los genitales degenera en naturaleza femenina, como expone Aristóteles en el *De*

animalibus[908]. En este sentido se manifiesta Plinio[909] al afirmar que, a menudo, se encuentran hombres hermafroditas, esto es, en parte hombres y en parte mujeres. Esta sentencia de Platón cuenta con la aprobación de las Sagradas Escrituras, cuando al principio del mundo Moisés cuenta que Eva fue creada por Dios de la costilla de Adán. De ello colige Fox Morcillo que la primera mujer nació del hombre, pero no en el sentido que le dan Platón y los pitagóricos de que los hombres cobardes se transformaron en mujeres, sino que hombre y mujer son de la misma naturaleza, si bien el hombre posee un cuerpo más perfecto a causa del calor.

En cuanto a las diferencias y semejanzas entre hombres y mujeres Fox señala en primer lugar, siguiendo la opinión expuesta por Galeno, que hombres y mujeres son animales partícipes de la razón, que poseen la misma forma y figura corporal, pero difieren en la naturaleza de cada uno. El hombre es más fuerte y con mayor capacidad de actuar debido al calor, frente a la mujer con capacidad de padecer y someterse al hombre, además de ser más débil e inepta, debido al frío de su naturaleza.

Aristóteles señalaba que todo fue creado con una finalidad[910], y siguiendo esta línea de razonamiento, Fox Morcillo afirma que Dios y la naturaleza crearon a las mujeres diferentes a fin de establecer en los animales la distinción entre femenino y masculino para, de este modo, satisfacer el deseo natural en los animales de unirse con los de su especie para procrear[911]. Así, dado que la diferencia fundamental que existe entre hombres y mujeres se encuentra en el sexo, Fox Morcillo se dedica, al igual que Platón, al estudio de esta parte del organismo femenino.

El cuerpo de la mujer se diferencia del cuerpo del hombre, como señala Galeno en su *De usu partium*[912], en que el primero posee los órganos genitales y los vasos seminales hacia el exterior, a diferencia de la mujer que los tiene conformados hacia el interior, porque el frío no le permite una disposición externa. En la concepción del feto, sin embargo, es necesaria la afluencia de semen tanto del hombre como de la mujer[913]. La emisión de semen que, tanto Platón como Galeno, consideran algo dispueto por la naturaleza, despierta el apetito sexual en lo que también colabora la situación de los vasos seminales siempre llenos a tal fin, como señala Galeno en *De semine*[914]. El semen, sin embargo, cuando se mezcla con el espíritu vital de las arterias recibe los calificativos por parte de Platón de animado y que respira. Eso se debe, argumenta Fox, a que no podría ser el principio de creación para los animales si no tuviera alguna facultad vital tomada del espíritu vital con el que se mezcla. Asimismo, el semen emitido con mucha abundancia de aire, continúa Fox Morcillo, se condensa con gran facilidad para formar el feto, al que los griegos denominan ἐμβρύωνα, y que Platón considera animado porque, como explica Plutarco en su *De placitis philosophorum*[915], se mueve y se alimenta. Aristóteles por el contrario le atribuye un alma vegetativa y nutritiva como a las plantas ya que no lo considera un animal[916].

En cuanto a la formación del feto, Fox Morcillo considera que la matriz de la mujer posee la capacidad de distenderse durante el coito y atraer el semen con gran fuerza, el cual, una vez atraído hacia su interior, es comprimido a fin de que no salga hacia el exterior. El semen dentro de la matriz aumenta poco a poco formando el feto, del cual se forma en primer lugar como

afirma Aristóteles en el *De animalibus*[917], el corazón en tanto que es principio de vida; a continuación se forma el hígado, dado que es la fuente de la sangre; después se conforma el cerebro, las venas, las arterias y membranas. A partir de la sangre se crean la carne, los huesos, cartílagos y, finalmente, todo el cuerpo hasta que en el cuadragésimo día desde la concepción el feto, en el caso de los machos, recibe el alma; las hembras, por el contrario, la reciben en el nonagésimo día, como expone Plinio[918].

LAS AVES

Existen tres especies de animales que se diferencian por su naturaleza y por los lugares donde habitan, a saber, animales volátiles, terrestres y acuáticos. Existe además otra especie de animales denominada «anfibios» que pueden vivir tanto en la tierra como en el agua, dice Fox. Cada una de estas especies de animales tiene características propias que los capacitan para desenvolverse con facilidad en el medio donde viven, así, los animales volátiles poseen una naturaleza aerea y, en consecuencia, son ligeros y están dotados de alas. Poseen, además, unas características comunes a toda la especie como plumas, alas, pico, uñas y ser bípedos.

Platón hace nacer las aves de un doble tipo de hombres viciosos, estos es, de unos que

son leves e inconstantes o de otros que se inclinan a la fútil contemplación de las cosas celestes y se esfuerzan en vano en esta dedicación. Fox Morcillo señala al respecto que estos hombres, al igual que las aves, son ligeros e inconstantes y, por tanto, son transformados en aves como defienden los pitagóricos. Estos hombres dedicados a la vana contemplación de las cosas celestes, continúa Fox, son denominados «Genethliaci» pues se creen expertos por conocer las falsas teorías de las estrellas enunciadas por indios, caldeos y otros pueblos bárbaros. Contra este tipo de hombres escribieron no sólo Plotino en su *De utrum stellae*, sino también otros sabios cristianos y paganos. Platón, no obstante, puntualiza Fox Morcillo, recomienda en el *Epinomis*[919] el estudio de la astrología, pero de un modo científico, es decir, dedicándose al estudio de los movimientos del cielo. No aconseja, sin embargo, el estudio de la astrología entendida como magia, descubierta por demonios o por sus ministros de la que todo hombre sabio y honrado debe abstenerse y criticarla.

LOS CUADRÚPEDOS

La teoría platónica explica el origen de los cuadrúpedos, que son bastante pesados y están inclinados hacia la tierra, a partir de hombres rudos con la finalidad, entiende Fox, de mostrar la estupidez de estos animales. Así, del mismo modo que esta clase de hombres otorgan

prioridad a los sentidos e inclinan su alma hacia las cosas terrenales, los cuadrúpedos, llevados de una necesidad natural, siguen sus sentidos corporales y pretenden obtener únicamente la comodidad y conservación corporal.

Estos animales, dice Fox, poseen cuerpos grandes y fuertes e, incluso, carecen de ingenio. Sin embargo, en algunas especies, su ingenio es tal que ha motivado la duda entre los filósofos acerca de si a las bestias (animales brutos) se les concedió inteligencia. Los cuadrúpedos poseen los mismos sentidos que los hombres, esto es, vista, oído, olfato, gusto, tacto, imaginación y memoria. Difieren de los seres humanos, en cambio, en su carencia de inteligencia, juicio, voluntad, mente, etc., de tal manera que no tienen capacidad de juicio, ni pueden hacer uso de la libertad de elección, sino que, por el contario, se dejan llevar por sus apetitos e ímpetus. Esta es la causa por la cual Platón afirma que los cuadrúpedos siguen aquellas partes del alma que son dominadas por el vientre y el pecho, es decir, explica Fox, siguen de modo exclusivo al alma irascible ubicada en el pecho y al alma concupiscible cuya sede se encuentra en el vientre o en el hígado.

El origen de estos animales determina, según la teoría de Platón, su propia constitución en la medida en que, al nacer de hombres salvajes, la cabeza es obtusa y oblonga puesto que la mente en ellos no se mueve con el doble movimiento de lo mismo y de lo otro que se atribuía al hombre.

Estos animales, por estar más inclinados hacia la tierra, son peores que las aves. Sin

embargo, dice Fox siguiendo la teoría de Platón, entre las clases de animales terrestres existen diferencias puesto que unos son más ingeniosos que otros, ya que los animales que se arrastran por tierra, como serpientes, lagartos y otros de este mismo tipo, son los más estúpidos de todos los animales terrestres y, en consecuencia, se alimentan de tierra, tienen los sentidos obtusos en extremo y carecen de pies para moverse.

ANIMALES ACUÁTICOS

Fox Morcillo, siguiendo el orden de exposición de Platón, trata a continuación de los animales acuáticos, una vez que ha finalizado su breve estudio sobre los animales terrestres.

Los animales acuáticos se dividen en multitud de especies, pues poseen formas diferentes cada una de ellas, del mismo modo que viven en medios diferentes. Existen, pues, animales acuáticos que viven en el agua y otros, denominados anfibios, que habitan tanto en la tierra como en el agua.

Analizados en conjunto, los animales acuáticos son corpulentos en extremo, debido a la naturaleza húmeda de la que están formados, puesto que la humedad produce gran corpulencia. Todos los animales acuáticos, como señala Aristóteles en su *De animalibus*[920], se reproducen bien mediante huevos, bien dando a luz a crías vivas. Los primeros están dotados de escamas,

frente a los segundos que son de naturaleza cartilaginosa.

Los animales acuáticos son mucho más estúpidos que los terrestres, como expone Plutarco en su *Utrum sint aquatilia terrestris prudentiora*, porque carecen de memoria y sólo poseen vista, oído, gusto y tacto. No poseen tampoco olfato porque, siguiendo la idea expuesta por Aristóteles en *De sensu et sensibilibus*[921] Fox Morcillo explica que al no estar dotados de respiración, no pueden poseer el sentido del olfato que se encuentra directamente unido a la respiración.

La respiración de los animales acuáticos es una cuestión que ha provocado gran controversia entre los estudiosos, cuestión que Fox intenta aclarar recogiendo las opiniones de algunos de ellos al respecto. Así, Aristóteles en su *De respiratione*[922] afirma que ningún animal que carece de sangre y de pulmón puede respirar, porque, dice Fox, la función de la respiración es la refrigeración del calor de la sangre. Los peces, no obstante, al no tener pulmones, carecen de los instrumentos de la respiración. Hay que añadir además, continúa Fox, que los peces son fríos porque tienen poca sangre de manera que la respiración no los refrigera a lo cual añade que el aire no puede entrar en el agua que es el medio en que habitan. Estas son las razones esgrimidas por Aristóteles para justificar su teoría; los filósofos académicos, en cambio, opinan de modo diferente e, incluso, Aristóteles mismo en el *De animalibus*[923] parece contradecirse al atribuir a los peces olfato y oído a través del aire que penetra en el agua. De lo cual colige Fox, siguiendo a Galeno, que los peces deben respirar necesariamente porque el animal que no respira

no puede oler. Sin embargo, aunque carezcan de pulmones, es creible que respiren agitando las branquias ya que el aire, al ser más ligero que el agua, puede entrar en ella como se observa en la agitación de las olas del mar. Esta opinión de Aristóteles es rechazada por algunos autores como Plinio[924], Teofrastro en su *De piscibus*[925] y Galeno en su *De usu partium*[926] quien asegura que los peces pueden respirar por las branquias, órganos que suplen a los pulmones, ya que por su naturaleza fría tienen menos cantidad de sangre y, en consecuencia, aquellos que son más fríos necesitan de menor cantidad de aire para respirar, a diferencia de otros como delfines y ballenas, que al tener más sangre, respiran por ciertas aberturas a través de las cuales expelen aire y agua. En cuanto a la opinión de Platón acerca de esta cuestión, Fox Morcillo afirma que tanto éste como los filósofos académicos, defienden que los peces respiran, pero de modo diferente a los animales terrestres dado que los peces hacen uso de una respiración de aire impuro no sólo porque el aire que existe en las aguas es húmedo y espeso, sino también porque tiene menos calor, de tal manera que pueden apagarlo con el aire inspirado a través de las branquias. El hecho de atriburle a los peces este tipo de respiración tiene la finalidad de dejar constancia de la estupidez de los peces, ocasionada por la abundancia de humor de la que están formados cuyo resultado es el embotamiento de los sentidos.

Tras haber estudiado al género común de los peces, Platón trata de los testáceos, que son denominados con el nombre común de «conchylia» debido a que suelen nacer y alimentarse en el agua. Su naturaleza, sin embargo, es muy semejante a la de las plantas hasta el punto de que

son denominados ζωόφυτα. En común con el género animal poseen movimiento, tacto, gusto y olfato, si bien Aristóteles en el *De animalibus*[927] señala, aunque de modo oscuro, que poseen vista y oído. Con el género vegetal comparten el alimentarse, crecer, envejecer y estar fijados a la tierra. Plinio, al igual que Aristóteles[928], considera que todos los animales incluidos bajo la denominación de «conchylia» pertenecen al género de los animales acuáticos.

Tras la exposición de la creación de los animales acuáticos Timeo concluye su estudio sobre la naturaleza del universo con una breve peroración diciendo, afirma Fox reproduciendo las palabras de Platón, que este mundo visible fue hecho a imagen de aquél inteligible sito en la mente de Dios. Este mundo denominado por el nombre común de οὐρανός, es decir, «cielo» fue creado sensible, máximo, hermosísimo, perfectísimo y único. Timeo con este breve epílogo, entiende Fox, resume en pocas palabras el conjunto del estudio que ha realizado que considera explicado en profundidad a lo largo de su *Comentario*.

MENÚ PRINCIPAL CONCLUSIONES

[778] Véase nota 41.

[779] Fox menciona como fuente de esta afirmación el libro 5 del *De placitis Hippocratis et Platonis* y, en efecto, Galeno en *De plac. Hipp. Pla.* V, *481*,7ss De Lacy, reproduciendo la doctrina platónica, afirma que existen tres partes del alma diferentes tanto por su ubicación en el cuerpo humano, como por sus sustancias, poderes y actividades; sin embargo el mismo Galeno remite al lector al libro sexto de esta obra para una demostración más precisa (cf. *De plac. Hipp. Pla.* VI, *514*.1-*518*.13).

[780] Cf. *Epitome* 176.11ss.

[781] Galeno, como señala Fox correctamente, en su *De usu partium* VI (vol. III, pág. 410 Kühn) afirma: τὸ τοίνυν ὑπό τῶν πλευρῶν ἀφοριζόμενον ἐφ᾽ ἑκάστερον, πρόσω μὲν ἐπὶ τὰ στέρνα τε καὶ τὰς φρένας ἐξικνούμενον, ὀπίσω δ᾽ ἐπὶ τὴν ῥάχιν καταμπτόμενον, ἅπαν τοῦτο τὸ κύτος ἔθος τοῖς ἰατροῖς ἐστιν ὀνομάζειν θώρακα.

[782] Cf. *De animalibus* I, 493a 12ss.

[783] Esta denominación del diafragma se debe a su disposición en el cuerpo humano (cf. Celso I, proemio 42; II, 73 etc...).

[784] Fox Morcillo menciona como fuente de esta afirmación aristotélica el libro tercero del *De partibus animalium* y, en efecto, en III, 672b 31-32 dice: διὸ καὶ καλοῦνται φρένες ὡς μετέχουσαὶ τι τοῦ φρονεῖν. Un poco más adelante, sin embargo, Aristóteles aclara que el diafragma no participa en el acto de pensar, aunque su proximidad la hace partícipe del cambio de condición de la inteligencia.

[785] El término que, según Fox, aplica Apuleyo al alma irascible es *animositas*, sin embargo en *De Platone et eius dogmate* I, 207 al enumerar las tres partes del alma afirma: *irascentiam vero procul a ratione ad domicilium cordis deductam esse*. El texto que ofrecen tanto la edición de 1488 en Vicentia (pág. 127 vto) como la edición aldina de 1521 (pág. 196 vto) coincide con el texto de las ediciones actuales; Fox, por tanto, no reproduce, como afirma, las palabras de Apuleyo.

[786] Cf. *Ética a Nicómaco* II, 1105b 30ss, donde Aristóteles intentando catalogar la virtud

entre las facultades, las pasiones y los modos de ser, afirma que virtud y vicio no son pasiones porque el hombre no es bueno o malo por las pasiones, sino por sus virtudes y vicios; sin embargo, las pasiones influyen en las virtudes o en los vicios en tanto que disponen al hombre de cierta manera.

[787] La anatomía y funcionamiento del corazón ha sido estudiado por C.R.S. HARRIS, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine. From Alcmeon to Galen*, Oxford 1973 y M.P. DUMINIL, *Le sang, les vaisseaux et le coeur dans la collection hippocratique: anatomie et physiologie*, París 1983, págs 295-316. Hay otros estudios interesantes a pesar de su antigüedad como el de J. BIDEZ y G. LEBOUCQ, «Une anatomie antique du coeur humain», *REG* LVII, 1944, págs. 7-40 y el de J. WIBER, «The Medical Science of Ancient Greece. The Doctrine of the Heart», *Janus* XLI, 1937, págs. 225-254.

[788] Cf. *De generatione animalium* II, 734b 20-735a 29.

[789] Fox Morcillo menciona como fuente el *De foetuum formatione*, donde Galeno defiende la formación del hígado antes que otros órganos como el corazón, en tanto que el hígado es fuente de las venas y de la sangre a partir de la cual se forma el resto del cuerpo humano (cf. vol. IV, págs. 560-61 Kühn).

[790] Fox afirma que esta teoría es expuesta en el libro 6 del *De placitis Hippocratis et Platonis*. En este libro y en el pasaje *573*.37ss De Lacy, Galeno concluye con la aseveración de que el corazón es la fuente de las arterias y el hígado de las venas, explicando que Platón hace alusión a las arterias al afirmar que su fuente es el corazón, ya que la diferencia entre venas y arterias, distinción que no existía para los antiguos, radica en la presencia de sangre y *pneuma* junto con la existencia de pulso en las arterias y su ausencia en las venas. La afirmación de que la sangre circula por las venas y el aire por las arterias aparece por primera vez en el tratado hipocrático *De alimento*. La distinción entre arterias (αἱμόρροι φλέβες) y venas (φλέβες) es atribuida, entre los testimonios ajenos a la colección hipocrática, a Alcmeón de Crotona, quien en su explicación de la teoría del sueño hace mención de los vasos donde fluye la sangre, hecho que llevó a K. FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen* Heft 15, Berlín 1898, pág. 67 a deducir que Alcmeón diferenciaba las venas por las cuales circula la sangre de las arterias. Otros autores, no obstante, como M. WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Ärtzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlín 1901, pág. 91 remontan esta distinción

a Eurifón de Cnido a partir de una declaración de Celio Aureliano (*De morbis chronicis* II,10) sobre las partes de la sangre. M.P. DUMINIL, *Le sang*..., pág. 55, no concede validez al testimonio de Aureliano al entender que atribuye al término φλέβες el significado de venas que tenía en su época por oposición a las arterias. Esta autora añade como argumento en favor de su teoría la falta de datos sobre Eurifón junto con la ausencia en los tratados médicos considerados cnidios de una distinción de este tipo. Habitualmente se atribuye a Praxágoras, físico que vivió aproximadamente a finales del siglo IV a.C. y que fue con probabilidad nieto de Praxágoras, el discípulo de Hipócrates, la distinción entre venas y arterias, basándose en la información ofrecida por Galeno en su *De plenitudine* II (vol. VII, pág. 573 Kühn) en el sentido de que Praxágoras consideraba que las venas estaban llenas de sangre frente a las arterias que transportaban aire. Autores como C.R.S. HARRIS, *The Heart* ..., pág. 24, llevado de su escepticismo respecto de la atribución a Alcmeón de la distinción entre ambos tipos de vasos sanguíneos, afirma que el primero capacitado para establecer esta distinción fue Praxágoras, aunque considera que la diferenciación anatómica entre venas y arterias fue descrita en primer lugar por Herófilo. Este autor, como señala M.P. DUMINIL, *Le sang*... pág. 58, estableció de modo definitivo esta distinción basándose en aspectos teóricos como que la pared de las arterias posee un espesor seis veces mayor que la de las venas; que las venas no parten del lado derecho del corazón frente a las arterias que lo hacen desde el lado izquierdo, opinión válida hasta entonces, sino que también la arteria pulmonar parte del ventrículo derecho del corazón; o bien que el pulso no es un fenómeno patológico.

[791] Cf. *De animalibus* III, 513a 22. El descubrimiento del corazón como la fuente de todos los vasos sanguíneos se ha atribuido generalmente a Aristóteles, pero esta teoría aristotélica no fue aceptada con facilidad incluso en época posterior (cf. C.R.S. HARRIS, *The Heart*..., pág. 25ss).

[792] Fox Morcillo no expone la obra de donde ha extraído esta teoría, sin embargo, Galeno en su *De usu partium* VII (vol. III, pág. 517 Kühn) afirma: ὁρμᾶται δὲ τῶν ἀγγείων τὸ μὲν ἐκ τῆς ἀριστερᾶς κοιλίας τῆς καρδίας, τὸ δὲ ἐκ τῆς δεξῖας, τὸ δ᾽ ἐκ τῆς φάρυγγος .

[793] Galeno en su *De usu partium* VII (vol. III, pág. 518 Kühn) dice en relación con este conducto: τὸ ἀπὸ τῆς φάρυγγος ὁρμώμενον, ὅ τινες μὲν τραχεῖαν ἀρτηρίαν, ἔνιοι δὲ βρόγχον ὀνομάζουσι.

[794] Cf. Galeno, *De usu partium* VII (vol. III, pág. 520 Kühn) donde afirma: ᾧδε μὲν

ἔχει φύσεως ἡ κατὰ τον τράχηλον ἀρτηρία, δι᾽ ἧς εἰσπνεῖ τε καὶ αὖθις ἐκπνεῖ, καὶ φωνῶ γε καὶ ἐκφυσᾷ τα ζῶα.

[795] Cf. *De usu partium* VI (vol. III, págs. 497-98 Kühn).

[796] La fuente de esta teoría aristotélica es, como señala Fox, el *De partibus animalium* III, 668b 33ss.

[797] En *Quaestiones convivales* VII, 697F Plutarco informa de la crítica de Nicias de Nicópolis. Sobre Nicias de Nicópolis reúne los escasos datos conocidos DILLER en *RE*, XXXIII, 1936, col. 338, s.v. Nicias (31).

[798] Cf. *Saturnalia* 7, 15,1ss.

[799] Cf. *De placitis Hippocratis et Platonis* VIII, 721.3ss De Lacy.

[800] J. PIGEAUD en *La maladie de l'ame. Etude sur la relation de l'ame et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París 1989^2, págs. 50ss, estudia esta imagen platónica así como sus posibles implicaciones psicológicas.

[801] La teoría del humorialismo tiene su precedente más remoto en Pitágoras y los pitagóricos y en la importancia que concedían al número cuatro. Empédocles continuó con esta idea y relacionó macrocosmos con microcosmos cuya consecuencia teórica más importante fue la elaboración de la doctrina de los cuatro principios materiales comunes a ambos, esto es, tierra, aire, fuego y agua. Un discípulo de Empédocles, Filistión, aunó la teoría de los cuatro elementos enunciada por su maestro con la teoría de Alcmeón de Crotona acerca del equilibrio entre las cualidades, reducidas a cuatro, como sinónimo de salud. En consecuencia, Filistión asigna a cada elemento una cualidad, a saber, el calor al fuego, el frío al aire, la humedad al agua y, por último, la sequedad a la tierra. El humorialismo, pues, como señala R. KLIBANSKY en R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY y F. SAXL, *Saturno y la melancolía...*, pág. 33, nace como resultado de la búsqueda en el cuerpo humano de sustancias que pudieran equipararse con los cuatro elementos de Empédocles y las cualidades a ellas atribuidas. Los humores, conocidos dentro de la tradición médica griega como causa y síntoma de enfermedades, provenían del alimento que el organismo no asimilaba, es decir, que no convertía en sangre, huesos, carne, etc... En este sentido, Eurifrón de Cnido había supuesto un número indeterminado de humores que, al ascender a la cabeza, causaban diferentes enfermedades. Timoteo

de Metaponte creía que su origen se encontraba en un único fluido ácido y salado. Heródico de Cnido, por su parte, distinguía dos fluidos, uno ácido y otro amargo que posteriormente recibirían el nombre de flema y bilis respectivamente. Sin embargo, la primera formulación de la teoría de los cuatro humores se encuentra en el tratado *De natura hominis* atribuido bien a Hipócrates bien a su yerno Polibio y de fecha anterior al año 400 a.C. En esta teoría ya se incluye la sangre y la bilis, hasta este momento un fluido único, se divide en dos: la bilis amarilla (χολή ξανθή) y la bilis negra (μέλαινα χολή). Hay que señalar, no obstante, que Filolao consideraba a la sangre como causa de enfermedad (cf. DIELS, *Vorsokr*. A27) y que algunos de los denominados hipocráticos, como es el caso de Dexippo de Cos, parecían establecer una distinción entre τὰ χολώδη y μέλαινα χολή. De la combinación y equilibrio de estos cuatro humores, siempre presentes en el cuerpo humano, provenía la salud, mientras que de la preeminencia de uno de ellos sobre los demás provenía la enfermedad. Aristóteles, por su parte, considera que el cuerpo humano está formado no por cuatro humores, sino por cuatro cualidades primarias. Así, la salud para Aristóteles (*Física* VII, 246b 4-6) es el equilibrio de las cualidades primarias y la enfermedad, el desequilibrio de ellas. Galeno se adscribe a la doctrina aristotélica, aunque, como señala P.G. OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca.1300-1450)*, Nápoles 1984, pág. 132, integrando en ella ideas de otros sistemas filosóficos como la teoría de los cuatro humores de Hipócrates. Así, para Ottosson, en el concepto de salud y enfermedad de Galeno lo importante es el equilibrio y desequilibrio de las cualidades primarias. L. GARCÍA BALLESTER, *Galeno en la sociedad y en la ciencia de su tiempo (c.130-c.200 d.C.)*, Valencia 1972, págs. 124 y 130, defiende, sin embargo, la importancia que posee la doctrina de los cuatro humores en la concepción de salud y enfermedad en Galeno. Hay que señalar, por último, que la teoría de los humores, representada en la escuela de Salerno en tratados como *De quattuor humoribus* y *De aegritudinum curatione*, y su incidencia en la salud y enfermedad sigue vigente durante la Edad Media y permanece en medicina durante largo tiempo.

802 Fox cita como fuente de este texto de Plutarco el libro 5 del *De placitis philosophorum* y, ciertamente, este pasaje se encuentra en V, 904E,1-4.

803 Fox reproduce la teoría expuesta por Jámblico acerca de la adivinación durante el sueño como resultado no de un éxtasis agitado ya que el cuerpo se encuentra en reposo, sino de un estado

donde se carece de consciencia de los hechos, como ocurre durante la vigilia (cf. *De mysteriis Aegyptiorum* III, 102.15ss). Un poco más adelante, Jámblico concluye su explicación sobre la adivinación durante el sueño, afirmando una doble vida para el alma, a saber, la que está unida al cuerpo y la que está separada de éste. La adivinación mediante el sueño pertenece, pues, a esta segunda vida del alma cuando, liberada del cuerpo, entra en contacto con los universales y con los dioses recibiendo una intelección plena que la capacita para emitir una verdadera adivinación (cf. *De mysteriis Aegyptiorum* III, 106.4ss).

[804] Cf. *Banquete* 188b 6-8 donde Erixímaco afirma: αἱ θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς μαντικὴ ἐπιστατεῖ- ταῦτα δ᾽ ἐστὶν ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία.

[805] Fox con el título de *De praesagio ex somnis sumendo* alude al tratado *De dignotione ex insomnis* (vol. VI, pág. 834 Kühn) donde Galeno expresa esta idea.

[806] Aristóteles en *De divinatione per somnum* 426b 20ss, expresa justo la idea contraria, ya que considera absurdo pensar que la divinidad envía los sueños, así como que éstos sean enviados a alguien de manera fortuita sin ser los mejores o los más sensatos. Aristóteles concluye afirmando la imposibilidad de comprender el principio por el cual algunos pueden adivinar lo que ocurre en las Columnas de Hércules o en el Borístenes.

[807] Sobre los sueños y su interpretación en la antigüedad, tema al que se ha dedicado una abundante bibliografia, remitimos a los trabajos de C. MARELLI, «Il somno tra biologia e medicina in Grecia antica», *BIFC* 5, 1979-80, págs. 122-137. J.Mª. DÍAZ REGAÑÓN, «Sueño y ensueño en el *Corpus Hippocraticum*», *CIF* 1975, págs. 19-33; S.M. OBERHELMAN, «Dreams in Graeco-Roman Medicine», *ANRW* II, 37.1, 1993, págs. 121-156; J.S. HANSON, «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW*, 23.2, 1980, págs. 1395-1427; A. BRAVO GARCÍA, «Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños», *Cuadernos de Filología (Colegio Universitario de Ciudad Real)* 4, 1985, págs. 15-65; D. DEL CORNO, «I sogni e la loro interpretazione nell'etá dell'Imperio», *ANRW* 16.2, 1978, págs. 1605-1618; G. GUIDORIZZI, «L'interpretazione di sogni nel mondo tardoantico: oralitá e scrittura» en T. GREGORY (ed.), *I sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma...1983*, Roma 1985, págs. 149-169 y el estudio de P. COX MILLER, *Dreams in*

Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture, Princeton, Nueva Jersey 1994. Hay que remitir a los trabajos de M.A. VINAGRE LOBO, «La literatura onirocrítica griega hasta el siglo II d.C. Estado de la cuestión», *Estudios Clásicos* 34, 101, 1992, págs. 63-75 y «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano», *Habis* 22, 1991, págs. 297-312, para una puesta al día sobre esta cuestión en el período más antiguo.

[808] Porfirio expresa esta opinión, aunque Fox no lo menciona, en *De abstinentia* II, 41,3.

[809] Cf. *De daemonibus* 390ss, de la edición de P. GAUTIER en «Le *De Daemonibus* du Pseudo-Psellos» en *REB* 38, 1980, págs. 105-194, que considera que el texto no es de Psellos, y justifica en su introducción sus discrepancias con K. SVOBODA, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927. Una buena exposición de la demonología de Psellos se encuentra en C. MANGO, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Oxford 1975, págs. 10-14.

[810] Esta disfunción provocada por la ingestión de habas se denomina favismo y consiste en una anemia hemolítica bastante grave que puede llegar a ser mortal. Sobre los estudios pitagóricos acerca de las habas véase A. DELATTE, *Faba Pythagorae cognota. Serta Leodiensia*, Lieja, París 1930, págs. 33-57. La prohibición de consumir habas y el favismo ha sido estudiado por M.D. GRMEK en *Diseases in the Ancient Greek World* (traducción inglesa del original francés París 1983), Baltimore 1989, págs. 210-244.

[811] Cf. *De divinatione* I, 30,60ss.

[812] Fox Morcillo no menciona el tratado de Galeno del cual ha extraído esta opinión, sin embargo, en el *De usu partium* IV (vol. III, págs. 315ss, especialmente pág. 316 Kühn) trata ampliamente de la estructura, funcionamiento y uso del bazo.

[813] Se trata de un físico del cual no poseemos noticia biográfica alguna así como datos que permitan datarlo con exactitud, aunque convencionalmente se sitúa en el siglo VII d.C. se mencionan también como posibles los siglos IX y X d.C. Compuso un tratado titulado *De corporis humani fabrica libri V* que es una miscelánea de teología cristiana con el *De usu partium* de Galeno. Bajo el nombre de Teófilo Protospatario se han transmitido textos en griego de variado contenido médico. Sobre este autor véase A.P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium III*, Nueva York, Oxford 1991, pág. 2067 s.v. «Theophilos Protospatharios». GRAESSE (VI, pág. 124) recoge de esta obra una edición

publicada en París en 1555, sin embargo este tratado junto con el *De purgationis medicamentis libellus* de Hipócrates, ambos traducidos por P. Crasso fue editado en Venecia en 1536 y reeditado un año más tarde. En Basilea en el año 1539 salió de la imprenta de Roberto Winter un volumen de contenido médico a cargo de Johann Guenther donde además de estos dos tratados ya mencionados, se incluía las *Anatomicarum institutionum ex Galeni sententia libri III* traducidas por Guenther.

[814] Aristóteles en *De anima* II, 414a 31ss enumera cinco facultades o potencias: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motriz y discursiva considerando que la facultad sensitiva está incluida en la nutritiva.

[815] Fox menciona como fuente de la teoría galénica el libro 6 del *De usu partium*. Galeno, sin embargo, trata de la naturaleza y funcionamiento de los intestinos en su *De usu partium* IV (vol. III, págs. 323ss Kühn).

[816] Fox menciona el libro 5 del *De usu partium* y, en efecto, en este libro (vol. III, págs. 346ss Kühn) Galeno expone el funcionamiento de los intestinos grueso y delgado.

[817] Cf. *De opificio Dei* 11,16. Véase la edición de M. PERRIN (*SChr* 213 y 214) I, pág. 175 y el amplio comentario en II, págs. 351ss.

[818] Cf. *De natura deorum* II, 55,137ss.

[819] Cf. *De partibus animalium* I, 640b 18ss donde Aristóteles dice: εἰ δ᾽ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ ζῷα φύσει καὶ τὰ μόρια αὐτῶν, λεκτέον ἂν περὶ σαρκὸς εἴη καὶ ὀστοῦ καὶ αἵματος καὶ τῶν ὁμοιομερῶν ἁπάντων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνομοιομερῶν, οἷον προσώπου, χειρός, ποδός....

[820] Fox remite al libro 2 del *De partibus animalium* y, en efecto, en II,651b 20ss dice Aristóteles: ἔστι δὲ καὶ ὁ μυελὸς αἵματος τις φύσις..

[821] La fuente de esta teoría aristotélica es, como señala Fox, el *De generatione animalium* II, 735a 31ss.

[822] Fox Morcillo afirma que la fuente de la teoría aristotélica expuesta es el libro 3 del tratado *De animalibus*, haciendo referencia a la *Historia animalium* III, 516a 7ss donde Aristóteles estudia el sistema óseo, aunque sin mencionar la forma de los huesos. Afirma, no obstante, que en los animales sanguíneos los huesos se diferencian únicamente por la dureza, blandura y tamaño.

[823] Fox Morcillo se refiere a un pasaje del *Epitome* 172.30-32, donde Alcínoo afirma: τὸ δὲ ὀστοῦν ἐκ γῆς καὶ μυελοῦ δευσθέντων καὶ πολλάκις ὕδατι καὶ πυρὶ βαφέντων.

[824] Cf. col. 390.35-37.

[825] El texto de Fox Morcillo es el siguiente: *fronte, occipitio, ac utroque bregmate, sive ossibus sincipitis, duobusque ossibus lateralibus, quae lapidea ob duriciem vocantur.* Col. 391. 2-5. Los huesos que componen el cráneo, que no poseen un nombre específico, sino que se denominan atendiendo a su localización en la cabeza, son enumerados por Galeno en su *De ossibus* (vol. II, págs. 744-745 Kühn) del mismo modo que hace Fox Morcillo.

[826] Cf. *De ossibus* (vol. II, págs 740ss Kühn). Véase nota 835.

[827] Galeno ofrece la misma descripción de la columna vertebral en su *De ossibus* (vol. II, págs. 755-56 Kühn).

[828] Fox Morcillo cita el libro 3 del *De animalibus* donde en III, 519b 26ss, trata de la carne, pero no alude a la teoría expuesta por Fox Morcillo. Aristóteles también estudia la carne en *De partibus animalium* II, 653b 19ss.

[829] Fox Morcillo no menciona el tratado de donde extrae esta teoría, sin embargo Galeno en *De usu partium* VIII (vol. III, págs. 636ss Kühn) desarrolla la idea de que los tendones y nervios nacen en el cerebro. Más adelante en *De usu partium* IX (vol. III, págs. 740ss Kühn) afirma que existen tres tipos de nervios, a saber, suaves, duros e intermedios. Los primeros están capacitados para la sensación y nacen en el cerebro; los restantes están capacitados para el movimiento y nacen en la médula espinal cuyo extremo inferior es más duro y, por tanto, principio de los nervios más duros. Asimismo, en *De placitis Hippocratis et Platonis* VII, *597*.4.9ss De Lacy, y al principio del *De nervorum dissectione* (vol. II, pág. 831 Kühn) defiende que el cerebro y la médula constituyen el origen de los tendones y nervios.

[830] Aunque Fox Morcillo no cita el libro concreto, esta idea se encuentra en *De partibus animalium* III, 515a 27-28.

[831] Cf. *De usu partium* I (vol. III, págs. 61ss Kühn).

[832] Véase nota 829.

[833] Véase nota 834.

[834] Fox Morcillo con anterioridad (col. 394.16ss) había dejado constancia de la existencia de multitud de conexiones nerviosas, citando a Aristóteles y a Hipócrates en su *De natura hominis* como fuentes para esta cuestión. Estas conexiones se expanden por todo el cuerpo como si fueran ramas y remitía sobre este punto a Galeno y a su *De nervorum dissectione*. Galeno en este tratado (vol. II, págs. 832-39 Kühn) enumera siete conexiones nerviosas o pares de nervios que nacen en el cerebro y poseen capacidad sensorial. El primer par llega hasta cada uno de los ojos; el segundo, más duro y pequeño que el anterior, está dividido por los músculos que confieren movimiento a los ojos; el tercer par de nervios, considerados blandos, se encuentra situado junto a los anteriores cerca de la salida del cráneo donde se escinde. Una parte llega a los músculos temporales, los músculos maseteros, encías, dientes y la piel que rodea la cara y labios; otra parte se escinde en dirección a las raíces de los dientes de la mandíbula inferior y a la capa de la lengua; el cuarto par se extiende hasta el paladar; el quinto llega hasta el oído; el sexto llega hasta los músculos de la laringe y el séptimo, por último, se distribuye en su mayor parte en dirección a los músculos de la lengua. No hay que olvidar, sin embargo, que para Galeno existen multitud de interconexiones y ramificaciones de los pares de nervios.

[835] Aunque Fox Morcillo no cita la fuente de esta teoría, Galeno en su *De ossibus* (vol. II, págs. 740-741 Kühn) enumera las tres suturas existentes en la cabeza y afirma: ὀνομαζούσι δὲ τὴν μὲν ἐν τοῖς πρόσω στεφανιαίαν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο μάλιστα τὸ μέρος τῆς κεφαλῆς οἱ στεφάνοι περιτίθενται, τὴν δὲ ὄπισθεν λαμβδοειδή διότι τὸ σύμπαν αὐτῆς σχῆμα τῷ Λ γράμματι, προσεοίκεν. αὐτὸ δὲ τὸ τῶν ῥαφῶν σχῆμα τῷ Η μάλιστα ὡμοίωται γράμματι. Sin embargo, en el tratado pseudo-galénico *Ascripta introductio seu medicus* (vol XIV, pág. 720, Kühn) se enumeran cinco suturas *coronalis*, *sagittalis*, *lambdoidea* y *dos temporales*.

[836] Cf. Galeno *De usu partium* VIII (vol. III, págs. 659ss Kühn).

[837] Periostio de la superficie exterior del cráneo. Sobre este término véase J. ANDRÉ, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, París 1991, pág. 30 s.v.

[838] Fox remite al libro primero del *De animalibus* como fuente para la afirmación de Aristóteles en el sentido de que existen hombres cuyo cráneo no posee suturas y mujeres que tienen una

única sutura craneal. En efecto, en *De animalibus* I, 491b 2-5 no sólo se expone lo referido por Fox, sino que también afirma que el hombre presenta con frecuencia tres suturas en el cráneo, cuestión sobre la que insiste en *De animalibus* III, 516a 18-20 y en *De partibus animalium* II, 653a 37ss.

[839] Cf. *De animalibus* III, 517b 11ss.

[840] Cf. *De temperamentis* II (vol. I, págs. 611ss Kühn).

[841] Cf. *De generatione animalium* II, 743a 12-16.

[842] Cf. *De usu partium* I (vol. III, págs. 28ss Kühn).

[843] Esta obra que nos ha llegado en estado fragmentario fue editada por H.O. SCHRÖDER con el título de *Galeni in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta*, Leipzig Berlín 1934. Un excerpta de un manuscrito del Escorial, considerado parte de este tratado, ha sido editado con anotaciones por C.J. LARRAIN, *Galeni commentariorum qui de eis quae medice dicta sunt in Platonis Timaeo*, Stuttgart 1992, donde se incluyen algunas citas de autores árabes que no fueron recogidas por Schröder; omite, sin embargo, el principal fragmento dedicado al comentario de *Timeo* 76d 3-80c 8, de modo que el título del libro no es del todo afortunado.

[844] Fox Morcillo se refiere a *De igne* 1, donde Teofrasto expresa los poderes especiales del fuego frente a los otros elementos ya que puede por su naturaleza generarse y destruirse a sí mismo. Señala incluso como otra prueba más de sus cualidades que la mayoría de las formas de generación del fuego se realizan por la fuerza, como fricción.

[845] Sobre la relación establecida en la medicina antigua entre la sangre y la alimentación véase M.P. DUMINIL, *Le sang*..., págs. 235ss.

[846] Aristóteles en *De respiratione* 472b 6-473a 2 critica la teoría platónica expuesta en el *Timeo* 79a-e acerca de la respiración. La crítica aristotélica se centra fundamentalmente en cuatro cuestiones principales, a saber, la atribución de respiración por parte de Platón únicamente a los animales terrestres; la idea de que la espiración tiene lugar antes de la inspiración, cuando para Aristóteles es justo lo contrario ya que primero tiene lugar la inspiración y, en un segundo momento, la espiración del aire inspirado con anterioridad; la omisión por parte de Platón de la finalidad del movimiento respiratorio; y, por último, Aristóteles juzga absurda la concepción de la respiración como una entrada de calor ya que durante la respiración tiene lugar la entrada de aire frío en el organismo.

Asimismo, Aristóteles incide en un hecho que resulta sorprendente en la teoría platónica, esto es, el advertir la entrada y salida del aire por la boca y, por el contrario, que pase inadvertida la entrada y salida del aire en el pecho.

[847] El texto citado corresponde al *Timeo* 79e 2-5. Hay que señalar que Fox Morcillo ofrece la lectura ἀνδρανομένῳ frente al ἀρδομένῳ de las ediciones actuales. Se trata probablemente de un error de lectura (como si hubiera interpretado α larga como abreviatura, frecuente en los textos bíblicos), ya que en la edición aldina de las *Opera* de Platón (pág 173) aparece la segunda lectura. Fox Morcillo insiste, citando otro texto de Platón, donde entiende que está expresada con claridad la finalidad de la respiración en el sentido de refrigerar el cuerpo humano; τὴν τοῦ πνεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν, πρῶτον μὲν μαλακὴν, καὶ ἄναιμον, εἶτα σύριγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἷον σπόνγου κατατετριμένας, ἵνα τὸ τε πνεῦμα καὶ τὸ πόμα σεχομένη, ψυχοῦσα ἀναπνοὴν καὶ ῥαστώνην καὶ ἐν τῷ καύματι παρέχοι (*Timeo* 70c 5-d 1). El texto de Fox presenta σύριγγας y κατατετρημένας en lugar de σήραγγας y κατατετρημένας. Se trata de un claro error de lectura que, debido a su pronunciación itacista, confunde η con ι y η con υ y escoge, en el primer caso una palabra más conocida frente a la que presenta el texto.

[848] Cf. *De placitis Hippocratis et Platonis* VIII, *717*.12.12ss De Lacy donde Galeno expone sus objeciones a la teoría de Platón.

[849] Cf. *De naturalibus facultatibus* I (vol.II, págs. 13ss Kühn).

[850] En el tratado al que alude Fox Morcillo como fuente de esta definición, Aristóteles no trata ninguno de estos temas y sí lo hace, en cambio, en su *De iuventute et senectute, de vita et morte, de respiratione*. Las definiciones que Fox Morcillo atribuye a Aristóteles son, en realidad, una síntesis de las ideas desarrolladas en este tratado sobre esta cuestión.

[851] Cf. *De iuventute*.. 479b 1ss.

[852] Esta definición de enfermedad, aunque Fox Morcillo no lo menciona, se encuentra en *De morborum differentis* (vol. VI, pág. 837 Kühn) expresada en los siguientes términos: ἡ νόσος ἢ ἐνεργείας ἐστίν ἢ κατασκευῆς βλάβη.

[853] Cf. *De placitis Hippocratis et Platonis* VIII, 678.1.10ss De Lacy.

[854] Fox Morcillo extrae la opinión de Hipócrates de modo indirecto a partir del *De placitis Hippocratis et Platonis*. Vése nota 853.

[855] Fox se refiere al siguiente pasaje del *Epitome* 175.30ss: Νόσων δὲ αἰτίας εἶναι πολλάς· πρῶτον μὲν τὴν τῶν στοιχείων ἔνδειαν καὶ ὑπερβολὴν μετάστασίν τε εἰς ἄλλους οὐκ οἰκείους τόπους. Hay que señalar, no obstante, que Alcínoo en ningún momento expone la interpretación que Fox Morcillo le atribuye.

[856] Véase nota 853.

[857] Cf. *De methodo medendi* VII (vol. X, pág. 464 Kühn) donde Galeno afirma: ἐπειδὴ καὶ τὸ νόσημα αὐτὸ κατὰ δύσκρασίαν καὶ ἀλλοίωσιν ἐγένετο τῆς κατὰ φύσιν ἑκάστου κράσεως·

[858] En *Epitome* 175.32ss podemos leer δεύτερον δὲ τὴν τῶν ὁμογενῶν ἀνάπαλιν γένεσιν, οἷον ἐκ σαρκὸς εἰ γένοιτο αἷμα ἢ χολὴ ἢ φλέγμα. Πάντα γὰρ ταῦτα οὐδὲν ἄλλο ἢ σύντηξιν εἶναι, donde Alcínoo expone los dos tipos de causas (para el primer tipo véase nota 855) que pueden producir las enfermedades sin distinguir si se trata de enfermedades compuestas o simples, como interpreta Fox.

[859] Cf. *De methodo medendi* II (vol. X, págs. 116-117 Kühn).

[860] La descripción de la pituita tanto en su estado normal como putrefacto es expuesta por Galeno en su *De atra bile* (vol. V, pág. 108 Kühn).

[861] Esta es la traducción que ofrece Fox Morcillo (col. 427.29-35) y que corresponde con la versión que efectúa Marsilio Ficino (pág. 733 de la edición de Basilea de 1532) del siguiente pasaje de Platón reproducido por Fox (col. 435.45.50): ὅταν γὰρ τηκομένη σάρξ, ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδὸνα ἐξίῃ. τοτε μετὰ πνεύματος αἷμα πολύ τε, καὶ παντοδαπὸν, ἐν ταῖς φλεψὶ χρώμασι καὶ πυκρότησι ποικιλλούμενον, ἔτι δὲ ὀξείαις καὶ ἁλμυραῖς δυνάμεσι, χολάς τε καὶ ἰχώρας καὶ φλέγματα ἴσχει παντοῖα (*Timeo* 82e 2-7). Este pasaje debería traducirse, según Fox, como *cum putrefacta caro in venas rursus putredinem transmittit, tunc sanguis una cum spiritu multus ac varius in venis coloribus ac densitatibus variatur, idemque una cum acidis et salsis facultatibus nimirum bilem, seroque sanguinis quamplurimam gignit pituitam* (col

435.50-55); puesto que, en su opinión, τηκεδὸνα no significa *tabem*, sino *corruptionem*; τηκομένην no puede traducirse como *liquatam*, sino *corruptam* y πυκρότητας conviene traducirlo como *varietatem humorum et intemperiem*.

[862] Hay que señalar que Fox Morcillo remite al tratado *De atra bile* de Galeno y al *De natura hominis* de Hipócrates para un estudio más completo de la melancolía. De hecho, esta descripción de la bilis negra o melancolía se encuentra en *De atra bile* (vol. V, págs. 110ss, Kühn). Remitimos al volumen de H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlín 1966, donde se trata de la concepción de la melancolía en autores como Hipócrates, Aristóteles, Galeno etc.; asi como el trabajo de R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY y F. SAXL, *Saturno y la melancolía*, Madrid 1991, págs. 29-135, donde se analiza además el papel atribuido a la bilis negra o melancolía en la doctrina de los temperamentos a partir de Aristóteles hasta la Edad Media y el Renacimiento.

[863] Galeno en su *De atra bile* (vol. V, págs. 109ss, Kühn) enumera y describe estos tipos de bilis. Así, la bilis vitellina debe su denominación a su coloración semejante a la yema de los huevos crudos; la porracea recibe su nombre por su similitud cromática con el ajo puerro; la aeruginosa recibe su nombre del cardenillo o moho que de manera natural se forma sobre el bronce o el cobre; la bilis isatis responde a su parecido con un tipo de lechuga. Galeno enumera otro tipo de bilis que Fox omite, la glastea, que recibe su denominación del glasto, planta cuyas hojas dan un tinte azul. La bilis isatis, en cambio, es estudiada en *In Hippocratis epidemiarum librum sextum commentarius* V (vol. XVII, B, pág. 271, Kühn).

[864] Cf. *De atra bile* (vol. V, págs. 107-108 Kühn).

[865] La fuente de esta teoría es el tratado *De difficili respiratione*.

[866] El significado de este término en Galeno es el de «consunción», esto es, deterioro general del organismo (cf. R.J. DURLING, *A dictionary of Medical Terms in Galen*, Leiden Nueva York, Colonia 1993, s.v.). Fox, para una definición de las características y síntomas de esta enfermedad, remite a Celso quien en III, 22.3 al estudiar las enfermedades que ocasionan el desgaste del organismo, enumera la atrofia, la caquexía (κακεξία) y la pthisis de la cual afirma *tertia est longeque periculosissima species, quam Graeci pthisin nominarunt. Oritur fere a capite, inde in pulmonem*

destillat; huic exulcaratio accedit; ex hac febricula levis fit, quae etiam cum quievit, tamen repetit; frequens tussius est, pus excreatur, interdum cruentem aliquid. Se trata de la descripción de la tuberculosis, enfermedad que ya aparece descrita en el *Corpus Hippocraticum* que establece cinco tipos diferentes (cf. J.N. CORVISIER, *Santé et société en Grèce ancienne*, París 1985, pág. 97).

867 Cf. *De difficultate respirationis* I (vol. VII, 781ss Kühn).

868 Esta explicación se encuentra en *De tremore et convulsione* (vol. VII, pág. 641 Kühn) expresada en los siguientes términos: γινώσκεις δεϲ ἤδη, ὡϲ πᾶϲιν ὡμολόγηται τοῦ πάθουϲ τούτου τὸ μὲν ἐμπροϲθότονοϲ εἶναι τε καὶ καλεῖϲθαι, τὸ δὲ ὀπιϲθότονοϲ, τὸ δε τέτανοϲ· ὅταν μεϲν ἐὶϲ τὸ πρόϲω τείνηται τὰ μόρια τοῦ ϲώματοϲ, ἐμπροϲθότονοϲ· ὅταν δὲ ἐὶϲ τοὐπίϲω, ὀπιϲθότονοϲ· τέτανοϲ δὲ ἰϲοϲθενὴϲ ἐφ᾽ ἑκάτερα.

869 Fox ha extraido esta idea de *De tremore et convulsione* (vol VII, págs. 641-642 Kühn) donde dice exactamente τοὺϲ μὲν ἐπὶ ξηρότητι ϲπαϲμοὺϲ οὐκ ἂν ἰάϲαιο, φθάνουϲι γὰρ οἱ οὕτω παθόντεϲ ἀπόλλυϲθαι, μηδὲ ἐπινοῆϲαι πρὸϲ αὐτοὺϲ ἴαμα ϲυγχωροῦντεϲ· ὅϲοι δὲ διὰ πλῆθοϲ ἢ φλεγμονὴν γίνονται ϲπαϲμοὶ, τούτουϲ ἰάϲῃ, τὸ μὲν πλῆθοϲ κενῶν.

870 Galeno trata de estas enfermedades provocadas por un exceso de pituita en *De usu partium* V (vol. III, pág. 354 Kühn). Se trata de tres afecciones intestinales. El término ileos, procedente del griego εἴλεος, hace alusión a una dolorosa afección debida a una obstrucción intestinal que afecta principalmente al intestino denominado íleon. Esta enfermedad es descrita por Plinio (*NH* XXX, 7.59) como *gravissimum <ventris> vitium ileos appellatur. Huic resisti aiunt discerpti vespertilionis sanguine, etiam inlito ventre subveniri*. El ileo es una enfermedad bien descrita y comprendida en el *Corpus Hippocraticum* (*De morbis* I, 44-46), sin embargo, algunos casos resultan poco claros puesto que los síntomas de las manifestaciones de la enfermedad incluyen ulceración en las piernas, escamaduras en el cuerpo y despegue de las encías. Esta descripción correspondería más bien a una afección de tipo escorbútico. No obstante, el escorbuto *stricto sensu* no puede considerarse atestiguado en los tratados del *Corpus Hippocraticum* (Cf. J.N. CORVISIER, *Santé et société en Grèce Ancienne*, pág. 103). La lientería es un tipo de diarrea de alimentos no digeridos que Celso (4, 19) define como

alvi fluxus quo intestina continere nihil possunt et quidquid assumptum est, inconfectum protinus reddunt. El tenesmos, procedente del griego τεινεσμός y τηνεσμός, se caracteriza por un agudo dolor intestinal acompañado de un esfuerzo no efectivo al orinar o defecar (cf. Celso 4, 25.1).

[871] Cf. 5, 28,19B donde Celso con la descripción de esta afección cutánea parece aludir a diferentes variedades de psoriasis.

[872] El calificativo de «enfermedad sagrada» es antiguo. Heródoto (*Historias* III, 33) al aludir a la enfermedad de Cambises afirma que algunos la denominaban sagrada; Heráclito en un pasaje bastante oscuro (*Vorsokr*. B.46) dice del pensamiento que es una enfermedad sagrada. Esta denominación ocasionó bastantes dudas entre los antiguos pues Caelio Aurealiano, siguiendo a Sorano, cuando estudia la epilepsia asegura que es una enfermedad sagrada, bien porque se cree que es enviada por un poder divino, bien porque corrompe el alma que es sagrada, bien porque tiene su sede en la cabeza que es la sede sagrada de la parte del alma que nace con el cuerpo (en clara alusión al *Timeo* de Platón), bien por la importancia de la enfermedad, etc. (*De causis morborum* I, 4,60). En cuanto al nombre de epilepsia, el mismo Caelio Aureliano afirma que esta enfermedad debe su nombre a que se apodera tanto de los sentidos como del espíritu. Sin embargo, como señala O. TEMKIN (*The Falling Sickness*, Baltimore, Londres 1971^2, pág. 22), en el *Corpus Hippocraticum* aparecen en ocasiones los términos epilepsia y epiléptico para designar ataques epilépticos o personas que padecen epilepsia, pero epilepsia no designa todavía la enfermedad definida bajo su concepto. En ocasiones, pues, dentro de este término se incluyen otros estados patológicos como convulsiones debidas a encefalitis, histeria o espasmofilias graves. En el tratado hipocrático *La Enfermedad Sagrada* se considera a los magos, purificadores y charlatanes los responsables de la atribución de carácter divino a esta afección con la finalidad de prescribir purificaciones y encantamientos. Véase J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité Gréco-Romaine. La manie*, París 1987, págs. 41-63.

[873] Cf. *De partibus animalium* II, 650b 33-651a 6.

[874] Esta teoría es expuesta por Galeno en su tratado *De elementis ex Hippocrate* II (vol. I, págs. 495-96 Kühn).

[875] La traducción de Marsilio Ficino al pasaje del *Timeo* 85c 1-3, ofrecida por Fox Morcillo (col. 445.39-42), dice: *Tunc autem pessima est, quando pus sanguini mixtum et villorum ligaminumque*

fila suo ex ordine dimoveat (pág. 734, Basilea 1532). Existen dos pequeñas diferencias entre el texto citado por Fox y el de la edición que hemos cotejado, como la forma *mixta* frente al *mixtum* copiado por Fox y la forma *dimovet* frente al *dimoveat* foxiano. Se trata, como puede verse de errores poco importantes.

[876] Cf. *De locis affectis* VI (vol. VIII, págs. 381-382) donde se define la disentería como σημαινούσης τῆς προσηγορίας ἐντέρων ἕλκωσιν, que constituye la fuente de las palabras de Fox *est autem dysenteria intestinorum ulcus* (col 453.43-44). Galeno describe la disentería como una afección hepática acompañada de excreciones biliosas seguidas de excreciones intestinales junto con una porción de sangre.

[877] Galeno en su *De usu partium* V (vol. III, pág. 381, Kühn) reproduce la afirmación acerca de la disentería producida por la bilis negra atribuyéndola a Hipócrates, de donde la toma Fox Morcillo: ὅθεν καὶ πού φησιν ʽ Ιπποκράτης, ὅτι δυσεντερίη, ἢ ἀπὸ μελαίνης χολῆς ἄρξηται, θανάσιμον. Sobre el concepto de enfermedad incurable en Hipócrates, véase H. VON STADEN, «Incurability and Hopelessness: the Hippocratic Corpus» en P. POTTER, G. MALONEY, y J. DESAUTELS (eds.); *La Maladie et les Maladies dans la Collection Hippocratique. Actes du VIe Colloque International Hippocratique (Québec, 28 Septembre au 3 Octobre 1987)*, Quebec 1990, págs. 75-112.

[878] Fox Morcillo remite al libro 3 y, en efecto, en *De facultatibus naturalibus* III (vol. II, págs. 158-159, Kühn) expone la idea a la que se alude.

[879] Galeno en *De placitis Hippocratis et Platonis* VIII, *703*,39ss, critica la teoría de Platón acerca de las causas de la fiebre aduciendo que el primer error de Platón consiste en explicar las causas de las fiebres periódicas en términos de elementos comunes a todos los cuerpos, en lugar de hacerlo como elementos de los animales dotados de sangre. El segundo error de Platón le lleva a alejarse de la verdadera causa que produce las fiebres cotidiana y terciana. La fiebre cotidiana se produce por un exceso de humor flemático, que es húmedo y frío; en la fiebre terciana existe un exceso de bilis amarilla, humor que es extremadamente caliente y seco.

[880] Idea tomada de Galeno *De placitis Hippocratis et Platonis* VIII, *704*.46ss De Lacy.

[881] Fox Morcillo con la expresión *motionem sanguinis incidentis in pulmonis vasa sponte*

factam (col. 454.29-32) recoge con fidelidad el texto de Plutarco *De placitis philosophorum* V, 910E 6ss, donde expone la definición de fiebre enunciada por Erasístrato: ᾽Ερασίστρατος ὁρίζεται τὸν πυρετὸν οὕτως· πυρετός ἐστι κίνημα αἵματος παρεμπεπτωκοτος εἰς τὰ τοῦ πνεύματος ἀγγεῖα ἀκροαιρέτως γινόμενον.

[882] Cf. *De differentiis febrium* II (vol. VII, págs. 343ss Kühn).

[883] Sobre este término véase Plinio *NH*, XXVIII,26 y para su uso en Galeno remitimos a R.J. DURLING, *A Dictionary...*, s.v.

[884] Fox Morcillo lo expresa de la siguiente manera: *Itaque hactenus, ut potuimus, Platonis sententiam de causis morborum explicuimus: quae si vel medicis minus vera videatur, danda quidem erit venia, cum affectata obscuritas, et illius decreta medicis non adeo probata, ferenda sunt. Tanta enim est huius rei obscuritas, non in sententiis solum, sed in verbis etiam, ut nec nostra diligentia, nec doctorum medicorum, quos consuluimus, industria plus efficere potuerit, sed in plerisque fuerit saepe divinandum.* Col. 454.53ss.

[885] Col. 455.5-10.

[886] Esta definición de afección o pasión que Fox Morcillo atribuye a Platón procede del *Epitome* 185.26-27, donde Alcínoo afirma: ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ᾽ ἀγαθῷ. Sobre esta definición de clara influencia estoica cf. *SVF* I, 205 etc.

[887] Fox Morcillo reproduce esta idea extraida del *De virtute morali* 441D 1-4, donde Plutarco al tratar las concepciones estoicas de virtud y pasión, define ésta última como: καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.

[888] Galeno en su *De cognoscendis curandisque animi morbus* (vol. V, págs. 28-29, Künh) estudia las dos facultades que carecen de razón situadas en el alma. La primera se encarga de irritar y encolerizar a aquellos que parecen delinquir (πλημμελεῖν) contra nosotros; la segunda nos inclina precipitadamente hacia lo que parece placentero sin discernir antes si esto es conveniente y bueno o perjudicial y nocivo.

[889] Cf. *Ética a Nicómaco* II, 1104b 14ss.

[890] Fox Morcillo obtiene esta información del *Epítome* 186.14ss, donde, Alcínoo, en efecto, distingue entre dos tipos de afecciones al afirmar: τῶν δὲ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἄγρια, τὰ δὲ ἥμερα· καὶ ἥμερα μὲν ὅσα κατὰ φύσιν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ ἀναγκαῖά τε καὶ οἰκεῖα. Entre las pasiones pacíficas enumera placer, dolor, piedad, etc. Tras analizar cada una de las pasiones enumeradas, define el segundo tipo de afecciones o pasiones en *Epitome* 186.24ss, como ἄλλ᾽ ἄγρια δ᾽ ἐστὶ πάθη ἅπερ παρὰ φύσιν ἐστίν, ἐκ διαστροφῆς συστάντα καὶ ἐθῶν μοχθηρῶν. A esta segunda clase de pasiones pertenecen la risa, la alegría por el mal ajeno (ἐπιχαιρεκακία) y la misantropía.

[891] *Timeo* 86c 3-5.

[892] Aunque Fox Morcillo no cita la fuente de esta idea aristotélica, en *De generatione animalium* I, 725b 6ss. Aristóteles asegura que tras le emisión de semen todos los animales se ven afectados por la flojera, como si el cuerpo se viera privado del resultado último del alimento.

[893] Fox Morcillo alude a *Epitome* 185.1-6, donde Alcínoo defiende que la virtud es voluntaria y el vicio o mal es involuntario, de modo que si alguien cae en el vicio lo hace por error, creyendo que se inclina hacia el bien, o para apartar un mal mayor con otro menor.

[894] Fox Morcillo considera que esta teoría fue luego retomada por Apuleyo en su *De philosophia*. Cf. *De Platone et eius dogmate* II, 236 y 244.

[895] Cf. *Enéadas* III, 2,10.1ss.

[896] Cf. *Ética a Nicómaco* III, 1113b 8ss.

[897] Véase nota 896.

[898] En esta teoría expuesta por Fox Morcillo se omite un paso, relacionar cada una de las cualidades con un humor determinado. Véase nota 801.

[899] Este principio fue enunciado por Hipócrates tal y como expone Galeno en su *De placitis Hippocratis et Platonis* VIII, *698*.19 De Lacy.

[900] Cf. *De physiognomis* 814a 1ss Bekker. Este tratado de Aristóteles fue publicado en la edición aldina de los *Opera* de Aristóteles en el volumen III, págs. 394 vto-404 rto. con una hoja en blanco y otra sin numerar.

[901] Cf. *De tuenda sanitate praecepta* 137E 1ss.

[902] Fox traduce esta sentencia como *Nemo Geometriae ignarus accedat*. col. 475.50.

[903] Cf. *Galeni ad Thrasybulum liber, utrum medicinae sit an gymnastices hygiene* (vol. V, págs. 869-870 Kühn).

[904] Esta afirmación se encuentra en *Gorgias* 464b 3ss, aunque probablemente Fox la ha tomado de *Galeni ad Thrasybulum*... (vol. V, pág. 873 Kühn) donde es citada por Galeno como ejemplo de la acción curativa que sobre el cuerpo ejerce la gimnasia.

[905] Cf. *Liber ad Thrasybulum*... (vol. V, pág. 886). Fox Morcillo se equivoca. Platón habla únicamente de tres movimientos, pues el último movimiento mencionado es el de los médicos. Fox Morcillo, por su parte, habla de cuatro movimientos, siendo el tercero de ellos el movimiento vehemente que no aparece en el texto, pero que él supone.

[906] Esta cita pertenece a *Timeo* 89b 6-8. Fox Morcillo ofrece su propia versión: *Horum namque morborum concursus praescripta vitae tempora universi generis animantium habet*. Col. 480.18-19. Este pasaje citado debe interpretarse como que cada etapa en la vida del hombre tiene enfermedades propias. Reafirmándose en la certeza de su interpretación y traducción Fox Morcillo critica la incorrecta versión que el intérprete latino, que no es otro que Marsilio Ficino, ha realizado del siguiente texto de Platón: πᾶσα γὰρ ξύστασις νόσων, τρόπον τινὰ τῇ ζώων φύσει προσέοικε. καὶ γὰρ ἡ τούτων ξύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίνεται χρόνους τούτε γένους ξύμπαντος (*Timeo* 89b 5-8). Ficino ha traducido este texto como *Sane animalium compositio ab ipso generationis exordio certis temporum curriculis terminatur* (pág. 736 de la edición de Basilea 1532), donde, dice Fox, τούτων ξύνοδος ha sido traducido como *ad animalia*, cuando en realidad, se refiere a las enfermedades (ξύντασις νόσων) de las que Platón ya había tratado en la frase anterior. La traducción correcta sería, según Fox, *Morborum constitutio animantium naturae quodammodo assimilatur. illorum enim concursus praescripta habens vitae tempora, fit pro universi generis ratione* (col. 480.37-40).

[907] Cf. *De usu partium* XIV (vol. IV, págs. 172ss Kühn) donde Galeno confirma, en el apartado de la reproducción, con palabras que atribuye a Hipócrates, esta teoría y afirma τράγος ὁπότερον ἂν φανῇ ἔξω, ὄρχις δεξιὸς ἄῤῥεν, ἀριστερὸς θῆλυ.

[908] Fox Morcillo remite al libro tercero, sin embargo, Aristóteles alude a la castración del hombre en *De animalibus* IX, 631b 31ss, donde explica que si los hombres son castrados siendo aun niños, no aparece el vello durante la pubertad, ni les cambia la voz, pero, si son mutilados en edad púber, desaparece el vello excepto el del pubis a la par que se conserva el pelo que tenían desde su nacimiento.

[909] Plinio, como señala Fox correctamente, en NH VII, 3,34 afirma *gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditas vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in delictiis.*

[910] Esta idea de que la naturaleza no hace nada en vano la encontramos en varios lugares de la obra de Aristóteles y, de modo prioritario, en sus tratados biológicos. Cf. *De generatione animalium* II, 741b 4 y 744a 36, y *De partibus animalium* II, 658a 8 etc.

[911] Cf. *De generatione animalium* II, 741b 2ss.

[912] Cf. *De usu partium* XIV (vol. IV, pág. 158 Künh).

[913] La existencia y la participación del semen femenino en la concepción del feto ha sido una cuestión controvertida dentro de la medicina griega y ha motivado dos corrientes de opinión diferentes. Por un lado la de aquellos que defienden la existencia del semen femenino desempeñando una función semejante al esperma del hombre en la concepción: por otro lado, la de quienes consideran que la mujer no produce semen, sino únicamente un fluido destinado a facilitar la cópula. Aristóteles, por ejemplo, haciendose eco de la opinión general asegura (*De generatione animalium* I, 727b) que las secreciones femeninas no son esperma, sino que la mujer aporta en la concepción sólo el cuerpo y la materia. El avance de la anatomía trajo consigo la evolución de la medicina desde una mera ciencia de fluidos a otra de órganos. Así, Herófilo describe los órganos genitales femeninos como análogos a los del hombre y, por tanto, dotados de conductos seminales al igual que los testículos, lo cual le llevó a la creencia de que la mujer también producía semen. En la misma línea se encuentra Galeno que desarrolla la teoría de la igualdad anatómica entre mujer y hombre (*De usu partium* XIV vol. IV, pág. 158 Kühn). Esta teoría le llevó a admitir la existencia de dos espermas similares en cuanto a su formación y actividad, pero con la diferencia de que el semen masculino es más cálido, móvil y activo frente al femenino que es más frío, húmedo, imperfecto y pasivo. Uno y otro, no obstante, son

necesarios en la concepción del feto, aunque el esperma masculino sea siempre el principio creador. Sobre esta cuestión véase D. GOUREVITCH, «La gynécologie et l'obstétrique» en *ANRW* 37.3, 1996, págs. 2099ss.

[914] Cf. *De semine* I (vol. IV, pág. 582 Kühn) y II (vol. IV, pág. 594 Kühn) donde afirma: μεστὸν δέ ἐστι μάλιστα τὸ σπερματικὸν ἀγγεῖον ἐν τοῖς ὀργῶσι ζώοις...

[915] Fox Morcillo alude a *De placitis philosophorum* V, 907C 1-2 donde se dice: Πλάτων ζῷον τὸ ἔμβρυον· καὶ γὰρ κινεῖσθαι ἐν τῇ γαστρὶ καὶ τρέφεσθαι.

[916] Cf. *De generatione animalium* II, 736a 32ss, donde Aristóteles considera al embrión humano un animal por la parte sensitiva del alma que recibe durante el desarrollo, aunque desde el momento de su formación posee alma nutritiva, como las plantas, por la cual se alimenta.

[917] Fox remite al libro tercero, pero esta idea no es desarrollada por Aristóteles en esta obra y sí en *De generatione animalium*. Véase nota 788.

[918] El pasaje al que Fox Morcillo parece referirse se encuentra en *NH* VII, 6,41, donde afirma *melior color marem ferenti et facilior partus, motus in utero quadragesimo die. Contraria omnia in altero sexu, ingestabile onus, crusum et inguinis levis tumor, primus autem XC die motus*. Fox Morcillo parece identificar el primer movimiento del feto con la recepción del alma, llevado de la doble concepción del alma como principio de vida y de movimiento.

[919] Cf. *Epinomis* 990a 1ss.

[920] Fox Morcillo no remite a ningún libro en concreto, pero Aristóteles expone esta idea en *De animalibus* II, 505b 1-4.

[921] Cf. *De sensu et sensibilibus* 444b 2ss.

[922] Cf. *De respiratione* 470b 12ss.

[923] Cf. *De animalibus* IV, 533b 4ss.

[924] Cf. *NH* IX, 7, 16-19. Fox Morcillo señala que Plinio rechaza la teoría de que los peces respiran haciendo uso de multitud de argumentos, que serían demasiado largos de enumerar en este contexto.

[925] La primera edición de la obra de Teofrasto fue publicada por Juan Oporino en Basilea en 1541, sin embargo, la edición aldina de Aristóteles incluía casi todos los tratados atribuidos a

Teofrasto. El tratado *De piscibus* se publicó en griego de modo independiente por primera vez en París en 1578 en la imprenta de Morelli. En la edición de Basilea de 1541, que hemos consultado en el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura 2/70917), el opúsculo *De piscibus* ocupa las páginas 221-222. El pasaje al que Fox Morcillo alude se encuentra en la página 221.

[926] Aunque no especifica el libro concreto, Galeno estudia la estructura y función de las branquias, órgano que en los peces sustituye a los pulmones, en *De usu partium* VI (vol. III, págs. 443ss Kühn).

[927] Cf. *De animalibus* IV, 535a 6ss, donde afirma en relación a la posibilidad de que los testáceos posean vista y oído que se trata de un tema poco claro pues algunos animales como las navajas y las almejas parecen que pueden ver y oir, sin embargo, otros animales como el erizo, las acidias y los bálanos son los que tienen un olfato menos desarrollado.

[928] Cf. *De animalibus* IV, 523b 9ss, donde Aristóteles enumera, entre los animales no sanguíneos, a los testáceos que incluyen a los moluscos (excepto los cefalópodos), los equinodermos, los foríferos y los celentéreos. Sin embargo, en *De animalibus* IV, 528a 1ss, enumera como animales pertenecientes al género de los testáceos a los caracoles de tierra, los caracoles de mar, las ostras y los erizos marinos.

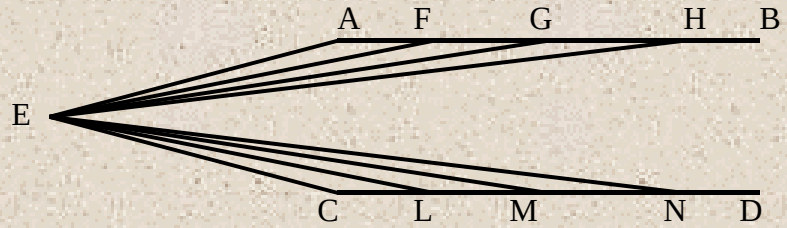
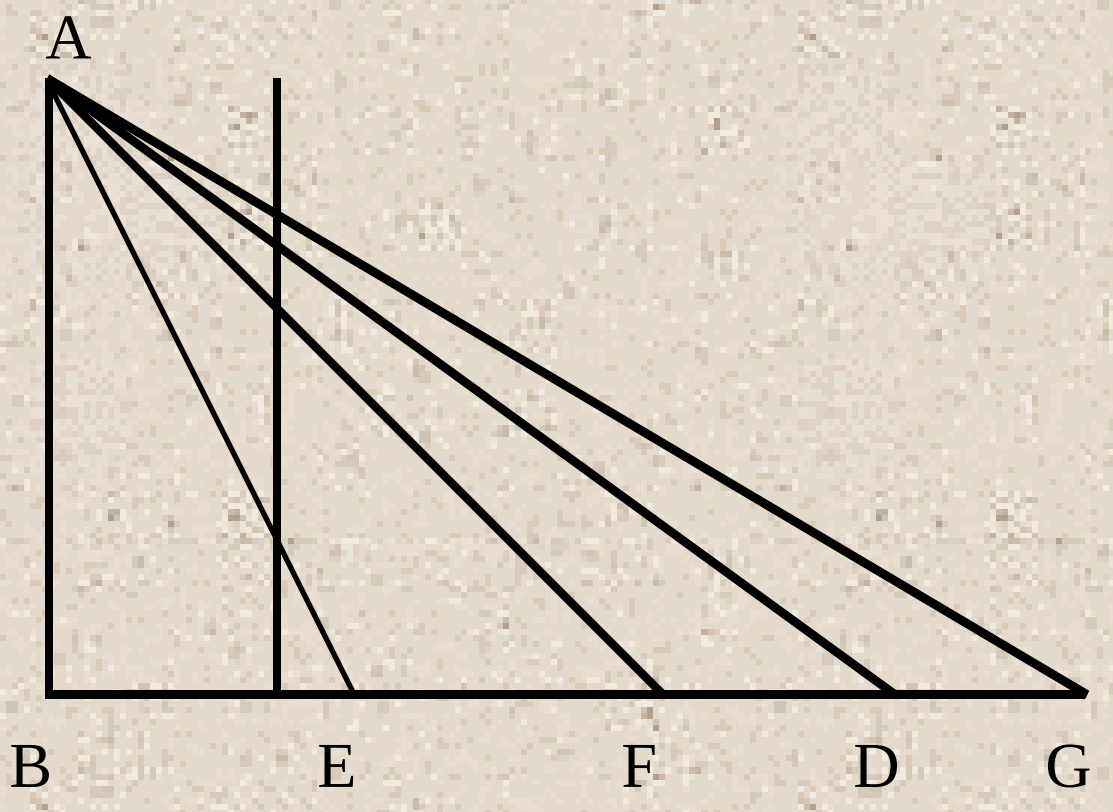


FIGURA 1

FIGURA 2



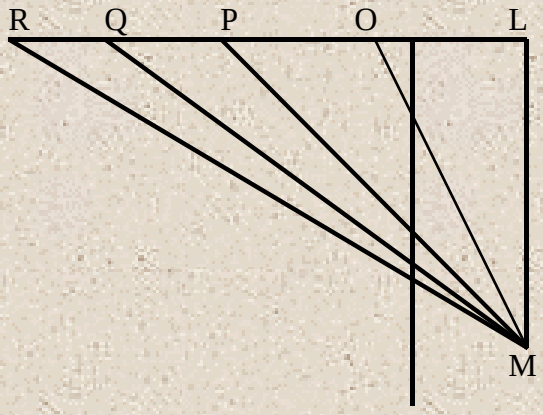


FIGURA 3

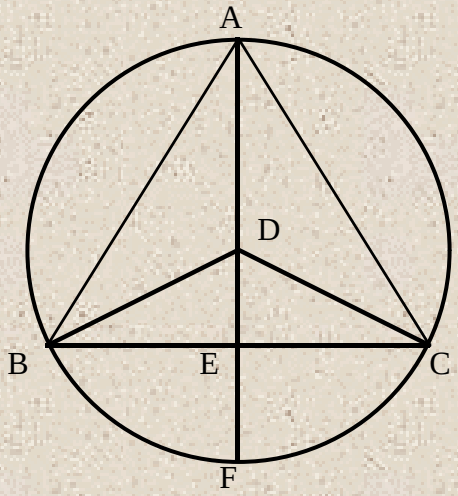


FIGURA 4

CONCLUSIONES

El análisis pormenorizado del Comentario de Fox Morcillo al *Timeo* permite observar que se trata de una obra importante desde varios puntos de vista.

En primer lugar, considerando la obra en sí misma, hay que señalar que se trata del más importante de los comentarios al *Timeo* escritos desde la Antigüedad hasta el siglo XVI. Fox adopta una forma de Comentario que se basa en un profundo análisis filológico del texto griego, superando en este punto a todos los autores anteriores. Su interés por llegar a comprender de manera exhaustiva y precisa el sentido del texto platónico le lleva a utilizar incluso manuscritos griegos para comprobar la exactitud de las ediciones. Formando parte de su comentario incluye la versión latina que con anterioridad había realizado Marsilio Ficino de este diálogo de Platón. Respecto a la traducción de Ficino, traducción que usa continuamente como referencia, su postura es tremendamente crítica, y hemos visto cómo en muchas ocasiones la considera errónea, inadecuada y poco coherente no sólo con el texto griego mismo, sino con el pensamiento de Platón, proponiendo traducciones alternativas, que reposan sobre interpretaciones propias. Sin embargo, su deseo de comprehender el contenido del texto de Platón en su totalidad no le permite conformarse únicamente con la versión de Ficino, sino que, además, hace uso de la traducción parcial de Cicerón, que, en pasajes que considera de extrema dificultad respecto de la expresión o del contenido del diálogo, coteja

con la versión ficiniana, decantándose por una u otra o desestimando ambas. Estamos, pues, muy lejos de la visión medieval del *Timeo*, estudiado con criterios heterónomos con la finalidad de hacerlo concordar con las doctrinas cristianas y dejando a un lado el carácter científico de la obra. Fox se enfrenta, pues, con el texto platónico llevado de una actitud filológica, pero al mismo tiempo filosófica que intenta comprenderlo todo, no sólo desde el punto de vista literal, sino interpretativamente a la luz de la ciencia de su tiempo. Estamos, por tanto, ante el perfecto hombre del Renacimiento que parte de la «verdad», que busca la coherencia, que ambiciona la síntesis. En este sentido, no rehuye ninguno de los temas de mayor dificultad para un lector moderno: ni el lenguaje matemático inadecuado y todavía en estado embrionario de algunos pasajes, queda sin cotejo real con el de la ciencia de su tiempo, ni las concepciones médicas que trasluce el texto platónico —tan distantes de los esquemas anatómicos y fisiológicos imperantes ya en el siglo XVI— dejan de analizarse en el empeño de entender lo que realmente quería decir Platón tras la oscuridad de sus palabras, sin dejar de subrayar las inexactitudes del autor. La combinación de análisis filológico, con lo que eso tiene de rechazo frontal ante actitudes apriorísticas, con el punto de vista científico-filosófico le permite ilustrar el texto con un enfoque equilibrado entre distancia y comprensión.

En segundo lugar, el Comentario al *Timeo* de Fox Morcillo es también un punto de partida para la difusión del pensamiento platónico en Occidente, al incorporar al mismo, con una amplitud y profundidad como no se había hecho nunca, la interpretación del texto en las distintas etapas del platonismo. En esta línea sorprenden sus esfuerzos por

reconstruir las opiniones de Cicerón, que transmite el punto de vista de la fase más ecléctica de la antigua Academia, y principalmente la utilización completa de todo lo que nos ha llegado del Platonismo Medio, anticipando el sistema plotiniano. En este sentido la utilización de Plutarco es también completa, aduciendo incluso textos de obras que no son estrictamente sus ensayos platónicos y demostrando una información nada habitual sobre el conjunto de los escritos que llamamos *Moralia*. Sorprende también, en esta época, la utilización tan completa y profunda que hace de las obras de Albino/Alcínoo, referencia constante en su propia interpretación del pensamiento de Platón. Plotino y Porfirio son citados en incontables ocasiones, demostrando un conocimiento de sus escritos realmente extraordinario y original. Jámblico es citado ocasionalmente y en contextos específicos, pero del Comentario de Proclo, al que tuvo acceso en su original griego, hace una continua utilización, traduciendo muchos pasajes, cotejando sus teorías con las de otros comentaristas, interpretando a veces poco acertadamente algunos pasajes y otras muy brillantemente, pero, sobre todo, clarificando el contenido del mismo. En su afán por completar la nómina de sus fuentes platónicas cita directamente los escritos de Plethón, lo cual supone una gran novedad, así como la obra del cardenal Bessarión. Un recorrido cualquiera por el Comentario de Fox es una cala en toda la tradición platónica, incluidos a veces los comentaristas árabes, buscando los elementos diferenciales en cada uno de ellos. Constantemente hace también el parangón con las doctrinas aristotélicas, en su preocupación por concordar ambos autores, y demostrando un completo conocimiento de toda la filosofía aristotélica y de sus continuadores. Pocos textos del siglo XVI presentan una información de primera mano tan

completa y ceñida al tema como el Comentario de Fox al *Timeo*.

En tercer lugar, la obra nos parece importante para los historiadores de la filosofía. Sus referencias al mundo antiguo dependen de un conocimiento directo, pero es sobre todo la utilización de la literatura científica de su época, en todo lo relativo a la astronomía con la exposición de las doctrinas de Ptolomeo y sus comentaristas, la óptica, donde cita principalmente a Vitelio, las matemáticas y la geometría, a través de la obra de Euclides, sus comentaristas y de Arquímedes, la medicina, mediante los tratados de Galeno y las teorías de Hipócrates, lo que convierte el comentario de Fox en un texto de un gran valor documental. En muchas de nuestras notas, al indagar sobre la edición de determinados textos citada por Fox, hemos podido comprobar que alguna de ellas han escapado a los bibliógrafos y otras nos resultan todavía hoy inencontrables.

En cuarto lugar, los historiadores de la presencia de elementos helénicos en la cultura española tendrán en esta obra uno de lo pilares mayores de nuestro helenismo del siglo XVI, analizado en detalle, lo cual era una laguna importante en estos estudios. En realidad, la historia del helenismo en España está por hacer, porque aunque sepamos las gramáticas que se publicaron, las traducciones y antologías que circulaban, y los nombres de muchos profesores de griego, nos faltan estudios de detalle (y por tanto de conjunto) sobre muchos temas de mayor importancia: presencia de elementos helénicos en la literatura del Siglo de Oro; comentaristas de Aristóteles en España; el platonismo en España; el griego bíblico y

patrístico; la penetración de la mitología griega; la presencia de la ciencia griega; el comercio del libro griego en España en esa época, etc. En este sentido, nuestra obra pretende dejar claro que en el siglo XVI había bastantes españoles que sabían mucho griego y cuyo prestigio era internacional, aunque nombres como Gonzalo Ponce de León, o Escalante, se encuentren ausentes de los estudios más usuales. En esa labor de análisis y valoración, en la línea propuesta por Félix Piñero en varios artículos e intervenciones en Congresos, se ha movido esta tesis.

Hay que mencionar, no obstante, junto con los autores empleados por Fox Morcillo, algunas ausencias importantes tal es el caso de Heródoto, pues en la sección del comentario dedicada al estudio del mito de la Atlántida y sus temas adyancentes relacionados con Egipto, emplea a historiadores como Estrabón y Plinio, omitiendo, en cambio, toda referencia a la obra de Heródoto, accesible en su época tanto en lengua griega como en traducción latina.

Finalmente, nos parece que el Comentario al *Timeo* representa, en el conjunto de la producción filosófica de Fox Morcillo, prácticamente desconocida y que no ha sido objeto de análisis suficiente pese a su real importancia, la base analítica sobre la que ha edificado su gran esfuerzo de «concordia» entre platonismo y aristotelismo. Con nuestra tesis hemos tratado de acercar al lector a esta gran mina de materiales y conocimientos. Nuestro deseo sería el haber acertado y conseguido nuestro propósito.

MENÚ PRINCIPAL BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

AAVV, *Le projet de Vitruve. Objet, destinataires et reception du «De architectura». Actes du colloque international (Rome, 26-27 mars 1993)*, París 1994.

ADAMCZEWSKI, J.; *Nicolás Copérnico y su época*, Varsovia 1972.

ALDERINK, L.J.; *Creation and Salvation in ancient Orphism*, California 1981.

ANABITARTE, H.; *Nicolás Copérnico*, Barcelona, 1990.

ANDRÉ, J., *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, París 1991.

ANDRÉ, J., *Les noms de plantes dans la Rome antique*, París 1985.

ANDRÉ, J., *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, París 1949.

ANTONIO, N.; *Bibliotheca Hispana Nova*. Madrid 1632.

ARANA DE VALFLORA, F.; *Hijos de Sevilla ilustres en santidad, letras, armas, artes o dignidad*, Sevilla, 1791.

ASHTON, Ch.; *Iustini Apologiae pro Christianis, Graece et Latine*, ed. Carolus Ashton, Cantabrigiae, 1768.

BABUT, D.; *Plutarque et le stoïcisme*, París 1969.

BAILLET, A.; *Jugémens des savans sur le principaux ouvrages des auteurs*. 7 vols., París, 1722.

BAKHOUCHE, B.; «Le difficile commentaire du *Timée* 38D par Calcidius», *Pallas* XXXVI, 1990, págs. 133-144.

BALANDIER, C., «Production et usages du miel dans l'Antiquité Gréco-Romaine» en AMOURETTI, M.Cl. y COMET, G. (eds.), *Des Hommes et des Plantes. Plantes Méditerranéennes, vocabulaire et usages anciens*, Universidad de Provenza 1993, págs. 93-

125.

BALDASSARRI, M.; «La difesa della provvidenza nello scritto plutarcheo *De sera numinis vindicta*» en BALDASSARRI, M., *Studi di filosofia antica I*, Como Noseda 1990, págs. 115-135.

BALTES, M.; *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele, Kommentiert*, Leiden 1972.

BARIGAZZI, A.; «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», *ICS*, XIII, 1989, págs. 409-425.

BATTEGAZZORE, A.M., «Il fluido che brucia (Plat. *Tim*. 60b 3-4; Theophr. *De igne* 7,2 Coutant)», *Sandalion* 15, 1992 (1993), págs. 5-18.

BEÁUJEU, J., *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments, texte etabli, traduit et commenté*, París 1973.

BERARDINO, A., *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca 1992.

BERNAL ZURITA, M; «Sebastián Fox Morcillo». *Archivo Hispalense* 4, 1945, págs. 201-221.

BERNARD, W., «Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura», *RhM* 137, 1994, págs. 358-373.

BERTHELOT, M.; *Collection des anciens alchimistes grecs*, París 1888. (Reeditado en Osnabrück 1967).

BIANCHI, U., «Sulla demonologia del medio et neoplatonismo» en CORSINI, E. (ed.), *L'autunno del diavolo: Diabolos, Dialogos, Daimon: Convegno di Torino 17/21 Ottobre 1988* I, Milán 1990, págs. 51-62.

BIDEZ, J. y LEBOUCQ, G., «Une anatomie antique du coeur humain», *REG* LVII, 1944, págs. 7-40.

BIETENHOLZ, P.G. (ed.); *Contemporaries of Erasmus: a Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 2 vols., Toronto, 1985-86.

BLUMENBERG, H.; *Die Genesis der Kopernikanischem Welt*, Francfurt 1975.

BLÜMNER, H., *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und*

Römern, 4 vols., Leipzig 1912.

BOEFT, J. DEN; *Calcidius on fate. His doctrine and sources*, Leiden 1970.

BONNEAU, D.; *La crue du Nil*, París, 1964.

BOOT, P.; «An indication for the date of the pseudo-aristotelian treatise *De Mundo*», *Mnemosyne*, XXXIV, 1981, págs. 139-140.

BORÉS Y LLEDÓ, J; «Sebastian Foxo Morcillo. Sucinta noticia biográfica de este filósofo y juicio crítico de sus obras», en *Certamen literario de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, celebrada en Sevilla el 15 de Abril de 1884, págs. 261-295.

BOS, A.P.; «Notes on Aristotele's *De Mundo* concerning the discussion of its authenticity», *Philos. Inquiry*, 1, 1979, págs. 141-153.

BOS, A.P.; «The theological conception in *De Mundo* and the relation between this writting and the work of Plato and Aristotle», *TPh*, XXXIX, 1977, págs. 314-330.

BOUCHÉ-LECLERQ, A., *L'Astrologie Grecque*, París 1899 (reimpreso en Bruselas 1963 y Aales 1979).

BOYANCÉ, P.; «Fulvius Nobilior et le dieu ineffable» *R.Phil.* 29, 1955, págs. 172-192.

BRAGUE, R.; «Pour en finir avec le temps, image mobile de l'eternité (Platon, *Timée* 37d» en *Du temps chez Platon et Aristote*, París 1982.

BRAVO GARCÍA, A., «Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños», *Cuadernos de Filología (Colegio Universitario de Ciudad Real)* 4, 1985, págs. 15-65.

BRAVO, A.; «*In circuitu impii ambulant*. El tiempo en la Historia, la Religión y la Herejía» en LOMAS, F. y DEVIS, F. (eds.); *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz 1992, págs. 13-55.

BRENK, F.E., «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period» *ANRW*, 16.3, Nueva York, Berlín 1986, págs. 2068-2145.

BRISSON, L.; «Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique» *ANRW*, 36.4, Nueva York-Berlín, 1990, págs. 2867-2931.

BRISSON, L.; «Amélius: sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style», *ANRW* 36.2, Nueva York-Berlín 1987, págs. 793-860.

BRISSON, L.; «Proclus et l'Orphisme» en PÉPIN, J. & SAFFREY, H.D. (eds.); *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens*. (Actas del Coloquio Internacional del CNRS, celebrado del 2-4 Octubre 1985), París, 1987, págs. 43-104.

BRISSON, L., *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Norfolk 1995.

BRUCKER, J.; *Historia critica philosophiae a tempore resucitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*, 6 vols., Leipzig 1766.

BRUNET, J.Ch.; *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, 6 vols, París, 1860-65.

BRUNON, C. F.; «Signe, Figure, Langage: les *Hieroglyphica* d'Horapollon, L' Emblème à la Renaissance» en *Société Française des Seiziémistes*, París, 1982.

BURCHARDT, J., *Quelques considerations sur le provenance de certains manuscrits de la Perspective de Witelo*, Cracovia 1984.

BURDACH, K.; «Die Lehre des Platonischen Timaios (40b) von der kosmischen Stellung der Erde», *Neue Jahr. f. d. Klass. Altertum* 49, 1922, págs. 254-78.

CAMERON, A.; «Crantor and Posidonius on Atlantis», *Classical Quaterly*, 33, 1983, págs. 81-91.

CAPELLE, W.; «Die Schrift von der Welt», *Neue. Jahrb. f. d. Klassi. Alt.*, XV, 1905, págs. 529-568.

CARNOY, A., *Dictionnaire Étimologique des noms grecs de plantes*, Lovaina 1959.

CARO, R.; *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Sevilla 1915.

CENCILLO, L., *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid 1958.

CENTRONE, B.; «La cosmologia de Pseudo Timeo di Locri ed il Timeo di Platone», *Elenchos*, 3, 1982, págs. 293-324.

CHADWICK, H., «The Philosophy of Philon» *CR* 63, 1949, págs. 24-25.

CHANTRAINE, P.; *Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, París, 1968, (1990[2]).

CHARRUE, J.M.; *Plotin. Lecteur de Platon*, París 1987.

CHROUST, A.H.; «The organization of the Corpus Platonicum in antiquity», *Hermes* XCIII, 1965, págs. 34-46.

CITRONI MARCHETTI, S; «Filosofia e Ideologia nella *Naturalis Historia* di Plinio», *ANRW*, 36.5, Nueva York-Berlín, 1992, págs. 3248-3306.

CORNO, D. DEL; «I sogni e la loro interpretazione nell'etá dell'Imperio», *ANRW*, 16.2, Nueva York-Berlín 1978, págs. 1605-1618.

CORVISIER, J.N.; *Santé et societé en Grèce ancienne*, París 1985.

COSENZA, M.E.; *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Printers and of the Foreigns Printers in Italy from the Introduction of the Art of Printing in Italy to the 1800*, Boston, 1968.

COTRONEO, G.; «Il *De Historiae institutione libros* di Sebastiano Fox Morcillo» en *Atti dell'Accademia Pontoniana*, XVI, 1966-67, págs. 67-79.

COUISSIN, P.; «Le Mythe de l'Atlantide», *Mercure de France*, CXCIV, 1928, págs. 29-71.

COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Nueva Jersey 1994.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Abū-L-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba 1986.

DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, EDM.; *Dictionaire des antiquités grecques et romaines*, París, 9 vols., 1877-99.

DAVID, M.; *Lé débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII et XVIII siècles et l'Application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, París, 1965.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, Δ., Μέγα Λεξικόν τῆς ʿ Ελληνικῆς Γλώσσης, Atenas 1964.

DELATTE, A., *Faba Pythagorae cognota. Serta Leodiensia*, Lieja, París 1930.

DETIENNE, M., *De la Pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le Pythagorisme Ancien*, París 1963.

DEUSE, W., *Theodoros von Asine*, Wiesbaden 1973.

DÍAZ REGAÑÓN, J.Mª., «Sueño y ensueño en el *Corpus Hippocraticum*», *CIF* 1975, págs. 19-33.

DÍAZ Y DÍAZ, G.; *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*. Vol III, Madrid 1988.

DICKS, D.R.; *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol 1970.

DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Londres 1982.

DIJKSTERHUIS, E.J.; *Archimedes*, Amsterdam 1938.

DILLON, J., *The middle Platonists*, Londres 1977.

DILLON, J.; «Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.C.)», *ANRW*, 36.2, Nueva York-Berlín,1987, págs. 862-909.

DONALDSON, J.; *A Critical History of Christian Literature and Doctrine*, 2 vols., Londres 1866.

DONINI, P., «Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C.» en CORSINI, E. (ed.), *L'autunno del diavolo: Diabolos, Daimon: Convegno di Torino 17/21 Ottobre 1988* I, Milán 1990, págs. 37-50.

DRAGONA-MONACHOU, M., «Divine Providence in the Philosophy of the Empire», *ANRW* 36.7, Nueva York-Berlín 1994, págs. 4417-4490.

DRAGONA-MONACHOU, M., «Providence and Fate in Stoicism and Pre-Neoplatonism: Calcidius as an Authority on Stoic Theodicy», *Philosophia* 3, 1973, págs. 262-306.

DREYER, J.L.E., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Nueva York 1953.

DRYSDALL, D.L.; «Abréviations et lettre ligaturées utilisées dans les imprimés grecs de la Renaissance», *Bibliothéque D'Humanisme et Renaissance*, LI, 2, 1989, págs. 393-403.

DUMINIL, M.P., *Le sang, les vaisseaux et le coeur dans la collection hippocratique: anatomie et physiologie*, París 1983.

DÜRING, I., *Aristoteles*, Heidelberg 1966.

DÜRING, I.; *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*, Goteborg, 1950.

DURLING, R.J., *A dictionary of Medical Terms in Galen*, Leiden, Nueva York, Colonia 1993.

EASTWOOD, B.S., «Galen on the elements of olfactory sensation», *RhM* 124, 3-4, 1981, págs. 268-289.

EDWARDS, M.J., «Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry» en BLUMENTAHL, H.J. y CLARK, E.G. (eds.), *The divine Iamblichus, Philosopher and Man of gods*, Londres 1993, págs. 159-172.

EGGERS LAN, C.; *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984.

EICHHOLZ, D.E., *Theophrastus. De lapidibus*, Oxford 1965.

ESCOTO, A.; *Hispaniae Bibliotheca seu de Academiis ac Bibliothecis item Elogia et Nomenclator Clarorum Hispaniae Scriptorum, qui latine disciplinas omnes illustrarunt Philologiae, Philosophiae, Medicinae, Iurisprudentiae ac Theologiae III*, Frankfurt 1608.

ESPIGARES PINILLA, A.; *La cuestión del Honor y la Gloria en el Humanismo del siglo XVI a través del estudio del «Gonsalus» de Ginés de Sepúlveda y del «De honore» de Fox Morcillo*, Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid, 1992.

FABRICIUS, J.A.; *Bibliotheca Graeca*, Hamburgo, 1793.

FESTUGIÈRE, A.J., «L'Ame et la Musique d'après Aristide Quintilien»,en FESTUGIÈRE, A.J.; *Études de philosophie grecque*, París 1971, págs. 478-79.

FESTUGIÈRE, A.J.; *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, París, 1949.

FESTUGIÈRE, A.J.; « Modes de compositions des Commentaires de Proclus» *Mus. Helv.*, 20, 1963, págs. 77-100. Reimpreso en FESTUGIÈRE, A.J.; *Études de Philosophie Grecque*, París, 1971, págs. 551-574.

FINAMORE, J.F., *Iamblichus and the Theroy of the Vehicle of the Soul*, Chico 1985.

FINE, K., «Aristotle on matter», *Mind* CI, 1992, págs. 35-57.

FLASHAR, H., *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlín 1966.

FLODR, M.; *Incunabula Classicorum. Wiegendrucke der griechischen un römischen Literatur*. Amsterdam, 1973.

FOWLER, D.H., «Ratio and Proportion in Early Greek Mathematics» en BOWEN, A.C. (ed.), *Science and Philosophy in Classical Greece*, Nueva York, Londres 1991, págs. 98-118.

FRANZOI, A., « ’ Αναλογία, ὄγκος, δύναμις in Plato Tim. 31c 4-32a 1», *Aion* 1, 1979, págs. 51-63.

FREDE, M.; «Numenius», *ANRW*, 36.2, Nueva York-Berlín 1987, págs. 1034-1075.

FREDE, M., «Chaeremon der Stoiker», *ANRW*, 36.3, Nueva York-Berlín 1989, págs. 2067-2103.

FREDRICH, K., *Hippokratische Untersuchungen* Heft 15, Berlín 1898.

FRESNILLO NÚÑEZ, J., «El manuscrito vitruviano de la Biblioteca Nacional de Madrid (Sign. 'Ms. 10075'). Propuesta de filiación», *CFC* (Lat) N.S. 1, 1991, págs. 23-27.

FROIDEFOND, Ch.; *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère a Aristote*, París 1971.

GALANOPOULOS, A. G. y E. BACON; *Atlantis: the Truth behind the Legend*, Londres 1969.

GALLARDO, B.; *Ensayo de una Biblioteca de libros raros y curiosos*, Madrid 1866.

GALLEGO MORELL, A.; *El mito de Faetón en la literatura española*, Madrid 1961.

GARCÍA BALLESTER, L., *Galeno en la sociedad y en la ciencia de su tiempo (c.130-c.200 d.C.)*, Valencia 1972.

GARCÍA CRAVIOTO, F.; *Catálogo General de Incunables en Bibliotecas Españolas*, 2

vols., Madrid 1990.

GARDIES, J.L.; *L'héritage épistemologique d'Eudoxe de Cnide*, París 1988.

GARFAGNINI, G.C. (ed.); *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Firenze 1988.

GARIN, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Nápoles 1983.

GAUL, W.; *Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen* «*Cohortatio ad Graecos*», Potsdam 1902.

GAUTIER, P., «Le *De Daemonibus* du Pseudo-Psellos», *REB* 38, 1980, págs. 105-194.

GAVIRIA, J.; *Hijos de Sevilla celebrados en santidad, letras, armas, artes y dignidad I*, Sevilla 1886.

GERSH, S.; *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 vols., Indiana 1986.

GESNER, C.; *Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero. Deinde in Epítomem redacta et novorum librorum accesione locupletata, tertio recognita et in duplum post priores editiones aucta*, Tiguri 1583.

GIGANTE, M; «Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laercio» págs. 367-459 en GARFAGNINI, G.C. (ed.); *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Firenze 1988.

GIUSTA, M., «᾽Αλβίνου᾽ Επιτομή ο᾽ Αλκινόος Διδασκαλικός?», *Atti della Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 95, 1960-61, págs. 167-194.

GODOY ALCÁNTARA, J.; «Verdadero concepto y teoría de la Historia», Discurso de recepción académica al que contestó Antonio Canovas del Castillo, Madrid 1870.

GONZÁLEZ DE LA CALLE, U.; *Sebastián Fox Morcillo. Estudio Histórico crítico de sus doctrinas*, Madrid 1903.

GONZÁLEZ DE LA CALLE, U; «Ideas económicas del filósofo hispalense Sebastián Fox Morcillo», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, 29, 1913, págs. 217-224.

GONZÁLEZ DE LA CALLE, U; *Sebastián Fox Morcillo. Estudio Histórico crítico de sus doctrinas*. Madrid 1903.

GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J.Mª., *Horapolo. Hieroglyphica*. Madrid 1991.

GÖRANSSON, T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Västervik 1995.

GOTTSCHALK, H.B.; «Aristotelian Philosophy in the Roman World» en *ANRW* 36.2, Nueva York-Berlín 1987, págs. 1079-1174.

GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 2 vols, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París 1989 y 1994.

GOUREVITCH, D., «La gynécologie et l'obstétrique» en *ANRW* 37.3, Nueva York-Berlín 1996, págs. 2083-2146.

GRAESSE, J.G.Th.; *Trésor de livres rares et précieux ou nouveau dictionaire bibliographique*, 8 vols., Dresde 1859-69.

GRMEK, M.D., *Diseases in the Ancient Greek World*, Baltimore 1989 (traducción inglesa del original francés París 1983).

GSPAN, A. y BADALIC, J.; *Inkunabule v Soveniji*, Ljubljana 1957.

GUIDORIZZI, G., «L'interpretazione di sogni nel mondo tardoantico: oralitá e scrittura» en GREGORY, T. (ed.), *I sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma...1983*, Roma 1985, págs. 149-169.

GUITTON, J.; *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París 1971[4].

GUTHRIE, W.K.C.; *Orpheus and the Greek Religion*, Londres 1935.

GWYN GRIFFITHS, J; *Atlantis and Egypt (with other selected essays)*, Cardiff 1991.

HADOT,I.; *Le problème du Néoplatonisme alexandrin: Hiérocles et Simplicius*, París 1987.

HADOT,I.; «La vie et l'oeuvre de Simplicius» en HADOT,I.; *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept.- 1er. oct. 1985)*, Berlín, Nueva York 1987, págs. 3-39.

HALLEUX, R., *Le problème des métaux dans la science antique*, París 1974.

HANI, J.; *Plutarque. Oeuvres morales VIII*, París 1980.

HANKINS, J.; *Plato and the Italian Renaissance*, 2 vols., Londres 1990.

HANKINS, J.; «Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato» en GARFAGNINI, G.C.; *Marsilio Ficino e il ritorno de Platon*, Florencia 1986, págs. 287-304.

HANSON, J.S., «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW*, 23.2, Nueva York-Berlín 1980, págs. 1395-1427.

HAPP, H., *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín, Nueva York 1971.

HARNACK, A.; *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. 2: Die Chronologie*, Leipzig 1904.

HARNACK, A.; *Die Überlieferung der griechischen Apologeten*, T.U.I. 1-2, Leipzig 1882.

HARRIS, C.R.S., *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine. From Alcmeon to Galen*, Oxford 1973.

HENRIKSON, K.E.; «Griechische Büchertitel in der römischen Literatur» en *Ann. Acad. Scient. Fenn*, ser. B, CII, 1, 1956, págs. 36-38.

HERSHBELL, J.P.; «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo* an Analysis of Structure and Content», *ANRW*, 36.1, Nueva York-Berlín 1987, págs. 234-247.

HERZOG, R. y LEBRECHT SCHMIDT, P., *Nouvelle Histoire de la Litterature Latine*, 5 vols., (traducción francesa) Brepols 1993.

HIJMANS, B.L.; «Apuleius, Philosophus Platonicus» en *ANRW*, 36.1, Nueva York-Berlín 1992, págs. 395-475.

HOEFER, F.; *La Nouvelle Biographie Générale depuis les temps les plus reculés jusq'á nos jours*, París 1855-56.

HOFFMANN, Ph.; «Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffiramtion de la trascendance du ciel» en HADOT,I.; *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept.- 1er. oct. 1985)*, Berlín, Nueva York 1987, págs. 183-224.

HOYLE, F.; *Nicolaus Copernicus*, Londres 1973.

INGRAM, William H.; «The Ligatures of Early Printed Greek», *GRBS* VII, 1966, págs 371-389.

IOPPOLO, A.M.; *Opinione e Sciencia. Il dibatitto tra Stoici e Academici nel III e nel II secolo a.C.*, Roma 1986.

JOHNSTON, P.A., «Love and Laserpitium in Catullus 7», *Classical Philology* 88, 1993, págs. 328-29.

KAYSER, F.; *De Crantore Academico*, Heidelberg 1841.

KAZHDAN, A.P. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Nueva York, Oxford 1991.

KEYT, D., «Aristotle on Plato's receptacle» *AJP* 82, 1961, págs. 291-300.

KLEVE, K., *Gnosis theon*, Oslo 1963.

KLEYWEGT, A.J., *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift* «*De natura deorum*», Groningen 1961.

KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E. y SAXL, F., *Saturno y la melancolía*, Madrid 1991.

KLUTSTEIN, I., «Marsile Ficin et Hermes Trismegiste. Quelques notes sur la traduction du Pimandre dans la vulgata de Ficin», *Ren&R* 14.3, 1990, págs. 213-222.

KOTRČ, R.F., «The Dodecahedron in Plato's *Timaeus*», *RhM* 124, 3-4, 1981, págs. 212-222.

KRAYE, J.; «Aristotle's God and the authenticity of the Mundo: an early modern controversy», *Journal of the History of Philosophy*, XXVIII, 1990, págs. 339-358.

KRISTELLER, P.O., «The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication», *Science and History, Studies in Honor of Edward Rosen*, Studia Copernicana XVI, Oslo 1978, págs. 25-35.

KRISTELLER, P.O., «Marsilio Ficino and his work after five hundred years» en GARFAGNINI, G.C. (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone I*, Florencia 1986, págs. 15-196.

KRISTELLER, P.O., «Index Codicum» en *Supplementum Ficinianum* I, Florencia 1937, págs. V-LV.

KUCHARSKI, P., «Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le *De sensu* Aristotélicien», *REG* LXVI, 1953, págs. 355-390.

KUHN, T.S.; *La revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Barcelona 1978.

LACHENAUD, G.; *Oeuvres Morales. Tome XII*[2]. *Opinions des Philosophes*, París, Belles Lettres 1993.

LAIRD, W.R.; «Archimedes among the Humanists», *Isis* LXXX, 1991, págs. 629-638.

LAMBERZ, E.; «Proklos und die Form des philosophischen Kommentars» en PÉPIN, J. y SAFFREY, H.D. (eds.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens* (Actas del Coloquio Internacional del CNRS, celebrado del 2-4 Octubre 1985), París 1987, págs. 1-20.

LANA, I.; *Analisi delle «Lettere a Lucilio» di Seneca*, Turín 1988.

LARRAIN, C.J., *Galeni commentariorum qui de eis quae medice dicta sunt in Platonis Timaeo*, Stuttgart 1992.

LARSEN, B.D.; *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972.

LAVERDE RUIZ, G.; «Ideas del filósofo Sebastian Fox Morcillo». discurso en la Universidad literaria de Santiago, Santiago, 1884, recogido en MENÉNDEZ PELAYO, M.; *La ciencia española I*, Santander 1953, págs. 221-241.

LAVERDE RUIZ, G.; «Sebastián Fox Morcillo», *Revista de Madrid*, 2, 1881, págs. 578-582.

LEGRAND, E.; *Bibliographie Hellénique (ou description raissonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs aux) XVe et XVIe siècles*, 2 vols., París, 1885, (1962).

LÉVÊQUE, P., *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allegorie grecque*, París 1959.

LINDBERG, D.C., «Lines of influence in XIIIth century optics: Bacon, Witelo and Pecham», *Speculum* XLVI, 1970, págs. 66-83.

LINFORTH, I.M.; *The Arts of Orpheus*, Londres 1941.

LLOYD, A.B.; *Herodotus Book II. Commentary 1-98.*, Leiden 1976.

LÓPEZ FÉREZ, J.A. (ed); *Historia de la literatura griega*, Madrid 1988.

LORIMER, D., *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle* «*De mundo*», Londres 1924.

LUEBEN, R; *Morcillo und seine erkenntnistheoretische Stellung zur Naturphilosophie*. Bonn 1911.

MAGRIS, A., *L'idea di destino nel pensiero antico*, 2 vols., Trieste 1985.

MAGUIRE, J.P., «The Sources of Ps-Aristotle *De mundo*», *Yale Classical Studies*, VI, 1939, págs. 109-167.

MANGO, C., *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Oxford 1975.

MARCOVICH, M.; *Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De Monarchia. Oratio ad Graecos.*, Berlín, New York 1990.

MARCOVICH, M. ; «Ps-Justin, *Cohortatio*: a lost 'editio princeps'», *Illinois Class. Studies* 6, 1981, págs. 172-174.

MARELLI, C., «Il somno tra biologia e medicina in Grecia antica», *BIFC* 5, 1979-80, págs. 122-137.

MARG, W., *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*, Leiden 1972.

MARTINA, A.; *Solon*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1968.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., *Canarias en la mitología*, Santa Cruz de Tenerife 1992.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., «Atlántida» en MACÍAS HERNÁNDEZ, A.(dir.), *Gran Enciclopedia Canaria II*, La Laguna 1995, págs. 462-465.

MASPERO, J.; «Horapollon et la fin du paganisme égypten», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale*, XI, 1914, págs. 163-195.

MATHIAS, P.; *Plotin. Du Beau. Ennéades I,6 et V,8*, París 1991.

MATUTE GAVIRIA, J.; *Adiciones y correcciones a los «Hijos de Sevilla celebrados en santidad, letras, armas, artes y dignidad de Don Fermím Arana de Valflora*, Sevilla, 1886.

MAULA, E.; *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres*, Helsinki 1974.

MAZZOLI, G.; «Le *Epistulae Morales ad Lucilium* di Seneca. Valore letterario e filosofico», *ANRW*, 36.3, Nueva York-Berlín 1989, págs. 1823-1877.

MEAD, G.R.S., *Thrice-Greatest. Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, Londres 1964 (1906).

MEJER, J.; *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978.

MÉNDEZ BEJARANO, M.; *Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia I*, Sevilla 1922.

MENÉNDEZ PELAYO, M.; *La ciencia española*, 3 vols, Santander 1953-54.

MENÉNDEZ PELAYO, M.; *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols., Madrid 1880-82.

MERLAN, P.; «The Later Academy and Platonism» en ARMSTRONG, A.H.; *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, págs. 53-83.

METTE, H.J.; «Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane», en *Lustrum*, 26, 1984, págs. 7-94.

MEULENAERE, H. DE; *Le surnom égiptien à la basse époque*, Estambul 1966.

MIGLIO, M., *Giovanni Andrea Bussi, Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz*, Milán 1978.

MIRALLES, C.; «El singular nacimiento de Erictonio», *Emérita*, 50, 1982, págs. 263-279.

MIREO, A.; *Elogia Belgica sive illustrium belgi scriptorum*, Amberes 1602.

MORAUX, P.; *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias II. Der Aristotelismus im. I und II Jh. n. Chr.*, Berlín, Nueva York 1984.

MOREAU, J.; *L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*, París 1939.

MORENO RODRÍGUEZ, R.Mª. y GARCÍA BALLESTER, L., «El dolor en la teoría y la práctica médicas de Galeno», *Dynamis* 2, 1982, págs. 3-24.

MORESCHINI, C., «I lemmi del commento di Proclo al Parmenide di Platone», *ASNP*, 33, 1964, págs. 251-255.

MORESCHINI, C., «Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio» *Augustinianum* XXIX, 1989, págs. 269-280.

MORESCHINI, C., «La demonologia e la Metamorfosi di Apuleio. La curiositas», *Maia* 17, 1965 págs. 30-46 (reimpreso en C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Florencia 1978, págs. 19-42).

MORESCHINI, C., «Il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo*» en MORESCHINI, C., *Apuleio el il Platonismo*, Florencia 1978, págs. 51-132.

MORESCHINI, C.; «Attico: una figura singolare del medioplatonismo», *ANRW* 36.1, Nueva York-Berlín 1987, págs. 471-491.

MORHOF, D.J.; *Polyhistor, Literarius, Philosophicus et Practicus cum accensionibus virorum clarissimorum Ioannis Frickii et Iohannis Malleri*, 3 vols., Lubecae, 1688-92.

MOST, G.W.; «Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report», *ANRW*, 36.3, Nueva York-Berlín 1989, págs. 2014-65.

MUGLER, Ch., *Deux thémes de la cosmologie grecque: devenir ciclique et pluralité des mondes*, París 1953.

MUGLER, Ch.; *Dictionnaire Historique de la Terminologie Geométrique des Grecs*, París 1959.

MUNK OLSEN, B.; *L'étude des auteurs classiques latines aux XIe et XIIe siècles* 2 vols., París 1985.

NILSSON, M.P.; *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greek*, Acta Inst. Athen. Regni Sueciae Ser. Lund Gleerup, 1951.

OBERHELMAN, S.M., «Dreams in Graeco-Roman Medicine», *ANRW* II, 37.1, Nueva York, Berlín 1993, págs. 121-156.

OTTOSSON, P.G., *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca.1300-1450)*, Nápoles 1984.

OWEN, G.E.L.; «Aristotle on time» en MACHAMER, P., & TURNBULL, R.; *Motion and Time, Space and Matter*, Columbus, Ohio 1976, págs. 3-27.

OWEN, G.E.L.; *Logic, Science and Dialectic. Collected Paper in Greek Philosophy*, Itaca, New York, 1986.

PALMER, R., «In bad odour: smell and its significance in medicine from antiquity to the seventeenth century» en BYNUM, W.F., y PORTER, R. (eds.), *Medicine and the five senses*, Cambridge 1993, págs. 61-68.

PARAVICINI BAGLIANI, A., «Witelo et la science optique a la cour pontificiale de Viterbe (1277)», *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 87, 1975, págs. 425-453.

PÉDECH, P.; *Trois Historiens Méconnus*, París 1989.

PERETTI, A.; «Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo» en *Studi Italiani di Filologia Classica*, XXVII-XXVIII, 1956, págs. 374-410.

PEREZ LARGACHA, A.; «El mito de Isis y Osiris en Plutarco» en *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición.* Actas del I simposio español sobre Plutarco.(Fuengirola 1988), Málaga 1990, págs 195-201.

PEREZ SEDEÑO, E.; *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*, Madrid 1986.

PÉREZ SEDEÑO, E., «Eudoxo y los orígenes de la astronomía griega» en AAVV, *Historia de la geometría griega. Actas del seminario "Orotava". Historia de la ciencia*, Canarias 1992 (1994[2]), págs. 425-456.

PERRIN, M.; *Lactance. L'ouvrage du Dieu Créateur*, (Sources Chrétiennes 213 y 214) París 1974.

PICATOSTE RODRÍGUEZ, F.; *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*, Madrid 1891.

PIEPER, M., «Aufsätze zur Atlantisfrage», *OLZ* 28, 1928, págs. 829-834.

PIGEAUD, J., *La maladie de l'ame. Etude sur la relation de l'ame et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París 1989[2].

PIGEAUD, J., *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité Gréco-Romaine. La manie*, París 1987.

PIKE, R.; «The converso origin of Sebastián Fox Morcillo», *Hispania* LI, 1968, págs. 877-882.

POHLENZ, M.; *Die Stoa, Geschichte einer geitigen Bewegung*, 2 vols., Göttinguen, 1880-84.

POSSEVINO, A.; *Bibliotheca Selecta*, Roma 1593.

PRÉAUX, C.; *La lune dans le pensée grecque*, Bruxelas 1973.

PREISIGKE, F.; *Namenbuch, enthaltend alle griechischen, lateinischen... und sonstigen Menschennamen, sowie sie in griechischen Urkunden Aegyptens sich vorfinden*, Heidelberg 1922.

PROWE, L.; *Nicolaus Copernicus*, 2 vols., Berlín 1883-84.

PUECH, A.; *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, París 1912.

PUECH, A.; «Sur le Λόγος παραινετικός» en *Mélanges Henri Weil*, París 1898, págs. 395-406.

PUIG PLA, C.; *El geocentrismo i la física antiga*, Barcelona 1993.

PURNELL, F.Jr.; «The Theme of Philosophic Concord and the Source of Ficino's Platonism» en G.C. GARFAGNINI (ed.); *Marsilio Ficino e il ritorno de Platone II*, Florencia 1986, págs. 397-415.

RAEDER, H.; *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905.

RAMOS JURADO, E.A., *Lo platónico en el siglo V p.C.: Proclo*, Sevilla 1981.

RAMOS JURADO, E.A.; «Rasgos jambliqueos en la biografía de Pitágoras», *Excerpta Philologica* I.2, 1991, págs. 699-703.

RAMOS JURADO, E.A.; «Jámblico de Calcis y el género biográfico», *Habis* 22, 1991, págs. 283-295.

REALE, G.; *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro; traduzione con testo greco e fonte, introduzione, commento e indici*, Nápoles 1974.

REDFORS, J.; *Echtheitskritische untersuchung der apuleischen scchriften «De Platone» und «De Mundo»*, Lund 1960.

REGEN, F., *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, Berlín 1971.

REY, R., *Histoire du douleur*, París 1993.

REYNOLDS, L.D.; *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965.

RIDDLE, J. y WORTH ESTES, J., «Oral contraceptives in Ancient and Medieval Times», *American Scientist* 80, 1992, págs. 226-233.

RIDDLE, J., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge 1992.

RIEDWEG, CH., «A Christian Middle Platonic document. Ps-Justin's Ad Graecos de vera religione hitherto known as Cohortatio ad Graecos» en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Studia Patristica 26. Papers presented at the eleventh international conference on patristic studies held in Oxford 1991*, Leuven 1993, págs. 177-183.

ROBINSON, T.M.: «Ovid and the Timaeus», *Athenaeum*, XLVI, 1968, págs. 256-60.

RODRÍGUEZ MORENO, I., «ΔΑΙΜΟΝΕΣ, ΗΡΩΕΣ y ΑΓΓΕΛΟΙ en la filosofía presocrática», *Habis* 26, 1995, págs. 29-46.

ROHDE, E.; *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, New York 1966[2].

ROMANO, F., «Natura e destino nel Neoplatonismo» en *Ethos e cultura: studi in onore di Ezio Riondato* I, Padua 1991, págs. 129-161.

ROQUES, D., «Médecine et botanique: le silphion dans l'oeuvre d'Oribase», *REG* 106, 1993, pág. 380-399.

ROQUES, D., «Synésios de Cyrène et le silphion de Cyrénaïque», *REG* 97, 1984, págs. 218-231.

SAFFREY, H.D.; «Plan des livres I et II del *De mysteriis* de Jamblique» en *Recherches sur le Néoplatonisme apres Plotin*, París 1990, págs. 109-127.

SAFFREY, H.D.; «Abamon, Pseudonyme de Jamblique» en SAFFREY, H.D.; *Recherches sur le Néoplatonisme apres Plotin*, París 1990, págs. 95-107.

SAFFREY, H.D.; «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle», *REG* 67, 1954, págs. 396-410.

SAFFREY, H.D., «Pietro Balbi et la première traduction latine de la Théologie Platonicienne de Proclus» en COCKSHAW, P., GARAND, M.C. y JODOGNE, P. (eds), *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, Gante 1979, págs. 425-37.

SAFFREY, H.D., «Noveaux liens objetifs entre le pseudo-Denys et Proclus», *RSPT* 30, 1979, págs. 8-9 (reimpreso en SAFFREY, H.D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París 1990, págs. 240-41).

SAFFREY, H.D.; «Origine, usage et signification du mot ἰδέα jusqu'a Platon» en ALBERTI, A. (ed.), *Atti de Idea: Vi Colloquio internazionale Roma 5-7 gennaio 1989*, Florencia 1990, págs. 1-11.

SAMBURSKY, S.; *El mundo físico de los griegos*, Madrid 1990.

SAMBURSKY, S. & PINES, S.; *The Concept of Time in Late Neoplatonism* , Jerusalen 1971.

SÁNCHEZ NAVARRO, J., «El sistema ptolemaico» en AAVV, *Historia de la geometría griega. Actas del seminario "Orotava". Historia de la ciencia*, Canarias 1992 (1994[2]), págs. 483-519.

SARTON, G.; *Historia de la Ciencia*, 5 vols., Buenos Aires 1965 (Cambridge 1952).

SBORDONE, F.(ed.), *Hieroglyphica*, Nápoles, 1941.

SCARPAT, G.; *La Lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965.

SCHIBLI, H.S., «Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul», *CQ* 87, 1993, págs. 143-167.

SCHMITT, C.B., «Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna» en *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*. Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi umanistici, Florencia 1970, págs. 211-236.

SCHRECKENBERG, H., *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs* (Zetemata 36), Munich 1964.

SCHROEDER, F.M., «Ammonius Saccas», *ANRW* 36.1, Nueva York-Berlín 1987, págs. 493-

526.

SCHÜRER, E.; «J. Africanus als Quelle der Pseudo-Justinischen *Cohortatio ad Graecos*», *Zeitschrift für Kirchen-Geschichte* 2, 1878, págs. 319-331.

SCOTTI MUTH, N., *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, Milán 1993.

SEGONDS, A.; «Proclus: Astronomie et philosophie» en PÉPIN, J. & SAFFREY, H.D. (eds.); *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens*. (Actas del Coloquio Internacional del CNRS, celebrado del 2-4 Octubre 1985), París 1987, págs. 319-334.

SHARPLES, R.W.; «The Criterion of Truth in Philo Judaeus, Alcinous, and Alexander of Aphrodisias», en HUBY, P. y NEAL, G. (eds.), *The Criterion of Truth*, Londres 1990, págs. 231-256.

SHARPLES, R.W., «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», *ANRW*, 36.2, Nueva York-Berlín 1987, págs. 1176-1243.

SICHERL, M.; *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos de Mysteriis*, Berlín 1957.

SIEGEL, R.E., *Galen on Sense Perception*, Basilea, Nueva York 1970.

SMITH, A.; *Porphyrii philosophii fragmenta*, Leipzig 1993.

SORABJI, J., *Neccesity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Itaca, Nueva York 1983.

SORABJI, R.; *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres 1987.

SORABJI, R.; *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Londres 1983.

SOTTAS, H y DRIOTON, E; *Introduction à l'étude des Hiéroglyphes*, París 1987.

SOURY, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París 1942.

STADEN, H. VON; «Incurability and Hopelessness: the Hippocratic Corpus» en POTTER, P.,

MALONEY, G. y DESAUTELS, J. (eds), *La Maladie et les Maladies dans la Collection Hippocratique. Actes du VIe Colloque International Hippocratique (Québec, 28 Septembre au 3 Octobre 1987)*, Quebec 1990, págs. 75-112.

STRICKER, B.M.; *De Overstroming van de Nijl*, Amsterdam, 1956.

STROHM, H.; «Studien zur Schrift von der Welt», *Mus.Helv.*, IX, 1952, págs. 137-175.

SVOBODA, K., *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927.

TARÁN, L.; *Academia: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic «Epinomis»*, Filadelfia 1975.

TARÁN, L.; «Proclus on the Old Academy» en PÉPIN, J. y SAFFREY, H.D.; *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens*. (Actas del Coloquio Internacional del CNRS, celebrado del 2-4 Octubre 1985), París 1987, págs. 227-77.

TARÁN, L., *Academia: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic «Epinomis»*, Filadelfia 1975.

TAYLOR, A.E.; *Plato the Man and his Work*, Londres 1978[2], (1926).

TELLECHEA IDÍGORAS, J.I.; «Españoles en Lovaina en 1551-1558», *Revista Española de Teología* 23, 1963, págs. 21-45.

TEMKIN, O., *The Falling Sickness*, Baltimore, Londres 1971[2].

THEILER, W.; *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basilea 1946.

THOMAS, P.; «Étude sur la tradition manuscrite des oeuvres philosophiques de Apulée», *Bulletin de la Academie Royale de Belgique*, 1907, págs. 103-147.

THORNDIKE, L., *A History of magic and experimental science*, 2 vols., Nueva York 1923.

TOVAR, A.; *Iberische Landeskunde II*, Baden-Baden 1974.

VALGIGLIO, E.; «Il fato nel pensiero classico antico», *Riv. di Studi Class.* 15, 1967, págs. 305-330.

VANSCHOONWINKEL, J.; *L'Égée et la Méditerranée orientale à la fin du IIe millénaire. Témoignages archéologiques et sources écrites*, Lovaina 1991.

VERGOTE, J; *Les noms propres du P. Bruxelles Inv. E 7616*, Leiden, 1954.

VERNIÈRE, Y., «Nature et fonction des démons chez Plutarque» en RIES, J. (ed.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Lovain Le-Neuve 25-26 Novembre 1987*, Louvain Le-Neuve 1989, págs. 241-251.

VIDAL-NAQUET, P.; «Athènes et l'Atlantide», *REG*, 77, 1964, págs. 420-44.

VINAGRE LOBO, M.A., «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano», *Habis* 22, 1991, págs. 297-312.

VINAGRE LOBO, M.A., «La literatura onirocrítica griega hasta el siglo II d.C. Estado de la cuestión», *Estudios Clásicos* 34, 101, 1992, págs. 63-75.

VIVANTE, A. y J. IMBELLONI; *El libro de las Atlántidas*, Buenos Aires 1939.

VOCHT, H. DE; *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovainense, 1517-1560*, 5 vols., Lovaina 1951-1955.

VOSSIO, J.G.; *De Philosophia et Philosophorum sectis*, Hagae 1658.

WAERDEN, B.L. VAN DER; «The motion of Venus, Mercury and the Sun in Early Greek Astronomy», *AHES* XXVI, 1982, págs. 99-113.

WALKER, D.P., *The Ancient Theology*, Itaca, Nueva York 1972.

WALSH, P.G., «Apuleius and Plutarch» en BLUMENTHAL, H.J. y MARKUS, R.A., (eds), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Londres 1981, págs. 20-32.

WARBURTON, W.; *Essai sur les Hiéroglyphes des égyptiens*, París, 1977.

WELLMANN, M., *Die Fragmente der sikelischen Ärtzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlín 1901.

WEST, M.L.; *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

WESTERINK, L.G., «Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564» *BZ*, 1971, págs. 6-10 (reeditado en WESTERINK, L.G., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam 1980, págs. 279-283).

WHITTAKER, J.; «Plutarch, Platonism and Christianity» en BLUMENTHAL, H.J. y MARKUS, R.A. (eds.); *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Londres 1981, págs. 50-63.

WHITTAKER, J., «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW*, 36.1, Nueva York, Berlín 1987, págs. 83-102.

WHITTAKER, J.; «Proclus and the Middle Platonists» en PÉPIN, J. y SAFFREY, H.D.; *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens*. (Actas del Coloquio Internacional del CNRS, celebrado del 2-4 Octubre 1985), París 1987, págs. 277-291.

WIBER, J., «The Medical Science of Ancient Greece. The Doctrine of the Heart», *Janus* XLI, 1937, págs. 225-254.

WIGHTMAN, W.P.D.; *Science in a Renaissance Society*, Londres 1972.

WILSON, N.G.; *Filólogos bizantinos*, Madrid 1994.

WILSON, N.G.; *From Byzantium to Italy*, Londres 1992.

WINDEN, J.C.M. VAN; *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959.

WOLFSON, H.A., *La filosofia dei Padri de la Chiesa I: Spirito, Trinitá, Incarnatione*, Brescia 1978, (el original inglés fue publicado en Cambridge 1956).

WOODHOUSE, C.M.; *George Gemistos Plethon the last of the Hellenes*, Oxford 1986.

YATES, F.A.; *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres 1964.

YOUNG, F.M.; «Nemesius von Emesa» *Theologische Realenzyklopädie*, XXIV, Berlín, New York 1994, págs. 256-259.

ZELLER, E.; *Die Philosophie der Griechen*, II, 1^5, Leipzig 1922.