

## El aristotelismo en los primeros autores cristianos griegos

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Las relaciones entre el aristotelismo y la primera literatura cristiana no han recibido demasiada atención. Seguramente esto se deba a que, entre los autores cristianos, resulta mucho más evidente la apropiación de ciertos elementos de la filosofía platónica. No obstante, sí hay algún estudio que aborda parcialmente el tema o lo toma en consideración de manera general<sup>1</sup>. Por mi parte, no pretendo agotar la materia, sino que tan solo me conformaré con tomar en consideración algunos entre los primeros autores cristianos, a saber, los apologistas y la *Refutatio*. Ni siquiera pretendo atender a todas las enseñanzas aristotélicas a las que estos se refieran, sino principalmente a la comprensión de Dios en el sistema aristotélico así como a las doctrinas relacionadas en primer término con ella. Sean estas páginas mi humilde tributo a este homenaje a la profesora Mercedes López Salvá, que tanto ha contribuido a suscitar entre sus alumnos el interés por la literatura cristiana primitiva.

Antes de comenzar, conviene tener en cuenta que nuestro acercamiento a los padres para ver en ellos doctrinas aristotélicas no pretende en modo alguno reducirlos a un depósito de noticias doxográficas desprovisto de alma propia. Por el contrario, compartimos las observaciones de Karamanolis en su reivindicación de la peculiaridad de la filosofía practicada por los autores cristianos:

Existen varios estudios sobre la apropiación cristiana de Platón, el uso cristiano de Aristóteles o el estoicismo de los padres de la Iglesia. Creo que este tipo de acercamiento no está del todo bien encaminado. En primer lugar, ello representa tan solo una parte de la verdad. Los cristianos no pretendían

---

<sup>1</sup> Un tratamiento general lo hallamos en el anexo intitolado «Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret», en Festugière 1981, 221-263. Asimismo, cfr. Elders 1990; Elders 1994.

meramente apropiarse de Platón, Aristóteles o los estoicos, sino que obraron así con el propósito de crear algo nuevo: la doctrina cristiana. Es esta nueva síntesis la que motivó y guió su diálogo con la filosofía platónica, aristotélica y estoica<sup>2</sup>.

Naturalmente, los cristianos tienen algo nuevo que decir, no solo porque anuncian nuevos hechos históricos consumados o por venir (*v.gr.* la encarnación, la muerte y resurrección de Jesucristo, la futura resurrección de los muertos...) que les obligan a reformular su comprensión de Dios y de la creación, sino también porque tienen una manera propia de interpretar la experiencia común a todos los hombres. Ahora bien, en este momento nos ocupamos tan solo de cómo la filosofía de Aristóteles ha llegado hasta ellos y qué valoración les ha merecido. Es algo que creemos tiene cierta relevancia para comprender también qué postura adoptan frente a ella y en qué medida la sienten afín a sus propios puntos de vista o no.

#### 1. ARISTÓTELES ENTRE LOS PADRES APOLOGISTAS

Comencemos nuestro itinerario con Justino, el cual otorga considerable importancia a la cuestión de la providencia divina. Aunque en el siguiente texto no se refiera a Aristóteles, enseguida descubriremos que está mencionando implícitamente la filosofía peripatética:

La mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tienen o no providencia de cada uno de nosotros [...]. Es más, intentan persuadirnos que si del universo en general y hasta de los géneros y especies se cuida Dios, pero ya no ni de mí, ni de ti, ni de las cosas particulares; pues de cuidarse, no le estaríamos suplicando día y noche<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> «There are several studies on the Christian appropriation of Plato, the Christian use of Aristotle or the Stoicism of the Church Fathers. I find this kind of approach somewhat misguided. First, this is only half of the truth. The Christians did not mean merely to appropriate Plato, Aristotle or the Stoics, but did so with a view of creating something new: the Christian doctrine. It is this new synthesis that motivated and guided their dialogue with Platonic, Aristotelian and Stoic philosophy [...]» (Karamanolis 2013, 26).

<sup>3</sup> οἱ πλείστοι οὐδὲ τούτου πεφροντίκασιν, εἴτε εἰς εἴτε καὶ πλείους εἰσὶ θεοί, καὶ εἴτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἐκάστου εἴτε καὶ οὐ [...] ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπιχειροῦσι πείθειν ὡς τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν ἐπιμελεῖται θεός, ἐμοῦ δὲ καὶ σοῦ οὐκ ἔτι καὶ τοῦ καθ' ἕκαστα, ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἠγυχομεθα αὐτῷ δι' ὅλης νυκτὸς καὶ ἡμέρας (*Dial.*, 1, 4).

El texto no menciona nominalmente a ningún filósofo ni escuela en particular. Sin embargo, los estudiosos convienen en reconocer tras esas palabras a los peripatéticos<sup>4</sup>. Esto se debe a que existe un paralelismo muy claro entre esta página de Justino y otro pasaje de Ático, en el cual –como enseguida hará también Justino– compara a quienes sostienen solo una providencia «general», pero niegan la «providencia particular» y la inmortalidad del alma, con quienes –como los epicúreos– niegan por completo toda providencia. Veamos primero cómo describe Ático la concepción que Aristóteles sostiene respecto de los «bienes de fortuna» (*Eth.Nic.*, 1100b8-10):

Los tratados de Aristóteles sobre esto –titulados *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco* y *Gran moral*– contienen pensamientos bajos, mezquinos y vulgares sobre la virtud, como podría haberlos tenido un incompetente, un ignorante, un muchacho o una mujer [...]; en efecto, la virtud no es capaz de hacer felices a los hombres, sino que la ponen al lado de la riqueza, la fama, la nobleza de nacimiento, la salud, la belleza y cuanto es común al vicio, pues igual que ninguno de estos bienes, sin la virtud, bastan para hacer feliz al hombre, tampoco basta la virtud para hacer feliz a quien la posee<sup>5</sup>.

Ático enseña que las doctrinas éticas de Aristóteles acaban representando un vulgar hedonismo, motivo por las que merecen ser igualadas con el epicureísmo. Veremos que esta interpretación algo superficial de la ética aristotélica será compartida por algún autor cristiano, como Taciano. Para Ático, la concepción aristotélica de la vida moral está estrechamente ligada con una cosmovisión que excluye la providencia particular, cosa que se echa de ver especialmente en la negación de la inmortalidad del alma. En

---

Para el texto griego de los apologistas sigo a Goodspeed 1915; aunque en ocasiones la modifico someramente, para estos autores sigo la traducción de Bueno 2002. En adelante, cuando no indico el traductor, la traducción es mía.

<sup>4</sup> Cfr. Bergjan 2002, 227-231.

<sup>5</sup> Αἱ γοῦν Ἀριστοτέλους περὶ ταῦτα πραγματεῖαι, Εὐδήμιοι τε καὶ Νικομάχειοι καὶ Μεγάλων Ἠθικῶν ἐπιγραφόμεναι, μικρόν τι καὶ ταπεινὸν καὶ δημῶδες περὶ τῆς ἀρετῆς φρονούσι, καὶ τοσοῦτον ὅσον ἂν τις καὶ ἰδιώτης καὶ ἀπαιδευτος καὶ μεϊράκιον καὶ γυνή [...]. οὐ γὰρ ἐπιτρέπουσιν αὐτὴν [sc. ἡ ἀρετὴ] ποιεῖν εὐδαίμονας, ὁμοίαν δὲ αὐτὴν καθιστᾶσι πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ γένει καὶ ὑγιείᾳ καὶ κάλλει, καὶ ὅσα ἄλλα κοινὰ τῆς κακίας. ὡς γὰρ τοῦτον ὅτιοῦν παρὸν χωρὶς ἀρετῆς οὐκ αὐταρκες εὐδαίμονα τὸν κεκτημένον ἀποφῆναι, καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ ταῦτα χωρὶς τούτων οὐχ ἰκανῆ ποιῆσαι τὸν ἔχοντα αὐτὴν εὐδαίμονα (fr. 2, 9 des Places). Tomo el texto griego de Vimercati 2015, el cual sigo a des Places.

esta valoración será seguido por Justino (*Dial.*, 1, 5). Escuchemos, pues, el fragmento de Ático pertinente:

Lo mismo sucede con el peripatético: la búsqueda de placer, en efecto, no refuerza la injusticia tanto como la falta de fe en la solicitud de Dios. ¿Entonces qué? –dirá alguno–, ¿metes en el mismo saco a Aristóteles y a Epicuro? Sin duda, al menos bajo este aspecto. ¿Qué diferencia hay, en efecto, para nosotros, entre quien excluye la divinidad del cosmos sin dejarle ningún tipo de comunión con él y aquel que, después de haber encerrado los dioses en el cosmos, los mantiene ajenos de los asuntos de la tierra? En ambos casos es análogo el descuido de los dioses respecto de los hombres y, para quien busca la injusticia, es igual la certeza de impunidad ante los dioses [...]; también para Aristóteles la obra de la providencia es ineficaz, aunque las realidades celestes estén reguladas por cierto orden y armonía. Por nuestra parte, buscamos una providencia que tenga relevancia para nosotros, la cual no compete a quien no admite que [...] las almas puedan vivir para siempre<sup>6</sup>.

Según Ático, no solo Aristóteles habría admitido que ciertos bienes distintos de la virtud misma serían partes integrantes de la felicidad; además, habría sostenido una concepción del mundo en que Dios se ocuparía tan solo de poner cierto orden sobre los cielos, omitiendo cuidarse del mundo sublunar. Puesto que Aristóteles no dedica tanto protagonismo a la noción misma de «providencia» cuanto le dedicará la filosofía helenística, hemos de acudir a la tradición peripatética para comprender mejor de dónde proceden estas acusaciones de Ático. En efecto, son estos autores quienes se confrontan con tal problemática, que adquiere gran preeminencia en época helenística e imperial.

Merece particular atención el tratado pseudo-aristotélico intitulado *De mundo*. En este escrito se intenta proporcionar una visión del cosmos

<sup>6</sup> Παραπλησίως δὲ τούτω καὶ ὁ Περιπατητικὸς· οὐ γὰρ οὕτως ἡ περὶ τὴν ἡδονὴν σπουδὴ ὡς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὅτι κήδοιτο ἀπιστία τὴν ἀδικίαν ἐπιρρώνυσι. Τί οὖν; φῆσαι τις ἄν, ἐν ταύτῳ τάττεις Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον; πάνυ μὲν οὖν, ὡς γε πρὸς τὸ προκείμενον· τί γὰρ διαφέρει πρὸς ἡμᾶς ἢ τοῦ κόσμου τὸ θεῖον ἐξοικίσασθαι καὶ μηδεμίαν ἡμῖν πρὸς αὐτὸ κοινωνίαν ἀπολιπεῖν, ἢ ἐν κόσμῳ τοὺς θεοὺς καθεῖρξαντα τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων ἀποστήσαι; κατ' ἴσον γὰρ παρ' ἀμφοτέροις τὸ ἐκ θεῶν ἀμελὲς εἰς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἴση τοῖς ἀδικούσιν ἢ ἀπὸ τῶν θεῶν ἄδεια [...]. οὕτως ἂν οἰχοῖτο καὶ κατ' Ἀριστοτέλην τὸ τῆς προνοίας, εἰ καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἐν τάξει τινὶ καὶ κόσμῳ διοικεῖται· πρόνοιαν γὰρ ζητοῦμεν ἡμῖν διαφέρουσαν ἢς οὐ μέτεστι τῷ [...] μήθ' ὄλωσ ἐπιδιαμένειν δύνασθαι τὰς ψυχὰς συγκεχωρηκότι (fr. 3, 7-8.9-10 des Places).

fundada en Aristóteles en que la divinidad poseería gran protagonismo. Se comportaría como el emperador persa, gobernando todas las cosas que hay en el mundo pero no inmediatamente, sino sirviéndose de «ministros» que cooperan con él (398a6-11). Así, los cielos se comportarían como «subordinados» de Dios, usándolos como si fueran un instrumento (398b15-27). En consecuencia, Dios dominaría todos los acontecimientos, incluso los sublunares, aunque lo hiciera a través de los cielos. Además, a pesar de usar intermediarios, Dios parece conocer todas las cosas (398a23). Por otra parte, el autor del tratado *De mundo* afirma, al parecer, que Dios se ocupa del destino *de cada individuo* igual que lo hace la parca (401b22). Estas tesis son muy importantes porque, aunque algún autor ha visto en estas páginas una negación de la providencia o, por mejor decir, la reducción de la providencia a las esferas celestes que presuntamente conllevaría una expresa negación de la providencia particular<sup>7</sup>, el texto no nos permite sostener ninguna de ambas concepciones restringidas de la providencia.

El tratado *De mundo*, que —como Aristóteles mismo— pone al cielo como el receptor inmediato de la acción divina, no es suficiente para explicar la negación de la providencia de la cual se le acusa al Estagirita en los pasajes de Ático que antes citábamos. Por este motivo, hemos de acudir a Critolao, que podría ser el primer peripatético que ha «encerrado» la providencia divina en los cielos de manera definitiva. Veamos dos noticias representativas de sus puntos de vista sobre el tema que nos concierne:

[Critolao] dijo que había dos principios: dios y la materia; que hay providencia divina encima de la luna, pero que bajo la luna suceden cosas imprevistas y se dan con un movimiento desatinado<sup>8</sup>.

Huyendo de mantener con el pueblo una relación continua y apartándose del fastidio, [Pericles] no se presentaba entre ellos sino como escatimándose, ni hablaba en todo negocio, ni siempre se mostraba al público, sino que, reservándose para los casos de importancia —como de la nave de Sala-

<sup>7</sup> Cfr. Festugièrre 1981, 226-228. En la página 228 reconoce empero lo siguiente: «C'est de ce texte que les auteurs postérieurs ont tiré l'opinion que la Providence ne s'étend pas à la région sublunaire. A la vérité cela n'y était pas dit expressément. Mais la doctrine n'est pas claire».

<sup>8</sup> ἔλεγε δὲ δύο ἀρχὰς εἶναι, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ τὰ μὲν ὑπεράνω τῆς σελήνης θείας προνοίας τυγχάνειν, τὰ δὲ κάτωθεν τῆς σελήνης ἀπρονόητα ὑπάρχειν καὶ φορᾶ τινὶ ἀλόγῳ φέρεσθαι (fr. 15 Wehrli). Tomo el texto griego de Wehrli 1959.

mina dice Critolao—, las demás cosas las ejecutaba por medio de sus amigos o de oradores de su partido<sup>9</sup>.

Critolao, en continuidad con Aristóteles mismo, afirma que es propio del cielo el orden, el cual se ve dirigido por la divinidad. De ahí que no sienta empacho en hablar de una providencia divina, aunque parece restringir ésta a las esferas celestes, declarando que, bajo la luna —como ya afirmó Aristóteles—, cabía también el azar, la generación y la corrupción absolutas. En la segunda noticia se puede advertir que incluso parecería que Dios no intervendría sino en los asuntos de mayor «importancia»<sup>10</sup>. Pero obsérvese que el texto no habla en modo alguno de una negligencia por parte de Dios de tales asuntos, sino más bien se dice que Dios llevaría a cabo las cosas menos relevantes *a través de* sus «amigos» u otros «subordinados». Es decir, se aprecia una significativa consonancia con el tratado *De mundo*. A tenor del texto resulta, pues, difícil negar que Dios se ocupe, al menos indirectamente, del mundo sublunar, porque esta noticia parece más precisa que la primera (el nivel de detalle se aprecia en que Plutarco recuerda incluso la anécdota de la nave de Salamina); de esta manera, resulta muy probable que Critolao estableciese dos órdenes de intervención divina sobre el cosmos: uno, directo, sobre la luna y otro, indirecto, bajo ella.

Si no se puede excluir que Critolao admitiese cierta providencia, aunque indirecta, de lo divino sobre el mundo sublunar, mucho menos estaremos en condiciones de atribuirle la negación de la providencia «particular» —como ha hecho Sharples<sup>11</sup>—, puesto que en esas escuetas noticias no se encuentra la distinción técnica entre lo «general» y lo «particular»; tan solo se hace referencia a la distinción cosmológica entre lo supralunar y sublunar. Para encontrar expresamente una negación de la providencia particular hemos de avanzar hasta los albores del s. III, cuando por fin la

<sup>9</sup> ὁ δὲ καὶ τῷ δήμῳ, τὸ συνεχὲς φεύγων καὶ τὸν κόρον, οἶον ἐκ διαλειμμάτων ἐπλησίαζεν, οὐκ ἐπὶ παντὶ πράγματι λέγων οὐδ' αἰετῶν εἰς τὸ πλῆθος, ἀλλ' ἑαυτὸν ὥσπερ τὴν Σαλαμινίαν τρήρη, φησὶ Κριτόλαος, πρὸς τὰς μεγάλας χρείας ἐπιδιδούς, τάλλα δὲ φίλους καὶ ἐταίρους ῥήτορας καθιεὶς ἔπραττεν (fr. 37b Wehrli; cfr. 37a).

<sup>10</sup> Es importante tener en cuenta que también Epicteto parece referirse a la tesis aristotélica de la providencia restringiendo su actividad a las cosas «importantes» (μεγάλα), es decir, las «celestes»: οἱ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων καὶ οὐρανίων, τῶν δὲ ἐπὶ γῆς μηδενός (*Diss.*, I, 12, 2).

<sup>11</sup> Cfr. Sharples 2010a, 209; se mostró algo más comedido en Sharples 2002, 23 n. 109.

formula un peripatético fundamentándola sobre su propia concepción del alcance del conocimiento divino, Alejandro de Afrodisia:

Se debe estar lejos de estas dos opiniones: la opinión que niega enteramente la providencia, porque es falsa bajo todo aspecto, y la opinión de acuerdo con la cual hay una providencia ocupada de las cosas individuales que obra sobre las cosas particulares, porque no está de acuerdo con la realidad e implica creencias indignas de Dios<sup>12</sup>.

En efecto, según Alejandro, «los dioses son providentes en general» (*De prov.*, 29) porque los dioses tan solo serían capaces de conocer la pluralidad de individuos de una especie a través de la especie que los reúne<sup>13</sup>; tampoco sería preciso saber nada más, pues «la generación de los entes particulares solo sucede por mor de la conservación de la especie que es general y universal. En efecto, hay un Sócrates solo para que exista la especie humana» (*De prov.*, 89).

Ahora bien, la comprensión aristotélica del conocimiento en cuanto tal no obliga a sostener la tesis de Alejandro, de modo que es más probable que Alejandro se haya dejado llevar por el punto de vista adoptado por los medioplatónicos en lo tocante a una providencia meramente «general», pues son ellos los primeros en formular esa tesis<sup>14</sup>. En todo caso, Alejandro ya representa una figura de gran relevancia entre los peripatéticos a quien cabría acusar de haber negado la providencia particular. Por consiguiente, él sería el primer peripatético de quien tenemos noticia a quien cuadraría sin discusión alguna la crítica de Ático, según la cual la filosofía peripatética, pese a admitir que la providencia regularía los cielos y estos afectarían indirectamente a la tierra, sería irrelevante *de facto* para la conducta moral, puesto que no influiría de ningún modo para la retribución de los actos humanos.

Por consiguiente, es bien dudoso que Alejandro, como ha sostenido Sharples<sup>15</sup>, pretendiese «responder» a Ático –o a la línea de argumenta-

<sup>12</sup> *De prov.*, 31. Traduzco el texto –conservado solo en árabe– sobre las versiones alemana e italiana disponibles: Ruland 1976; Fazzo 1999. En las citas indico la paginación de Ruland.

<sup>13</sup> *Cfr. De prov.*, 13 y 17. Véase también *De fato*, 30.

<sup>14</sup> *Cfr. v.gr. Apuleius, De Platone*, I, 12; Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, 43. Compárese, en particular, el ejemplo que pone Alcínoo (*Didascalicon*, 26, H 179, 1-19) para hablar del hado, con el que propone Alejandro en *De fato*, 6 (CAG 171, 12-17).

<sup>15</sup> *Cfr. Sharples* 1982, 199; Sharples 2010b, 154.

ción que él emplea—. En efecto, si estamos en lo cierto respecto del *De mundo* y de Critolao, el aristotelismo no pretendía «restringir» la providencia a los cielos en sentido estricto, sino más bien quería concentrar la acción directa de la divinidad sobre estos, dejando para el mundo sublunar una influencia solo indirecta. Bajo este aspecto, Alejandro no sería ningún innovador y se mantendría dentro de su escuela. Además, si Alejandro hubiera pretendido responder a Ático, habría seguido una de estas dos estrategias: o habría formulado una teoría de la providencia que atendiese a cada individuo particularmente o bien habría intentado justificar el esfuerzo por adquirir la rectitud ética, pese a la falta de providencia divina respecto de los particulares.

Una vez hemos recorrido el hilo de la recepción de las doctrinas aristotélicas sobre la providencia, podemos continuar repasando los autores cristianos, volviendo la mirada a Taciano, quien fuera discípulo de Justino, el apologeta con quien comenzamos. Veamos, pues, cómo este autor también dirige sus críticas, a la vez, sobre la doctrina de la providencia y sobre la concepción ética del Estagirita, en las cuales también él parece encontrar implícita una similitud con las doctrinas epicúreas:

Aristóteles, que puso neciamente límites a la providencia y definió la felicidad por las cosas de que él gustaba, adulaba muy paletamente al muchacho loco de Alejandro, quien, muy aristotélicamente por cierto, metió en una jaula a un amigo suyo por no haberle querido adorar, y lo llevaba por todas partes como a un oso o a un leopardo<sup>16</sup>.

Son tres las acusaciones contra Aristóteles, a saber, haber limitado la providencia al mundo supralunar, sostener una comprensión hedonista de la ética e, íntimamente ligada a las anteriores, negar la retribución tras la muerte (*Ad graecos*, 25). En efecto, continúa vinculando la limitación de la providencia con el hedonismo en las siguientes líneas, que afirman, sin lugar a dudas, que tal «limitación» se refería al mundo supralunar:

Pudiera también reírme de los que hasta ahora siguen las doctrinas de Aristóteles, quienes, afirmando que las cosas más acá de la luna carecen de la

<sup>16</sup> καὶ Ἀριστοτέλης ἀμαθῶς ὄρον τῆ προνοίᾳ θεῖς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐν οἷς ἠρέσκετο περιγράψας, λιαν ἀπαιδευτῶς Ἀλέξανδρον τὸ μεμηνὸς μεϊράκιον ἐκολάκευεν, ὅστις Ἀριστοτελικῶς πᾶν τὸν ἑαυτοῦ φίλον διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι προσκυνεῖν αὐτὸν καθείρξας ὡσπερ ἄρκτον ἢ πάρδαλιν περιέφερε (*Ad graecos*, 2).

providencia, no obstante estar ellos más cercanos a la tierra que la luna y más bajos que el curso de esta, ellos proveen a lo que la providencia no alcanza; porque los que no tienen belleza, ni riqueza, ni fuerza corporal, ni nobleza de origen, no tienen tampoco, según Aristóteles, felicidad<sup>17</sup>.

En estas líneas llama la atención que se hable de los peripatéticos y no ya de Aristóteles mismo, a quien se ha referido con la misma acusación poco antes. Por otra parte, también resulta interesante la línea de argumentación, en la cual se sirve de un recurso muy similar al empleado por Aristóteles para ridiculizar la teología de Empédocles: «A Empédocles también le ocurre que dios es el más insensato, pues únicamente él ignora uno de los elementos, el Odio, en tanto que los mortales [conocen] todas las cosas, pues cada uno de ellos [está constituido] de todos [los elementos]»<sup>18</sup>. Según Taciano, el Dios de Aristóteles sería tan insensato como la divinidad descrita por Empédocles, porque, igual que esta ignoraría el Odio, así el Dios de Aristóteles ignoraría las cosas sublunares sobre las cuales se ejercita cotidianamente la providencia de los seres humanos; de modo análogo, los mortales superarían al Dios de Aristóteles tanto como lo hacían respecto de la divinidad de Empédocles. La ridiculez de esta conclusión es acrecentada por la pertenencia de los seres humanos al ámbito sublunar.

Atenágoras, por su parte, nos refiere nuevas doctrinas de Aristóteles que aún no habíamos encontrado y se ocupa de ellas con mayor ecuanimidad:

Aristóteles y su escuela, que introducen un solo Dios como una especie de animal compuesto, dicen que Dios está compuesto de alma y cuerpo, y tiene por cuerpo suyo el éter y las estrellas errantes y la esfera de las estrellas fijas, movido todo circularmente; y por alma, la inteligencia que dirige el movimiento del cuerpo, sin que ella se mueva, siendo ella, en cambio, causa del movimiento<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> γελάσασαι δ' ἂν καὶ τοὺς μέχρι νῦν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καταχρωμένους, οἱ τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονοήτα λέγοντες εἶναι, προσγειότεροι παρὰ τὴν σελήνην ὑπάρχοντες καὶ κατώτεροι τοῦ ταύτης δρόμου, προνοοῦσι τῶν ἀπρονοήτων. παρ' οἷς δὲ οὐκ ἔστι κάλλος, οὐ πλοῦτος, οὐ ῥώμη σώματος, οὐκ εὐγένεια, παρὰ τούτοις οὐκ ἔστι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην τὸ εὐδαιμον (*Ad graecos*, 2).

<sup>18</sup> συμβαίνει δ' Ἐμπεδοκλεῖ γε καὶ ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεόν. μόνος γὰρ τῶν στοιχείων ἐν οὐ γνωριεῖ, τὸ νεῖκος, τὰ δὲ θνητὰ πάντα. ἐκ πάντων γὰρ ἕκαστον (*De an.*, 410b4-8). Sigo el texto griego de Ross 1961.

<sup>19</sup> ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἕνα ἄγοντες οἰοῦναι ζῶον σύνθετον, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστηκότα λέγουσι τὸν θεόν, σῶμα μὲν αὐτοῦ τὸ αἰθέριον νομίζοντες τοὺς

El pasaje no deja de revestir interés por diversos detalles. En primer lugar, es sorprendente la atribución a Aristóteles de una doctrina monoteísta, pese a que Aristóteles ha hablado expresamente de «dioses» en plural, no solo en los escritos éticos, sino incluso en la *Metafísica* (1074b9), y ha sido seguido en ello por autores peripatéticos de la época de Atenágoras como Alejandro de Afrodisia. En segundo lugar, es significativo que se identifique claramente al éter con el cuerpo de la divinidad, cuya alma sería el motor inmóvil<sup>20</sup> (el cual, como decimos, parece ser único). Se podría buscar acaso algún fundamento para estas afirmaciones en la obra perdida de Aristóteles, pues consta que en *De philosophia* Aristóteles ha expresado la analogía entre el alma y la divinidad (fr. 12a Ross), ha hablado del «dios visible» (fr. 18, 19a Ross), evocando con ello el *Timeo*, y ha atribuido inteligencia a los astros (fr. 21 Ross), llegando a describirlos –al parecer– como animados (fr. 22, 26, 27 Ross). Por otra parte, como el examen de estos pasajes nos está haciendo recordar, la doxografía suele estar impregnada de las modificaciones de la doctrina de los autores practicadas por quienes se tienen por sus discípulos, de modo que esto complica nuestra labor de discernir aquello que pertenece a la obra perdida de Aristóteles y aquello que se debe más bien a las especulaciones de los peripatéticos posteriores<sup>21</sup>. Según veremos enseguida, de peripatéticos como Critolao o Alejandro se puede asegurar que concebían los cielos animados y los consideraban divinidades.

Finalmente, Atenágoras nos proporciona otro pasaje que se aproxima más a la tónica general que hemos ido advirtiendo entre los apologistas:

Esto [sc. la injusticia y el azar en las cosas terrenas] hizo también decir a Aristóteles que las partes inferiores del cielo no están gobernadas por la providencia. Pero la verdad es que la providencia eterna de Dios permanece para nosotros de modo igual<sup>22</sup>.

---

τε πλανωμένους ἀστέρας καὶ τὴν σφαῖραν τῶν ἀπλανῶν κινούμενα κυκλοφορητικῶς, ψυχὴν δὲ τὸν ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ σώματος λόγον, αὐτὸν μὲν οὐ κινούμενον, αἴτιον δὲ τῆς τοῦτου κινήσεως γινόμενον (*Supplicatio*, 6).

<sup>20</sup> Aristóteles enseña que el νοῦς se comporta como motor inmóvil en el alma (*Phys.*, 256b25-27; *De an.*, 433b16), de manera que resulta fácil aplicar esta doctrina al νοῦς del primer motor inmóvil, como él mismo ya hizo al decir que mueve como la inteligencia (*Metaph.* Λ, 1072a25-30).

<sup>21</sup> Aquí Festugière, siguiendo a Diels, afirma que Atenágoras funda sus conocimientos en Aecio o bien en el *Epitome* del Pseudo-Plutarco: *cf.* Festugière 1981, 232.

<sup>22</sup> τοῦτο καὶ τὸν Ἀριστοτέλην ἀπρονόητα εἰπεῖν τὰ κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ ἐποίησεν, καίτοι τῆς αἰδίου ἐπ' ἴσης ἡμῖν μενούσης προνοίας τοῦ θεοῦ (*Supplicatio*, 25).

De nuevo, Atenágoras recalca la doctrina típicamente peripatética de acuerdo con la cual Aristóteles no habría extendido la providencia sino a las esferas celestes. No insiste demasiado en el punto de vista del Estagirita, de modo que este paso no nos proporciona mucha más información.

Por su parte, Arístides inicia su *Apología* con lo que parece una cita implícita de la prueba de la existencia de Dios por el movimiento, aunque no parece proceder tanto del libro octavo de la *Física*, sino más bien podría tomar su origen en *De philosophia* (fr. 12a, 13 Ross; cfr. Sb 13,1-9). Ahora bien, teniendo en cuenta que nuestro conocimiento de los pasajes de ese tratado está mediado por Filón, también podría ser que fuese Filón –u otro representante del pensamiento judío de semejantes características– aquel que hubiera influido sobre Arístides.

## 2. REFUTATIO OMNIUM HAERESIUM

El tratado *Refutación de todas las herejías*, atribuido espuriamente a Hipólito de Roma, es una de las fuentes principales de doxografía del pensamiento preplatónico pero también resulta valioso para conocer a distintos autores del cristianismo heterodoxo de la época. Es en estas páginas donde encontramos algunas de las lecturas de Aristóteles más originales –por más extravagantes– de este periodo. En el primer libro dedica un capítulo entero a la consideración del pensamiento de Aristóteles (I, 20), a quien tiene por el maestro de los dialécticos (así lo había designado ya en el proemio de la obra)<sup>23</sup>. Por este motivo, comienza refiriéndose a la doctrina de *Categorías*. De acuerdo con el punto de vista más generalizado entre los medioplatónicos (con excepciones como Ático), el autor ve al Estagirita en clara continuidad con su maestro: «En la mayor parte de las cosas, [Aristóteles] está de acuerdo con Platón, excepto en su parecer sobre el alma»<sup>24</sup>. Por este motivo, se centra a continuación en la concepción aristotélica del alma.

Frente a la inmortalidad platónica del alma, Aristóteles habría sostenido que «se disuelve en el quinto cuerpo, que él supone más sutil respecto a los otros cuatro (fuego, tierra, agua, aire), como un soplo»<sup>25</sup>. Esta doctrina po-

<sup>23</sup> Sobre la doxografía acerca de Aristóteles proporcionada por la *Refutatio*, véase el exhaustivo estudio de Mansfeld 1992, 57-152.

<sup>24</sup> καὶ σχεδὸν τὰ πλεῖστα τῷ Πλάτῳ συμφωνός ἐστιν πλὴν τοῦ περὶ ψυχῆς δόγματος (*Refutatio*, I, 20, 4). Siglo el texto griego de Marcovich 1986.

<sup>25</sup> καὶ ταύτην ἐναφανίζεσθαι τῷ πέμπτῳ σώματι, ὃ ὑποτίθεται εἶναι [μετὰ] τῶν ἄλλων τεσσάρων – τοῦ τε πυρὸς καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος – λεπτότερον, οἶον πνεῦμα (*Refutatio*, I, 20, 4).

dría tener algún fundamento en el diálogo *Eudemo* (fr. 2-4 Ross), en el cual debió de tratar sobre cierta forma de pervivencia del alma tras la muerte. Pero es más importante a este respecto *De philosophia* (fr. 21a Ross), donde se atribuyen al éter cualidades cognoscitivas; es más, Cicerón nos reporta que habría una «quinta naturaleza de la que se compondría la mente»<sup>26</sup>, en referencia indudable al alma humana dotada de νοῦς (en el latín de Cicerón, *mens*). Además, la comparación que hace la *Refutatio* de la constitución etérea del alma con el πνεῦμα nos recuerda el tratado *De spiritu*, generalmente considerado pseudo-aristotélico, donde se insiste en el puesto del que goza el πνεῦμα en cuanto privilegiado instrumento del alma; esto facilitaría su identificación con el alma en cuanto tal, tal como hicieron de hecho los estoicos<sup>27</sup>. Por último, es claro que Critolao (fr. 16-18 Wehrli) sostuvo que el νοῦς está constituido de éter e incluso lo denominó «quinta sustancia».

Evidentemente, esta concepción aproxima el alma humana a la esfera de la divinidad. De hecho, un poco más adelante, el autor añade que «el alma de aquel todo que constituye el mundo es inmortal y el mundo mismo es eterno, pero el alma individual –como se ha dicho– se disuelve»<sup>28</sup>. Esta animación del mundo, que está en contradicción con las tesis sostenidas por Aristóteles en sus escritos esotéricos, podría estar inspirada por los pasajes de *De philosophia* a los que nos referíamos antes, pero, con mayor motivo, por la recepción del aristotelismo entre peripatéticos como Critolao de quien sabemos defendió con insistencia la eternidad del mundo (fr. 12-13.16 Wehrli). También debe tenerse en cuenta el punto de vista de Alejandro de Afrodisia, que ve en los cielos el cuerpo de los dioses subordinados al primer motor inmóvil<sup>29</sup>.

A continuación, el autor de la *Refutatio* también confronta la concepción platónica de los bienes con la aristotélica, tocando un punto que,

<sup>26</sup> «[...] *quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens*» (Cicero, *Disputationes tusculanae*, I, 10, 22). Cfr. *De philosophia*, fr. 27b Ross.

<sup>27</sup> Litwa vincula este pasaje de la *Refutatio* con los estoicos: cfr. Litwa 2016, 65 n. 193. También podríamos traer otras referencias, como Filón, quien también hace proceder el alma de la «quinta sustancia» y por eso se dirige hacia ella: cfr. *Quis rerum divinarum heres sit*, 49, 240; 57, 283; *Quod deus sit inmutabilis*, 10, 46. Por otra parte, desde antiguo los órficos afirmaban que el alma procedía del cielo y el cuerpo de la tierra: cfr. Bernabé 2007, §476.478-483; Kern 1922, 32a-b.

<sup>28</sup> τὴν δὲ ψυχὴν τὴν μὲν ὄλου τοῦ κόσμου ἀθάνατον εἶναι, καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον αἰδίων, τὴν δὲ καθ' ἕκαστον, ὡς προείπομεν, ἀφανίζεσθαι (*Refutatio*, I, 20, 6).

<sup>29</sup> Cfr. v.gr. *De fato*, 6, CAG 169, 26; *In meteor.*, CAG 6, 4-7; *Quaest.*, II.3, CAG 47, 30; 49, 29ss.

como ya hemos visto, resultaba inaceptable para Ático y los apologistas. Son enumerados, pues, los tres tipos de bienes individuados por *Eth. Nic.*, 1098b12-14: los bienes exteriores, los bienes del cuerpo y los bienes del alma<sup>30</sup>. Asimismo, Aristóteles concordaría con Platón en admitir las cuatro virtudes (prudencia, templanza, justicia y fortaleza).

En ese momento hace una peculiar afirmación que se halla estrechamente ligada con lo que hemos ido viendo sobre la providencia: «Dice que los males se producen por oposición a los bienes y están en el lugar que hay bajo la luna, pero en absoluto por encima de ella»<sup>31</sup>. Se trata de una tesis próxima a la doctrina aristotélica sobre el azar, pero incorpora el matiz valorativo acerca de los «males» que recuerda más a la cuestión de la providencia.

El resto del capítulo lo dedica a referirse al Liceo y a explicar el nombre de «peripatéticos». Habremos de acudir a la exposición de los cristianos heterodoxos para reencontrarnos con otro importante tratamiento de Aristóteles. En primer lugar, aparece de paso a propósito de Simón el Mago, cuyas doctrinas son comparadas con la distinción entre potencia y acto del Estagirita (*Refutatio*, VI, 9, 6). Pero las enseñanzas de Aristóteles cobran gran protagonismo sobre todo en el sistema de Basílides, cuyas ideas, según el autor de la *Refutatio*, «son doctrinas de Aristóteles de Estagira, no de Cristo»<sup>32</sup>. En efecto, sabemos por otros autores, como Ireneo, que Basílides empleaba términos típicamente aristotélicos para designar las hipóstasis divinas<sup>33</sup>. En esta sección encontramos varias referencias a Aristóteles, aunque trataré de concentrarme en las tocantes a la cosmovisión aristotélica y la comprensión de la divinidad, pese a que la *Refutatio* otorga particular importancia —como decíamos— a la vertiente lógica del pensamiento del Estagirita. Comencemos, pues, con esta descripción de la distribución del cosmos:

El cosmos está dividido, según Aristóteles, en muchas y diferentes partes: esta parte del mundo en que nos encontramos se extiende desde la tierra has-

<sup>30</sup> Pese a que el autor de la *Refutatio* la opone a Platón, como es bien sabido, Aristóteles toma esta triple distinción de Platón: *cf. v.gr. Leg.*, III, 697b; *Eutid.*, 279a-c.

<sup>31</sup> τὰ δὲ κακά φησι καὶ οὗτος κατ' ἐναντίωσιν τῶν ἀγαθῶν γενέσθαι, καὶ εἶναι ὑπὸ τὸν περὶ σελήνην τόπον, ὑπὲρ δὲ σελήνην μηκέτι (*Refutatio*, I, 20, 6).

<sup>32</sup> δοκεῖ νῦν καὶ τὰ Βασιλείδου μὴ σιωπᾶν ὄντα Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ (*Refutatio*, VII, 14, 1).

<sup>33</sup> *Cfr. Adv. Hae.*, I, 24, 3 en Simonetti 1970, 98.

ta la luna y no está custodiada por la providencia (ἀπρονόητον), ni tampoco es gobernada, sino que le basta su propia naturaleza; en cambio, la otra parte del mundo que se extiende desde la luna hasta la superficie del cielo está íntegramente regulada por el orden, por la providencia y por el gobierno. Pero esta superficie del cielo, que es una especie de quinta sustancia, está separada de todos los elementos naturales de donde el mundo obtiene su propia consistencia y –de acuerdo con Aristotéles– constituye, en cierto sentido, la quinta sustancia, a modo de una especie de sustancia supramundana<sup>34</sup>.

El texto parece de nuevo próximo al aristotelismo de Critolao, el cual insistía en la distinción entre el mundo supralunar y el sublunar e, incluso, en una de las noticias que tenemos sobre su concepción de la providencia restringida al ámbito celeste, se emplea –como aquí– el término ἀπρονόητον (fr. 15 Wehrli). Una vez más, se habla del éter como «quinta sustancia». No se puede determinar con total seguridad si estas doctrinas eran sostenidas de esta manera por Basíledes y sus discípulos o si, más bien, el autor de la *Refutatio* echa mano de las noticias que él dispone del aristotelismo para interpretar el pensamiento de Basíledes. Que, en todo caso, sigamos dentro de la comprensión de la providencia que hemos visto en el *De mundo* y en Critolao creo que se demuestra por la referencia a la «naturaleza» que regiría el mundo sublunar. Lo mismo se vuelve a decir a continuación del pasaje que hemos citado: el mundo sublunar no estaría regido por la providencia sino «por la naturaleza»<sup>35</sup>. Ahora bien, nada impediría que esa naturaleza hubiera sido concebida como la «intermediaria» merced a la cual Dios intervendría en el mundo, de acuerdo con las enseñanzas peripatéticas que hemos visto en estos autores.

En efecto, en el sistema de Basíledes, el Dios supremo regiría las esferas celestes y el éter, hasta la luna, mientras que otros dioses menores serían aquellos que tendrían el cometido de gobernar el mundo sublunar (*Re-*

<sup>34</sup> ὁ κόσμος ἐστὶ κατ' Ἀριστοτέλην διηρημένος εἰς μέρη πλείονα καὶ διάφορα· καὶ ἔστι τοῦ κόσμου τὸ μὲν μέρος τοῦθ', ὅπερ ἐστὶν ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τῆς σελήνης, ἀπρονόητον, ἀκυβέρνητον, ἀρκούμενον μόνῃ τῇ φύσει τῇ ἑαυτοῦ· τὸ δὲ μετὰ τὴν σελήνην μέρος μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ οὐρανοῦ ἐν πάσῃ τάξει καὶ προνοίᾳ καὶ κυβερνήσει ἐστὶ τεταγμένον. ἢ δ' ἐπιφάνεια τοῦ οὐρανοῦ, πέμπτη τις οὐσα οὐσία, φυσικῶν ἐστὶν ἀπὸ ἀπληθύνου στοιχείων πάντων, ἀφ' ὧν ὁ κόσμος τὴν σύστασιν ἔχει, καὶ ἔστιν αὕτη τις ἢ πέμπτη κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην οὐσία οἰοῦντι οὐσία τις ὑπερκόσμιος (*Refutatio*, VII, 19, 2-3).

<sup>35</sup> Φυσικὴ γάρ τις ἀκρόασις αὐτῶ γέγονεν, ἐν ἣ πεπόνηται περὶ τῶν φύσει καὶ οὐ προνοίᾳ διοικουμένων ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τῆς σελήνης πραγμάτων (*Refutatio*, VII, 19, 4).

*futatio*, VII, 24, 3-4). Pero el haber confiado esta esfera del cosmos a otras divinidades<sup>36</sup> y a la «naturaleza» no significa que el Dios supremo deje de ser providente, pues, por el contrario, «los acontecimientos suceden por naturaleza de acuerdo con lo dispuesto por Aquel que dijo, sobre los acontecimientos futuros, cuándo, cuáles y por qué convenía que sucedieran. Pero no hay ningún administrador, nadie que piense en ellos, ningún artesano, pues les basta aquel razonamiento que el "no-ente" meditaba en Sí mientras obra»<sup>37</sup>. El «no-ente», como veremos, es el Dios supremo de Basílides. Pero aquí nos interesa más bien que, por una parte, Basílides parece haber asimilado la doctrina medioplatónica de acuerdo con la cual la providencia se distribuye entre divinidades inferiores sometidas a la primera<sup>38</sup>. Se trata de una doctrina que será integrada también por algún peripatético como Alejandro de Afrodisia<sup>39</sup>. También Alejandro afirmará que la naturaleza de las cosas es factura divina, de modo que por ello mismo es obra de la providencia<sup>40</sup>. A diferencia de él, Basílides admite una providencia que parece incidir incluso en lo particular, pues afirma que el Dios supremo ha dispuesto en detalle incluso los acontecimientos futuros, algo que Alejandro se esfuerza por negar<sup>41</sup>. En todo caso, ambos autores son capaces de ver la naturaleza aristotélica como guía principal de los acontecimientos sublunares sin que ello niegue la existencia de un gobierno superior de la providencia divina.

Volvamos de nuevo al capítulo dedicado a Aristóteles, donde se ofrece también una distinción entre distintos grupos de obras aristotélicas en virtud de la distinción entre mundo sublunar y mundo supralunar:

Nos quedan de él unas *Lecciones de física* donde se trata sobre aquello que está comprendido entre la tierra y la luna, lo cual es ordenado por la natu-

<sup>36</sup> Sobre esto, véase también *Refutatio*, VII, 27, 9 y el testimonio de Ireneo (*Adv. Hae.*, I, 24, 3-4) en Simonetti 1970, 98-99.

<sup>37</sup> καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τὰ γινόμενα, ὡς φθάσαν τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα γενέσθαι ὅτε δεῖ καὶ οἷα δεῖ καὶ ὡς δεῖ λελογισμένου. καὶ τούτων ἐστὶν ἐπιστάτης ἢ φροντιστῆς ἢ δημιουργὸς οὐδεὶς. ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ λογισμὸς ἐκεῖνος, ὁ οὐκ ὦν ὅτε ἐποίηε ἐλογίζετο (*Refutatio*, VII, 24, 5).

<sup>38</sup> Al respecto, véase por ejemplo Ps. Plutarchus, *De fato*, 9, 572F-573A; Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, 43.

<sup>39</sup> Cfr. *v.gr. De prov.*, 19, 3-10.

<sup>40</sup> «Lo natural es, antes que ninguna otra cosa, una τέχνη de los dioses» (*De prov.*, 75, 6).

<sup>41</sup> Cfr. *De fato*, 30.

raleza y no por la providencia. También nos queda su *Metafísica* (Μετὰ τὰ φυσικὰ), sobre aquello que está más allá de la luna (μετὰ τὴν σελήνην): un peculiar conjunto de discursos intitulado de esa manera. Nos ha quedado otro discurso peculiar suyo, sobre la quinta sustancia, que para él representa una investigación teológica. Tal es la división de los discursos de acuerdo con la cual hemos expuesto la división de la filosofía de Aristóteles<sup>42</sup>.

La física estudiaría aquello que está regido por la naturaleza pero no por la providencia, es decir, las realidades que se encuentran bajo la esfera de la luna; en cambio, la metafísica (Μετὰ τὰ φυσικὰ) estudiaría tan solo aquello que se halla sobre tal esfera. Se hace referencia a un tercer tratado donde se nos habla de la «quinta sustancia», el cual podría ser *De philosophia* o bien *De caelo*, pues en ambos se estudia la naturaleza del éter<sup>43</sup>. Ahora bien, que el autor de la *Refutatio* considere que esta indagación sea «teológica» creo que vincularía este tipo de discurso al tipo de ciencia que acaba de denominar «metafísica», puesto que ya se nos ha explicado antes que el éter sería la sustancia propia de las esferas celestes. Así, esta descripción del neologismo «metafísica», además de concordar con el célebre pasaje de *Metaph.* E, 1026a18-22 –donde Aristóteles designa la filosofía primera como «teología»–, cuadraría con la descripción de Alejandro de Afrodisia, el cual también atribuye a la «metafísica» el estudio de la divinidad; en efecto, como antes hemos aclarado, para Alejandro los cielos son dioses, pues están animados<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Φυσικὴ γὰρ τὴν ἀκρόασις αὐτῶ γέγονεν, ἐν ἣ πεπὸνῆται περὶ τῶν φύσει καὶ οὐ προνοίᾳ διοικουμένων ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τῆς σελήνης πραγμάτων. γέγονε δὲ αὐτῶ καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ περὶ τῶν μετὰ τὴν σελήνην ἰδία τις ἄλλη οὕτως ἐπιγραφομένη πραγματεία λόγων. γέγονε δὲ αὐτῶ καὶ περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας ἴδιος λόγος, ὅς ἐστιν αὐτῶ θεολογούμενος. τοιαύτη τις ἐστὶ καὶ ἡ διαίρεσις τῶν λόγων, ὡς τύπῳ περιλαβεῖν, τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας (*Refutatio*, VII, 18, 4).

<sup>43</sup> Me parece más improbable que se refiera a *De mundo* como sugiere Festugière 1981, 240 n. 2.

<sup>44</sup> Cfr. *In Metaph.*, CAG 171, 5-11. Sobre el significado del término Μετὰ τὰ φυσικὰ, véase Moraux 1951, 315. Parece que desde el inicio de la época imperial se había difundido ya una comprensión de la metafísica de Aristóteles como teología: cfr. Chiaradonna 2015, 431-435. De todas maneras, esta atribución de los cielos al dominio de la metafísica y no de la física que aparece en la *Refutatio* es bastante original y se echa en falta en la sección dedicada a la división de las ciencias según los aristotélicos en Sharples 2010a, 40-43. Aunque no me consta que esta concepción haya sido sostenida explícitamente por ningún autor anterior a Al Kindi (cfr. Adamson 2007,

A continuación, se detiene en el tratado *De anima*, para declarar que no expresa con claridad lo que el Estagirita comprende bajo el concepto de «alma». Al autor de la *Refutatio* se le antoja oscura la definición aristotélica de alma como «entelequia del cuerpo natural orgánico» (cfr. *De an.*, 412a21.27)<sup>45</sup>. Al punto vuelve de nuevo sobre su concepto de «Dios», sobre el cual escribe:

Dios, que es causa de todas las cosas que son buenas, es aún más difícil de conocer que el alma, incluso para quien lo considere mediante un largo razonamiento. La definición que Aristóteles nos ha transmitido acerca de Dios no es difícil de pronunciar, pero es imposible de comprender. En efecto, dice que es «inteligencia de inteligencia» (*Metaph.* Λ, 1074b34), esto es: no es ningún ente en absoluto (παντάπασιν οὐκ ὄν). El mundo es incorruptible y eterno según Aristóteles, pues no hay en él nada defectuoso, estando gobernado por la providencia y por la naturaleza<sup>46</sup>.

Con estas palabras casi se termina esta sección en que se expone el pensamiento de Aristóteles. Enseguida se indica sobre la marcha que también dejó escritos tratados sobre ética y se pasa a declarar que sus doctrinas son repetidas, usando incluso los mismos términos, por Basílides y sus secuaces. El texto que acabamos de leer nos deja bastante pasmados, porque resulta una interpretación en verdad intrigante de las célebres palabras del Estagirita en el libro *Lambda* de la *Metafísica*<sup>47</sup>. Por eso, para elucidar esta

197), está en perfecta consonancia con la «astronomical conception of metaphysics» propia de Alejandro de Afrodisia (Genequand 2001, 20).

<sup>45</sup> Cfr. también *Refutatio*, VII, 24, 1-2. Basílides utiliza la concepción aristotélica del alma para hablar de las generaciones divinas.

<sup>46</sup> ὁ δὲ θεός, ὁ πάντων τούτων τῶν ὄντων καλῶν αἴτιος, οὗτος τῆς ψυχῆς ἐστὶ πάνυ πολλῶν, καὶ ἐν μακροτέρῳ λόγῳ θεωροῦντι, γνωσθῆναι χαλεπώτερος. ὁ γὰρ ὄρος, ὃν Ἀριστοτέλης ἀποδίδωσι περὶ τοῦ θεοῦ, χαλεπὸς μὲν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, γνωσθῆναι νοηθῆναι δ' ἔστιν ἀμήχανος. νόησις γάρ, φησὶν, ἐστὶ νοήσεως. ὅπερ ἐστὶ παντάπασιν οὐκ ὄν. ὁ δὲ κόσμος ἀφθαρτος καὶ αἰδιος κατ' Ἀριστοτέλην ἐστίν. οὐδὲν γὰρ ἔχει πλημμελὲς ἐν αὐτῷ, προνοία καὶ φύσει κυβερνώμενος (*Refutatio*, VII, 19, 6-8)

<sup>47</sup> Esta sorpresa explica la extraña nota de E. Castelli. En ella, este estudioso, sin tener en cuenta la página siguiente que aclara lo dicho aquí, escribe que estas palabras manifiestan la «ignoranza da parte dell'Autore», el cual haría gala de su «fundamental materialismo» al juzgar que «un Dio che soltanto "pensi", e per giunta non alcunché d'altro bensì solo se stesso, sarebbe una cosa *inesistente!*» (Magris-Castelli 2012, 251 n. 12). También Festugière, seguido por Elders, cree que el autor de la *Refutatio* ha-

interpretación, hemos de interrumpir nuestra lectura y examinar más adelante las enseñanzas de Basílides que explican esta interpretación:

En efecto, no había nada: ni materia, ni sustancia, ni insustancialidad, ni lo simple, ni lo compuesto, ni lo inteligible, ni lo sensible, ni hombre, ni ángel, ni dios, ni, en general, ninguna de las cosas que son nombradas o aprehendidas por los sentidos, ni las cosas inteligibles; por decirlo en palabras más sutiles, no había ninguna de las cosas absolutamente definidas. «El Dios no-ente (ὁ οὐκ ὦν θεός)» (aquel que Aristóteles llama «inteligencia de inteligencia» y estos lo llaman no-ente: ininteligente, insensible, involuntario, inelectivo, impasible, inirascible) «quiso hacer el mundo». «Digo "quiso"», explica, «para hacerme entender, pues no está dotado de querer, es ininteligente e insensible». El mundo no era aquello hecho y dividido después, de acuerdo con su amplitud y distinción, sino que había solo el germen del mundo (σπέρμα κόσμου). El germen del mundo tenía todas las cosas en sí, como el grano de mostaza posee todo junto (πάντα ὁμοῦ) en sí, encerrándolo en su pequeñez (ἐν ἐλαχίστῳ): las raíces, el tronco, las ramas, las innumerables hojas, la multitud de los granos generados de la planta y los gérmenes germinados, a su vez, de muchas otras plantas. Así, el Dios no-ente hizo el mundo: las cosas que no eran a partir de las cosas que no eran; el no-ente arrojó debajo y puso como fundamento un único germen que contenía en sí la totalidad de los gérmenes del mundo (τὴν τοῦ κόσμου πανσπερίαν)<sup>48</sup>.

bría deducido la idea de un Dios inexistente a partir de la noción de «pensamiento de pensamiento»: *cfr.* Festugière 1981, 244; Elders 1990, 40. Como mostraré a continuación, el autor de la *Refutatio* no pone nada de su cosecha en esa afirmación, sino que evoca el pensamiento de Basílides.

<sup>48</sup> Ἐπει οὖν οὐδέν, φησίν, ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερεστέρως πάντων ἀπλῶς περιγεγραμμένων, ὁ οὐκ ὦν θεός – ὃν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα – ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβουλῆτως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. τὸ δὲ «ἠθέλησε» λέγω, φησί, σημασίας χάριν τὸ ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως. «κόσμον» δὲ οὐ τὸν κατὰ διαίρεσιν γεγεννημένον καὶ ὕστερον κατὰ πλάτος διεστῶτα, ἀλλὰ γὰρ σπέρμα κόσμου. τὸ δὲ σπέρμα τοῦ κόσμου πάντα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, ὡς ὁ τοῦ σινάπεως κόκκος ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβῶν ἔχει πάντα ὁμοῦ κεχυμένα· τὰς ρίζας, τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὰ ἀνεξαρίθμητα μετὰ πλήθη τῶν κόκκων ἀπὸ τοῦ φυτοῦ γεννώμενα, σπέρματα πάλιν γινόμενα ἄλλων καὶ ἄλλων πολλακίς φυτῶν κεχυμένα. Οὕτως οὖν ὁ οὐκ ὦν θεός ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, οὐκ ὃν καταβαλλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα

El texto evoca no solo a Aristóteles sino que implícitamente se está aludiendo a las célebres palabras de Anaxágoras: según el filósofo de Clazomene, al inicio «todo estaba junto» (πάντα ὅμου)<sup>49</sup> y afirmó que, en tal mezcla que daría origen al cosmos, había «gérmenes» (σπέρματα) de todas las cosas<sup>50</sup>. Por eso, afirmaba aquel filósofo presocrático que, en ese prístino estado de la mezcla, ninguna de las cosas era manifiesta –ningún color, ninguna cualidad, ni la tierra...– debido a la mezcla de todo con todo<sup>51</sup>. Además, incluso de ser separadas unas cosas de otras, cada cosa permanecería en cierta imperceptible dosis en el fondo de cualquier otra cosa; en efecto, por muy poco que hubiera de cada una de ellas, siempre quedaría algo, pues no puede darse una cantidad mínima (τὸ ἐλάχιστον)<sup>52</sup>. Ahora bien, esta doctrina de Anaxágoras, expuesta aquí con indudables resonancias órficas<sup>53</sup>, parece pasada también por la exposición de Aristóteles (*Metaph. A*, 989b3-15; *Γ*, 1077b18-29), el cual advierte en ella el problema de la predicación simultánea, sobre un mismo sujeto, de predicados contradictorios<sup>54</sup>. De este modo, la cuestión cosmológica y teológica es llevada a la predicación de los términos, motivo por el cual acababa de salir a relu-

---

τι ἔν, ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν (*Refutatio*, VII, 21, 1-5). Como con razón ha señalado Festugière 1981, 247 n. 3, Aristóteles rechaza expresamente la idea de Demócrito de un semillero (πανσπερμία) que daría origen al mundo: *cf. v.gr. De gen. an.*, 769b2. Teniendo en cuenta la importancia del *Timeo* para el medioplatonismo, parece también acertada la referencia que Festugière hace también al θεῖον σπέρμα de *Tim.*, 73c.

<sup>49</sup> *Cfr.* DK 59 B 1, 4b, 6.

<sup>50</sup> *Cfr.* DK 59 B 4a y 4b.

<sup>51</sup> *Cfr.* DK 59 B 4b.

<sup>52</sup> *Cfr.* DK 59 B 3 y 6.

<sup>53</sup> En particular, el ejemplo de la confluencia de los colores del pavo real en la mezcla indistinta del huevo (al cual se hace referencia al punto en *Refutatio*, VII, 21, 5) es sin duda de extracción órfica, de acuerdo con las enseñanzas de Apión durante el s. I: *cf.* Bernabé 2007, §120; Kern 1922, §56. Naturalmente, ya Anaxágoras mismo podría haber estado vinculado con el orfismo (por supuesto, en una etapa muy anterior de este) y, de hecho, así lo estimó Diógenes Laercio (I, 4) al decir que su filosofía estaba calcada de los escritos del legendario Lino. También Sinnige advirtió un paralelismo entre la cosmología de Anaxágoras con el huevo germinal de la cosmogonía órfica: *cf.* Sinnige 1971, 121-123. A este propósito puede consultarse Torrijos-Castrillejo 2014, 118-121. Por lo demás, es claro que Basírides estaba familiarizado con la literatura órfica; por ejemplo, en un fragmento se refiere a Ferécides: *cf.* Simonetti 1970, 96 (fr. 6).

<sup>54</sup> *Cfr.* Torrijos-Castrillejo 2014, 341-344.

cir de nuevo Aristóteles poco antes (*Refutatio*, VII, 20, 5). Según el autor del tratado, su teoría de la homonimia de los términos parecería inspirar las pinceladas de teología negativa que está tratando de defender Basíledes, el cual decía que lo «inefable» (ἄρρητον) es también «no inefable», porque –en palabras de Ef 1,21– «está por encima de todo nombre que es nombrado»<sup>55</sup>.

El mundo antes de la creación es inefable porque «no era nada en absoluto»<sup>56</sup>; como hemos visto, ninguna de las cosas habían empezado a existir y ni siquiera existía el germen que después puso Dios. Ahora bien, este mismo Dios es el Dios «no-ente» porque tampoco se puede afirmar nada de Él sin caer en un equívoco. Parece que la idea es que, como antes de la creación ninguna entidad había sido definida, sea lo que sea Dios, no le convendrá ninguno de los nombres que usamos puesto que estos designan realidades definidas ulteriormente; pero la realidad de Dios supera a todas ellas. De ahí que el mejor nombre para designarlo sea «no-ente», vale decir, Aquel que no es ninguno de los entes designados con palabras humanas<sup>57</sup>.

Basíledes admite cierta distinción entre el pensamiento y los nombres, pues afirma que es posible captar las propiedades de las cosas con el pensamiento (διάνοια) pese a que no puedan pronunciarse con palabras (*Refutatio*, VII, 20, 4). Es preciso mantener cierta circunspección a este respecto porque las palabras nos obligan a hacer afirmaciones positivas incluso cuando pretendemos expresar algo negativo (como cuando se afirma «al inicio era la nada»). Ahora bien, Dios no es aprehensible siquiera con la inteligencia creada (νόησις; *ibíd.*, 22, 1). Así podemos entender mejor las palabras con las cuales el autor de la *Refutatio* introducía la fórmula «inteligencia de inteligencia» para describir a Dios: «La definición que Aristó-

<sup>55</sup> ἔστι δέ, φησίν, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον, ὃ «ἄρρητον» ὀνομάζεται. «ἄρρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον. καὶ δὲ τὸ οὐκ ἄρρητον «οὐκ ἄρρητον» ὀνομάζεται, ἀλλ' ἔστι, φησίν, «ὅπερ ἄνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου» (*Refutatio*, VII, 20, 3).

<sup>56</sup> ἦν ὄλως οὐδέν (*Refutatio*, VII, 20, 2).

<sup>57</sup> Por eso Ireneo (*Adv. Hae.*, I, 24, 4) designa a la divinidad suprema «innominatum Patrem»: *cf.* Simonetti 1970, 99. Creo que debemos ver en esa designación una concepción de Dios como inefable (ἄρρητον). Es digno de nota que el medioplatónico Alcínoo, justo al punto de haber referido la enseñanza aristotélica sobre el motor inmóvil que se piensa a sí mismo –un detalle doctrinal que sobrepasa la visión superficial de Aristóteles proporcionada por la doxografía corriente–, declara que el primer Dios es ἄρρητος, inefable (*Didascalicon*, 10, H 164, 31).

teles nos ha transmitido acerca de Dios no es difícil de pronunciar, pero es imposible de comprender» (ibíd., 19, 7). En general, existiría una disociación entre lo que se dice y lo que se piensa. Además, estos gnósticos veían en esas palabras una invitación a negar toda comprensión humana a la hora de aproximarse a Dios.

La definición de Dios como «inteligencia de inteligencia» parece haber sido «traducida» por Basíledes con la expresión «no-ente». Con ello, no se refiere a un Dios que no existiera en modo alguno –lo cual sería un absurdo–, sino a un Dios del todo incomprensible, pues no cabe hacer de Él ninguna afirmación, es decir, no le cuadra ningún «es» (ὄν, «ente», significa «que es»). Por eso se afirma de Él –como hemos visto en el texto antes citado– que está desprovisto no solo de sentidos o de pasiones, sino incluso de inteligencia o voluntad. De este modo, como sentencia Basíledes, cuando se afirma que ha querido crear el mundo, esto se dice «por homonimia»<sup>58</sup> (empleando terminología aristotélica, como apunta el autor de la *Refutatio*, VII, 20, 5), es decir, nuestra inteligencia no comprende qué se está diciendo, porque nuestro concepto de voluntad, como cualquier otro concepto, no da cuenta cabal de la naturaleza de Dios.

En todo caso, no creo que esta teología negativa que Basíledes trata de elaborar le haya llevado a pensar que Dios sea realmente «no-ente» en el sentido de carente de acto, como parece entender Castelli<sup>59</sup>. Más bien se diría que se utiliza aquí el término «ente» atribuyéndole uno de los significados que Aristóteles mismo le da: el sentido predicativo, es decir, el ente como lo verdadero (*Metaph.* Δ, 1017a31-35). Basíledes trata de indagar la cuestión de cómo podemos hablar de Dios –y no tanto de cómo es Dios– y por eso echa mano de la lógica aristotélica. De Dios no se puede afirmar con exactitud nada porque sobrepasa nuestra inteligencia; ahora bien, está claro que su entidad no es defectiva sino que es positiva y por eso se decía que de Él proceden todos los bienes (*Refutatio*, VII, 19, 7) y más adelante se dirá que «toda naturaleza, cada una a su modo, lo desea [sc. al Dios no-ente] debido a su sobreabundancia de belleza y de gracia»<sup>60</sup>. En estas palabras, Bos ha advertido una resonancia del amor hacia el primer mo-

<sup>58</sup> ἡ γὰρ ὁμωνυμία ταραχήν, φησίν, ἐμπεποίηκε καὶ πλάνην περὶ τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκρωμένοις (*Refutatio*, VII, 20, 4).

<sup>59</sup> Cfr. Magris-Castelli 2012, 255 n. 25.

<sup>60</sup> ἐκείνου γὰρ δι' ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὠραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως (*Refutatio*, VII, 22, 8).

tor del cual se nos habla en la *Metafísica* ( $\Lambda$ , 1072a26, 1072b3)<sup>61</sup>. En todo caso, también nos muestran que Dios tiene una actualidad positiva para Basíledes, pero su sobreabundancia ( $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ ) nos obliga a negar nuestros conceptos.

### 3. CONCLUSIONES

Este recorrido a lo largo de algunas páginas tomadas de los primeros autores eclesiásticos que más evidentemente entraron en confrontación con la filosofía nos ha permitido hacernos cierta idea del conocimiento y del aprecio que profesaban por Aristóteles. En general, se diría que es improbable que se hayan acercado a las páginas del Estagirita directamente, sino que partían de los resúmenes de sus doctrinas llevados a cabo por compiladores, así como de las enseñanzas orales recibidas en las escuelas. Puede que el autor de la *Refutatio* hojease alguna obra de Aristóteles, pero es evidente que no las estudió a conciencia. De este modo, hemos tratado de enfatizar la importancia del pensamiento de los peripatéticos e incluso de otros intérpretes como los medioplatónicos para comprender la recepción de Aristóteles que estos autores eclesiásticos traslucen.

Las obras de Aristóteles que quizá tuvieron más resonancia en los ambientes culturales en que se movieron estos cristianos pudieron ser sus escritos exotéricos, los cuales solo son conocidos por nosotros indirectamente. Ahora bien, puesto que nos encontramos en idéntica situación con respecto de las obras de los peripatéticos, resulta difícil evaluar con toda seguridad qué doctrinas son de Aristóteles mismo y cuáles fueron inseridas por sus discípulos –pero atribuidas al cabeza de escuela por ellos o por terceros–. Esta dificultad debería hacernos aun más precavidos al evaluar los fragmentos de los escritos exotéricos.

Al centrarnos particularmente en las cuestiones tocantes a la divinidad y a la providencia, hemos tratado de poner de relieve que también es fácil apresurarse y extraer consecuencias algo aventuradas partiendo de una doctrina que podría ser desarrollada de distintas maneras. De hecho, los datos de que disponemos acerca del aristotelismo de esta época nos convencen de que la tesis común entre los peripatéticos, que circunscribe la providencia divina a las esferas supralunares, no pretendía negar que Dios gobernase el mundo sublunar, sino tan solo que no lo haría de manera directa. Tampoco de ahí se seguía por fuerza el corolario de una providencia exclusivamente «general» –que desatendería lo particular– hasta que Ale-

<sup>61</sup> Cfr. Bos 2000, 50.

jandro extrajo tal conclusión; en ello no siguió a los peripatéticos sino, al parecer, más bien a los medioplatónicos.

La crítica que llevó a cabo algún autor contrario al aristotelismo, Ático en especial, ha influido en la recepción de Aristóteles entre los cristianos. Plenamente de acuerdo con el espíritu de la filosofía helenística e imperial, las cuestiones metafísico-cosmológicas son vinculadas estrechamente con la ética, buscando la relevancia de las enseñanzas filosóficas para la vida humana. Este planteamiento se echa de ver en el resumen del aristotelismo en tres tesis que protagonizan la doxografía sobre Aristóteles entre los primeros autores eclesiásticos: la reducción de la providencia al mundo supralunar, la negación de la inmortalidad del alma y la asimilación de su ética al hedonismo<sup>62</sup>.

No se llegó a realizar un examen más atento del espíritu latente y de la sutileza especulativa de su obra que permitió a otros autores –medioplatónicos primero y cristianos después– extraer tesoros de sabiduría y de análisis filosóficos perfectamente compatibles con el cristianismo eclesiástico. Tendrían que transcurrir siglos hasta que encontremos teólogos cristianos francamente aristotélicos, como Filópono, Boecio, Juan Damasceno... No obstante, igual que sucede entre los medioplatónicos y los neoplatónicos, son numerosos los elementos de aristotelismo que se hallarán entre los autores cristianos.

En cambio, la *Refutatio* nos ha proporcionado un ejemplo singular en Basílides, a quien el autor del tratado interpreta fundamentalmente como un aristotélico. En efecto, forma parte de la estrategia argumentativa del autor de la *Refutatio* identificar cada tendencia cristiana heterodoxa con el pensamiento de algún filósofo pagano. En realidad, pese a usar con gusto la terminología aristotélica, la cosmovisión del Estagirita sufre una profunda transformación en el sistema gnóstico de Basílides, hasta el punto que, si hubiéramos expuesto todas sus doctrinas con detalle, difícilmente podríamos reconocer en ellas alguna traza del pensamiento aristotélico. No obstante, este ejemplo da buena cuenta de cómo la fantásica interpretación realizada por el gnosticismo condiciona al autor de la *Refutatio*, incluso cuando pretende exponer el pensamiento de Aristóteles por separado. Este caso nos avisa del tipo de lectura en diferentes niveles hermenéuticos que hemos de hacer para acceder a la doxografía de este periodo.

<sup>62</sup> Estas tres tesis ya fueron individuadas por Festugière 1981, 262.

## 4. BIBLIOGRAFÍA

- Adamson, P., 2007, *Al-Kindī*, Oxford.
- Bergjan, S.-P., 2002, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΡΟΝΟΙΑ Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*. Berlin/New York.
- Bernabé, A. (ed.), 2007, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, pars II, Monachii.
- Bos, A. P., 2000, «Basilides as an Aristotelianizing Gnostic», *Vigiliae Christianae* 54, 44-60.
- Bueno, D. R. (ed.), 2002, *Padres apostólicos y apologistas griegos*, Madrid.
- Chiaradonna, R., 2015, «Medioplatonismo e aristotelismo», *Rivista di storia della filosofia* 70, 425-446.
- Elders, L., 1990, «The Greek Christian Authors and Aristotle», *Doctor communis* 43, 26-57.
- Elders, L., 1994, «The Greek Christian Authors and Aristotle», en L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington DC, 111-142.
- Fazzo, S. (ed. y trad.), M. Zonta (trad.), 1999, *Alessandro di Afrodisia, La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano.
- Festugière, A.-J., 1981, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris.
- Genequand, Ch., 2001, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden.
- Goodspeed, E. J., 1915, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen.
- Karamanolis, G., 2013, *The Philosophy of Early Christianity*, Durham.
- Kern, O. (ed.), 1922, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini.
- Litwa M. D. (ed.), 2016, *Refutation of All Heresies*, Atlanta.
- Magris, A. (ed. y trad.), E. Castelli (introducción y notas), 2012, 'Ippolito'. *Confutazione di tutte le eresie*, Brescia.
- Mansfeld, J., 1992, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden.
- Marcovich, M. (ed.), 1986, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin.
- Moraux, P., 1951, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain.
- Ross, W. D., 1961, *Aristotle. De anima*, Oxford.
- Ross, W. D., 1979, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford.
- Ruland, H.-J., 1976, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, Saarbrücken.
- Sharples, R. W., 1982, «Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems», *The Classical Quarterly* 32, 198-211.
- Sharples, R. W., 2002, «Aristotelian Theology after Aristotle», en D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden, 1-40.

- Sharples, R. W., 2010a, *Peripathetic Philosophy 200 BC to AD 200*, Cambridge.
- Sharples, R. W., 2010b, «Peripatetics», en Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, Cambridge, 140-160.
- Simonetti, M. (ed.), 1970, *Testi gnostici cristiani*, Bari.
- Sinnige, T. G., 1971, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*, Assen.
- Torrijos-Castrillejo, D., 2014, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, Roma.
- Vimercati, E. (ed.), 2015, *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Milano.
- Wehrli, F. (ed.), 1959, *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register*, vol. 10, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Stuttgart.