



Revista de Filosofía y Teoría Política, n.º 47, 2015, e003, ISSN 2314-2553  
 Universidad Nacional de La Plata.  
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
 Departamento de Filosofía

# El uso de las opiniones de los predecesores en *Sobre la Filosofía*

The use of the opinions predecessors' views in *On Philosophy*

**Claudia Marisa Seggiaro**

Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina | [claudiasegg@gmail.com](mailto:claudiasegg@gmail.com)

## PALABRAS CLAVE

Aristóteles  
 Opinión de los Predecesores  
 Concepción de la Filosofía

## RESUMEN

En el presente trabajo, nos interesa analizar cómo Aristóteles utiliza las opiniones de los predecesores en una de sus obras fragmentarias: *Sobre la filosofía*. En relación con esta obra, nuestro análisis se centrará en la conexión que se puede establecer entre las concepciones de los predecesores, a las cuales Aristóteles califica de *énnoiai*, y la "metodología" implementada por él para llevar a cabo su propia indagación acerca de la verdad. A tales efectos, hemos optado por dividir el trabajo en dos apartados. En el primero, nos detendremos en analizar la distinción entre lo que Aristóteles hace con la tradición filosófica y lo que él mismo cree estar haciendo. En el segundo apartado del trabajo, nos centraremos en examinar cómo en *Sobre la filosofía* Aristóteles integra las concepciones de los predecesores a su propia reflexión. El objetivo de esto último es demostrar que en los primeros libros de esta obra Aristóteles no pretende hacer una síntesis de lo que se ha dicho sobre lo divino y la sabiduría sino tomar estas concepciones como un punto de partida que sirva para su propia indagación filosófica.

## KEYWORDS

Aristotle  
 Opinion of Predecessors  
 Conception of Philosophy

## ABSTRACT

In this paper, we are interested in analyzing how Aristotle uses his predecessors' views in one of his fragmentary works: *On philosophy*. Our analysis will focus on the connection that can be established between his predecessors' views, that Aristotle calls *énnoiai*, and the "methodology" implemented by him to carry out his own inquiry into the truth. To this end, we decided to divide the work into two sections. In the first, we will analyze the distinction between what Aristotle does with the philosophical tradition and what he believes to be doing. In the second section of the paper, we will focus on examining how Aristotle integrates the conceptions of predecessors to his own reflection in *On philosophy*. The purpose of this is to show that in the first books of this work Aristotle is not intended to summarize what has been said about the divine and wisdom, but to take these views as a starting point that works for his own philosophical inquiry.

Recibido: 9 de diciembre de 2014 | Aceptado: 29 de octubre de 2015 | Publicado: 15 de noviembre de 2016

**Cita sugerida:** Seggiaro, C. M. (2016). El uso de las opiniones de los predecesores en *Sobre la Filosofía*. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (47), e003. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFYTPe003>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional  
[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)

El uso aristotélico de las opiniones preexistentes es un *modus operandi* recurrente que se puede rastrear a lo largo de todo el *corpus*. Esta cuestión ha sido examinada por muchos estudiosos de Aristóteles cuyos resultados han sido, en algunos casos, diametralmente opuestos. Una de las problemáticas en relación con la cual se ha analizado esta cuestión es la objetividad con la cual Aristóteles cita, comenta o alude a los antecesores. El estudio de esta cuestión ha sido alentado por el hecho de que las obras de muchos de los pensadores que precedieron a Aristóteles sólo se conservaban fragmentariamente a través de fuentes indirectas. Una de esas fuentes, sin duda la más importante, es el propio Aristóteles. En función de esto último, resulta de capital importancia determinar el modo en que Aristóteles realiza sus citas y comentarios, pues de esto depende cómo se puede estudiar a estos pensadores. Dentro de esta perspectiva de estudio, son clásicas las interpretaciones de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*,<sup>1</sup> W. K. C. Guthrie, *Aristotle as historian of Philosophy*<sup>2</sup> y S. Mansion, *Le rôle de l' exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote*.<sup>3</sup> El más crítico de estos autores es Cherniss.

Sobre la base de la discusión generada por estos autores, en el presente trabajo nos interesa analizar cómo Aristóteles utiliza las opiniones de los predecesores en una de sus obras fragmentarias: *Sobre la filosofía*. En relación con esta obra, nuestro análisis se centrará en la conexión que se puede establecer entre las concepciones de los predecesores, las cuales Aristóteles califica de *énnoiai*, y la “metodología” implementada por él para llevar a cabo su propia indagación acerca de la verdad.

A tales efectos, hemos optado por dividir el trabajo en dos apartados. En el primero, nos detendremos en la distinción entre lo que Aristóteles hace y lo que cree estar haciendo al traer a colación a sus predecesores. Al realizar esta distinción no es nuestra intención entrar en el debate sobre el valor doxográfico de la obra aristotélica. Lo que nos interesa recalcar es que, al citar a los predecesores, Aristóteles lo hace desde su propia comprensión de la tradición filosófica y de la filosofía; por lo tanto, el uso que hace de las concepciones de estos pensadores está ligado con esta última cuestión y no con su rol como historiador. En el segundo apartado del trabajo, nos centraremos en examinar cómo Aristóteles integra las concepciones de los predecesores a su propia reflexión. El objetivo de esto último es demostrar que en los primeros libros de *Sobre la filosofía* Aristóteles no pretende hacer una síntesis de lo que se ha dicho sobre lo divino y la sabiduría sino tomar estas concepciones como un punto de partida que sirva para su propia indagación filosófica.

### 1) Aristóteles y la tradición filosófica

El libro de Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*,<sup>4</sup> ha abierto un debate en relación con el estudio de muchos filósofos antiguos cuyas obras nos han llegado fragmentariamente. La tesis de Cherniss es que, al citar a los predecesores, Aristóteles manipula lo que estos han dicho ya que no sólo les impone problemáticas que ellos no se han planteado sino que supone que le han dado una respuesta en los mismos términos que él, lo cual es anacrónico.<sup>5</sup>

En relación con esto, se debe decir que es innegable que, al interpretar a los predecesores, Aristóteles lo hace en sus propios términos. No obstante, dado que la mayor parte del pensamiento de los filósofos que precedieron a Aristóteles nos ha llegado en forma fragmentaria y por fuentes indirectas, es sumamente discutible establecer cuáles eran las preocupaciones centrales que alentaron sus meditaciones. Los fragmentos que nos han llegado de sus supuestas obras están en contextos que son determinados por quienes los citan o los parafrasean. Esto no necesariamente quiere decir que lo citen o comenten en el mismo contexto en el cual dichas tesis fueron pensadas.<sup>6</sup> Como consecuencia de esto, desconocemos también el contexto real de producción del pensamiento de estos pensadores.<sup>7</sup> No obstante, la confrontación de las diferentes fuentes y el análisis de sus coincidencias y disidencias nos permiten reconstruir parcialmente las que podrían haber sido las principales concepciones de estos pensadores y, por lo tanto, evaluar hasta qué

punto Aristóteles retoma su pensamiento o lo resignifica a la luz de sus propios presupuestos teóricos. Sin embargo, se debe tener en cuenta también que muchos de los pensadores por los cuales nos ha llegado el pensamiento de los presocráticos se sirven de Aristóteles como fuente, pues ellos tampoco disponían de sus obras.<sup>8</sup> Tal es el caso de Sexto Empírico. Al citar una de las tesis por la cual Parménides niega el movimiento, Sexto (*Contra los físicos*, II, 45-46) manifiesta expresamente que su fuente es Aristóteles. Damos como ejemplo este pasaje de la obra de Sexto ya que se considera que estaría trayendo a colación *Sobre la filosofía*, texto de cuyo análisis nos ocupamos en el presente trabajo.

Lo que queremos expresar con esto es que el hecho de que Aristóteles sea una de las fuentes más importante para la reconstrucción de las principales tesis de sus predecesores no implica que, al citarlos, no esté distorsionando su pensamiento. Sin embargo, en relación con esta cuestión, afirmar o negar categóricamente la tesis de Cherniss es igualmente problemático, pues hacer cualquiera de las dos cosas supone un conocimiento de esos pensadores que sólo podemos obtener por aquellas fuentes cuya legitimidad estamos discutiendo. En este sentido, más allá de la postura que adoptemos al respecto, es evidente que Aristóteles cree que las indagaciones de los pensadores que le antecedieron van en la misma línea que la perseguida por él.

Si bien en este trabajo no nos ocuparemos del primer libro de la *Metafísica*, es importante destacar el modo en que está escrito. En este libro, sobre todo en los capítulos 3 a 9, al examinar cómo cita a los predecesores podemos notar que al mencionar, transcribir o analizar sus concepciones Aristóteles se siente dentro de una misma tradición y, por lo tanto, no cree estar forzando su pensamiento sino retomándolo. Para dar cuenta de esto, tomaremos como punto de partida la manera en que Aristóteles retoma la tesis de algunos de sus predecesores en ese libro, más específicamente la tesis eléata. En *Metafísica* I 5, 986b 10-18, Aristóteles analiza la tesis eléata en favor de la identidad entre el ser y lo uno en los siguientes términos:

Hay quienes, por su parte, proclamaron que todo es una única naturaleza, si bien entre estos existen diferencias, tanto en relación con el valor de sus doctrinas como en relación con el modo en que conciben la naturaleza. Y si bien es cierto que la exposición de sus teorías no encaja en absoluto en la investigación que ahora llevamos a cabo acerca de las causas (efectivamente, su explicación no es como la de algunos filósofos de la naturaleza, que suponen que “lo que es” es uno, pero consideran la génesis a partir de lo uno como materia, sino que hablan de otro modo; pues aquellos añaden el movimiento, para explicar la generación del todo mientras éstos dicen que es inmóvil). No es menos cierto que lo que se dirá a continuación es pertinente para esta investigación (trad. Calvo Martínez modificada).<sup>9</sup>

De este pasaje nos interesa subrayar dos puntos: el primero está relacionado con el contexto en el cual Aristóteles comenta la tesis eléata; el segundo está asociado con el hecho de que, pese a que Aristóteles advierte que la tesis que comentará no tiene conexión con lo que se está discutiendo, de todos modos su inclusión es pertinente.<sup>10</sup> En relación con la primera cuestión, la asociada con el contexto, se debe tener presente que lo que está discutiendo Aristóteles en estos capítulos del primer libro de la *Metafísica* es la noción de *causa*. Este punto está relacionado con el segundo, la pertinencia del análisis de la tesis eléata. Desde la perspectiva de M. Zanatta,<sup>11</sup> el análisis de esta tesis no forma parte de la investigación pues, al concebir lo existente como inmóvil y eterno, los eléatas lo piensan como incausado. Leído de este modo, la inclusión de la tesis eléata no resulta pertinente, pues estos pensadores no parecen haber sistematizado la noción de causa.

No obstante, si analizamos bien el pasaje y el contexto en el cual está inserto podremos notar por qué Aristóteles los cita. En este pasaje, Aristóteles examina la tesis de quienes sostienen que sólo existe una única naturaleza. La diferencia radical entre quienes identifican “lo que es” con lo uno<sup>12</sup> es que mientras algunos

explican la génesis a partir del movimiento, otros, los eléatas, afirman que lo uno es inmóvil. Lo que resulta clave para entender las palabras de Aristóteles es la relación entre las nociones de causa y movimiento.

Para el estagirita, quienes niegan la posibilidad de movimiento comprometen, por esto mismo, la noción de causa, por cuyo medio se explica por qué las cosas llegan a la existencia y son lo que son. Tal como lo dice el estagirita en la *Física*, “si existe una única cosa y una en este sentido, no es ya principio de alguna o algunas cosas”.<sup>13</sup> Si “lo que es” se identifica con lo uno, esto no puede ser principio y, por lo tanto, no puede ser causa.<sup>14</sup> Ahora bien, si a esto se le suma la negación del movimiento es evidente que también se elimina la noción de génesis y, por lo tanto, de causalidad. Así, en lo que respecta a esta concepción, Aristóteles no encuentra posible insertar la tesis eléata en su investigación, salvo para presentar una posición que niega la noción de causa. Esto no es un tema menor ya que en los dos primeros capítulos de la *Metafísica* Aristóteles caracterizó la ciencia y la sabiduría como el conocimiento de las primeras causas y principios. Bajo la tesis eléata arriba expuesta, la ciencia, y con ello la sabiduría como ciencia suprema, no tendría sentido al carecer de su objeto. Es evidente que la pertinencia del análisis de la tesis de los eléatas está asociada con nociones que son clave en la *Metafísica* aristotélica. No sabemos si la noción de causa fue problemática para Parménides, pero resulta evidente que la lectura de la obra del presocrático a la luz de la metafísica aristotélica hace que cobre relevancia, pues, al negar la noción de causalidad, niega la posibilidad de la ciencia, al menos tal como la concibe Aristóteles. Como consecuencia de esto, estas tesis merecen ser tratadas, aunque no sean correctas, pues su formulación pone en tela de juicio la posibilidad de la ciencia y, por lo tanto, del proyecto aristotélico.

Ahora bien, si proseguimos el análisis sobre cómo Aristóteles introduce las diferentes concepciones acerca de las causas, podremos notar que simula la forma de un diálogo. Aristóteles introduce las concepciones de los filósofos anteriores como si fueran el fruto de sus mutuas interpelaciones y, por lo tanto, genera la sensación de que esos pensadores están discutiendo los temas allí tratados.<sup>15</sup> No tenemos conocimiento sobre si los predecesores discutían con sus respectivos antecesores, con lo cual no podemos decir que Aristóteles esté reproduciendo un debate real. Ahora bien, la escena que recrea en su obra es como si hubiera habido un debate respecto del cual cada pensador evaluaba las respuestas dadas e iba posicionándose respecto del tema discutido: la noción de *causa*.<sup>16</sup> En relación con esta cuestión, coincidimos con Long<sup>17</sup> en cuanto a que el objetivo de Aristóteles no es la reconstrucción del pensamiento de aquellos que filosofaron antes, sino el intento de articular las “incomprendidas posibilidades” de los seres de los cuales el estagirita se ocupa. Por tal motivo, el diálogo recreado por Aristóteles con la tradición filosófica metodológicamente es el procedimiento por el cual el estagirita pretende buscar la verdad. En esta búsqueda, su filosofía no sería meramente la culminación de este proceso sino la instancia en la cual Aristóteles interviene en la tradición filosófica para polemizar con ella y hacer su aporte. Esta concepción de la filosofía como un diálogo con la tradición es independiente de lo que de hecho Aristóteles hace con esa tradición. En relación con esto último, es evidente que al estudiar a los presocráticos a partir de las citas y comentarios aristotélicos se debe prestar atención a las dificultades planteadas por Cherniss, pues resulta evidente que el estagirita lee la tradición desde su propio horizonte de sentido y, por lo tanto, la cita, analiza y critica teniendo como telón de fondo sus presupuestos metafísicos.

Independientemente de esto, podemos decir que Aristóteles creía que las cosas que se han dicho, *tà legómena*, son *phainómena* que, cuando son cuidadosamente reunidos y críticamente cuestionados, dicen algo sobre la verdad de las cosas.<sup>18</sup> Por tal motivo Aristóteles afirma:

Cada “hombre” tiene algo propio en relación con la verdad. A partir de esto es necesario, de algún modo, llevar a cabo una demostración sobre esto mismo. En efecto, partiendo de las cosas que son dichas correctamente, pero no en forma clara y avanzando, llegaremos a otros más claro, si remplazamos lo que se dice habitualmente de modo indiscriminado por lo que es más conocido (trad. Pallí Bonet levemente modificada).<sup>19</sup>

Este pasaje de la *Ética* pone en evidencia que Aristóteles cree importante comenzar con las opiniones existentes en torno al tema a investigar, pues, aunque sea en forma oscura y difusa, contribuyeron en algo a la búsqueda de la verdad. Estas opiniones representan aquello que es más habitual para nosotros; por lo tanto, son un punto de partida para la búsqueda de las respuestas a los problemas que nos planteamos. Más allá de cómo reconstruya el pensamiento de sus antecesores, Aristóteles considera que sus concepciones forman parte de su investigación y por eso las trae a colación. Al proceder de este modo, el estagirita no cree estar haciendo una síntesis de las opiniones existentes sino insertándose en una tradición, respecto de la cual piensa que formuló las mismas problemáticas que él.

Teniendo como telón de fondo este análisis, en el siguiente apartado examinaremos el uso que Aristóteles hace de las opiniones de los predecesores en *Sobre la filosofía*. En relación con esta obra, podemos notar que, mientras en algunos casos Aristóteles tiene una actitud abiertamente crítica con las opiniones que trae a colación, en otros sólo tiende a comentarlas y reconstruirlas. Por tal motivo, al realizar nuestro análisis, nos interesa examinar cómo retoma y utiliza ambos tipos de opiniones, teniendo en cuenta esta distinción.

## 2) El uso de las opiniones de los predecesores en *Sobre la filosofía*

*Sobre la filosofía* es una obra que se ha conservado de forma fragmentaria a través de diversas fuentes, muchas de ellas neoplatónicas. Los testimonios en relación con esta obra dan sobrada cuenta de que Aristóteles retomaba y discutía en forma expresa las opiniones y las concepciones de los predecesores acerca de la naturaleza de lo divino y su respectivo conocimiento: la sabiduría. Los motivos por los cuales procede de este modo son sumamente discutibles, pues, a diferencia de otras obras, no tenemos referencias expresas acerca de por qué los está citando. Lo relevante en relación con esta pregunta es que, pese a que sólo quedan escasos fragmentos de la obra, se sabe que habría tenido tres libros, dos de los cuales estaban dedicados al análisis de las concepciones de los antecesores. Es decir, el análisis de las nociones de los predecesores no se reducía a algunos pasajes sino que se desplegaba a lo largo de buena parte del texto. E. Berti argumenta que *Sobre la filosofía* era un texto en el cual se podían ver reflejadas las diferentes concepciones acerca de los primeros principios sostenidas por los distintos miembros de la Academia, escuela a la que perteneció Aristóteles por más de veinte años. Mediante este argumento, la intención de Berti<sup>20</sup> es demostrar que la única concepción compartida por todos los miembros de dicha escuela, incluido Platón, era la concepción de la filosofía como una búsqueda de los primeros principios. *Sobre la filosofía* era, para este autor, la primera exposición pública de las diferentes concepciones de los miembros de la Academia en relación con la naturaleza de los primeros principios y, por lo tanto, era una obra que ponía de manifiesto el clima de constante debate existente en dicha “institución”.<sup>21</sup>

Otro autor que se ha detenido en el análisis de esta obra, B. Dumoulin,<sup>22</sup> sostiene que, al traer a colación las opiniones de los magos y de algunos de los filósofos presocráticos, Aristóteles parece haber buscado en sus respectivas concepciones un precedente para sus propias doctrinas. Por tal motivo, sostiene este autor, se han leído los fragmentos atribuidos al libro I de *Sobre la filosofía* como si hubieran tenido el mismo rol doxográfico que el libro A de la *Metafísica*. A causa de esto, considera Dumoulin, se ha intentado reconstruir este primer libro del diálogo tomando como modelo ese libro de la *Metafísica* y se lo ha interpretado como si hubiera sido un compendio de toda la historia de la filosofía hasta Aristóteles. Sin embargo, pese a que Dumoulin no discute el carácter doxográfico de *Sobre la filosofía*, considera que este debe de haber tenido un

papel diferente que el de *Metafísica*. Lo que Aristóteles habría intentado poner de manifiesto a través del recorrido por las diferentes concepciones es que la filosofía no es concebida como una obra de pura razón sino como la prolongación de la inspiración divina.

Sin embargo, dado el valor que confiere a las concepciones de los predecesores o a los relatos míticos en *Sobre la filosofía* resulta manifiesto que, al citarlos, Aristóteles debe tener otra intencionalidad que la resaltada por Dumoulin. El fragmento 13b<sup>23</sup> de *Sobre la filosofía*, transmitido por Filón de Alejandría en *Las alegorías de las leyes*, parece ser una muestra de eso:

Los primeros pensadores indagaron cómo llegamos a la noción de *divino*. Posteriormente, aquellos que parecen filosofar mejor afirmaron que a partir del mundo, de sus partes y de las potencias que le son inherentes logramos aprehender su causa (trad. Vallejo Campos).<sup>24</sup>

Al leer este pasaje no podemos dejar de trazar un paralelo entre lo que allí se dice y lo que afirma Aristóteles en el siguiente pasaje de *Refutaciones Sofísticas*:

Las cosas descubiertas desde el principio acostumbran recibir un desarrollo inicial pequeño, pero mucho más útil que el posterior desenvolvimiento a partir de aquello: pues sin duda el principio, como suele decirse, es lo más importante de todo (183b 19-22, trad. Candel Sanmartín).

Si leemos simultáneamente ambos pasajes, podremos notar que Aristóteles establece que quienes han investigado primero en torno a un tema han podido dar argumentos menos sólidos que aquellos que lo han hecho posteriormente sobre la base de lo ya teorizado. Esto nos da la idea de que para Aristóteles las diferentes indagaciones se cimientan unas sobre otras. Del fragmento de *Sobre la filosofía* y del pasaje de *Refutaciones* se desprende que para Aristóteles la filosofía es un ejercicio que no se hace en forma solitaria sino conjunta.<sup>25</sup> En relación con esto, reúne a los predecesores en dos grupos. Por un lado, están los que comenzaron con la labor filosófica, quienes, al ser los primeros, presentaron los problemas e intentaron dar una respuesta en forma algo tosca y esquemática. Por otro lado, están los que, sobre la base de los problemas y las respectivas respuestas dadas por los primeros, continuaron esa labor y pudieron establecer respuestas más satisfactorias, motivo por el cual “parecen filosofar mejor”. En ambos casos, Aristóteles retoma sus concepciones como un punto de partida en su indagación y en ambos reconoce el aporte que sus indagaciones han tenido en la búsqueda de la verdad.<sup>26</sup> En este sentido, el *modus operandi* implementado en *Sobre la filosofía* nos recuerda la manera de proceder de algunas de las restantes obras del *corpus*, como por ejemplo la *Metafísica*. Tal como lo dijimos más arriba, en el libro I de esta obra Aristóteles cree pertinente analizar la noción de *causa* comenzando por el examen de las opiniones de los predecesores. El motivo de esto aparece en el comienzo del libro II de esta misma obra, en el que Aristóteles manifiesta que quienes le precedieron, pese a que no han descubierto la verdad sobre la naturaleza de las cosas,<sup>27</sup> han dicho algo sobre ella en forma oscura y difusa. Esto último es central ya que en *Sobre la filosofía* podemos rastrear una situación análoga: por un lado, reconoce la contribución de los que primero filosofaron pero, por otro, analiza minuciosamente esas contribuciones. Si bien el estagirita no relaciona en forma expresa el valor de dichas opiniones con el análisis que hace de ellas, el hecho de que comience su indagación por ese examen<sup>28</sup> y de que, al hacerlo, no se limite a sintetizar las tesis de sus predecesores es una muestra de que este modo de proceder forma parte de su búsqueda sobre los principios y no es sólo un estudio preliminar que pretende dar un estado de la cuestión del tema.<sup>29</sup>

Sin embargo, al analizar el modo en que Aristóteles trae a colación las opiniones de los predecesores en *Sobre la filosofía*, podemos notar que no lo hace de la misma manera en todos los casos.<sup>30</sup> Mientras que algunas veces presenta tesis contrapuestas o teorías respecto de las cuales tiene una visión crítica,<sup>31</sup> en otras oportunidades trae a colación opiniones respecto de las cuales no hace ningún tipo de valoración,<sup>32</sup> pero de

las cuales se podría decir que reflejan concepciones que se presentan como anticipos de tesis propias.<sup>33</sup> Por tal motivo, para llevar a cabo el análisis del uso de las opiniones en *Sobre la filosofía*, dividiremos el presente apartado en dos secciones: en la primera, analizaremos aquellas opiniones que desde la perspectiva de Aristóteles resultan conflictivas; en la segunda, examinaremos aquellas que parecen presentarse como antecedentes de las tesis propiamente aristotélicas. En ambos casos, el objetivo es establecer por qué Aristóteles recurre a estas opiniones.

#### a. El uso de las opiniones conflictivas en *Sobre la filosofía*

En *Sobre la filosofía*, Aristóteles presenta dos tipos de opiniones frente a las cuales tiene una postura crítica: la tesis eléata que niega el movimiento y la teoría platónica de las Ideas. El motivo por el cual Aristóteles presenta estas tesis aparece esbozado en uno de los testimonios de Asclepio:

ciertamente, sobre estos principios, dice Aristóteles, “ya hemos hablado anteriormente en la *Física*”; y luego anuncia que habla sobre ello de nuevo en el libro alfa minúscula (de la *Metafísica*) y que plantea los problemas en torno a ellos y los resuelve en los libros de *Sobre la filosofía* (Asclepio, *Com. de la Metafísica de Aristóteles* 112, 16-19. Trad. Vallejo Campos).<sup>34</sup>

La importancia de este testimonio radica en que ya en la Antigüedad se pensaba que el objetivo de Aristóteles al citar y comentar a los predecesores no era únicamente hacer una síntesis de lo dicho sobre el tema indagado sino que formaba parte de un proceso de investigación en el que la intención de Aristóteles era problematizar el objeto de estudio y buscar una solución. Esta intención está plasmada en el uso del infinitivo *aporeîn*. En este pasaje, Asclepio nos dice que, si bien Aristóteles ha hablado sobre los principios en otras obras, en esta tiene el objetivo de establecer los problemas generados en torno a ellos y de buscar una solución. El modo de proceder no parece diferir del utilizado en la *Metafísica*, obra en la cual el estagirita establece:

Detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate.<sup>35</sup>

Los términos puestos en juego en ambos pasajes son los mismos. En ambos textos, Aristóteles utiliza dos grupos de palabras: el primero, compuesto por términos de la familia de palabras de *aporía* y sus compuestos, y el segundo, integrado por *lúo* y sus compuestos. En cuanto al primer grupo, mientras en *Metafísica* Aristóteles usa 1) *euporêsai* (solucionar, encontrar una buena salida a una dificultad), 2) *diaporêsai* (recorrer o ir a través de una dificultad)<sup>36</sup>, 3) *aporoumênôn* (lo que es aporético, problemático o dificultoso) y *aporía* (dificultad), en *Sobre la filosofía* utiliza sólo *aporía*. En relación con el segundo grupo, mientras que en *Metafísica* emplea *lúsis* y *lúein* (solución / solucionar), en *Sobre la filosofía* se vale de *epilúesthai* (resolver). En ambas obras, estos dos grupos de palabras marcan dos fases de un mismo proceso: el planteo del problema generado por tesis discrepantes que nos ponen frente una situación aporética y la búsqueda de la solución mediante la disolución del conflicto.

No contamos con demasiados fragmentos de *Sobre la filosofía* en los cuales Aristóteles haga explícito este proceso. Sin embargo, en el fragmento 9 se nos dice:

Unos, efectivamente, afirman que hay movimiento y otros que no... Que no existe es lo que sostienen los seguidores de Parménides y Meliso, a los cuales Aristóteles ha llamado inmovilistas y negadores de la naturaleza, inmovilistas por la inmovilidad que defienden y negadores de la naturaleza porque esta es principio de movimiento, lo cual fue suprimido por ellos al afirmar que nada se mueve<sup>37</sup> (trad. Vallejo Campos).

En este fragmento, Aristóteles analiza la noción de *movimiento* a partir de dos concepciones contradictorias: la que afirma la existencia del movimiento y la que lo niega. Si bien en lo que conservamos de su obra Aristóteles sólo se centra en la crítica de la tesis que niega el movimiento, la secuencia argumentativa nos lleva a pensar que hay un segundo momento no descrito que permite entender el modo de proceder del estagirita. En este sentido, pese a que tampoco tenemos el proceso por el cual formula la crítica al inmovilismo, es evidente que, tras presentar ambas concepciones, Aristóteles comienza por analizar esta última, extrayendo las consecuencias que de ella se desprenden. El concepto central que le permite refutar la tesis inmovilista es el de *naturaleza (phýsis)*.

En la *Física*, más específicamente en II 8, 199b, 15-16, Aristóteles afirma: “Pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas por un principio interno, llegan a un fin”.<sup>38</sup>

Sobre la base de que las cosas que son producto del arte imitan a la naturaleza,<sup>39</sup> el estagirita concluye que si las primeras tienen una finalidad y un para qué, entonces las cosas que son por naturaleza deben realizarse conforme a un fin (*Protréptico*, fragmento 12). Para comprender esta tesis, se debe tener en cuenta que, según Aristóteles, todo llega a ser a partir del sustrato y de la forma. No obstante, desde la perspectiva aristotélica, en sentido propio *phýsis* es sólo la forma.

La naturaleza primera y dicha en sentido propio es la sustancia de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En efecto, la materia se dice que es naturaleza porque es capaz de recibir aquella, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella (trad. Calvo Martínez modificada).<sup>40</sup>

A esto se debe agregar que para el estagirita la forma es la causa formal de los entes sensibles pero también su causa final, pues dichos entes se realizan como tales cuando plenifican su forma. Ahora bien, para Aristóteles la naturaleza tiene dos aspectos: es el fin de los entes naturales, en tanto se identifica con la forma, pero también es el proceso por el cual estos llegan a su plena realización. Por este motivo, la naturaleza entendida como principio de movimiento es este proceso por el cual los entes se plenifican. Quien niega el movimiento, niega por esto mismo el proceso por el cual los entes sensibles llegan a ser; por lo tanto, niega la realidad misma.

En *Metafísica* VII 17, 1041b 28-31, Aristóteles se refiere a esta relación en los siguientes términos:

Y puesto que, por un lado, algunas cosas no son sustancias pero, por otro, las que son sustancias están constituidas según la naturaleza y por naturaleza,<sup>41</sup> parecería que la naturaleza misma es la sustancia que no es elemento sino principio.<sup>42</sup> (Para la traducción de este pasaje nos apartamos de la traducción de Calvo Martínez).

Lo significativo de este pasaje es la relación de identificación establecida por Aristóteles entre *ousía*, *phýsis* y *arkhé*. La *ousía* es *phýsis* en el sentido de *arkhé*; esto es, en tanto principio de la cosa. Para Aristóteles, “en cuanto dotados de una forma que juega el rol de principio interno, o sea de una *phýsis*, los entes naturales son la única realidad que constituye verdadera y propiamente *ousíai*”.<sup>43</sup> Partiendo de que la naturaleza es principio de movimiento, si la forma es naturaleza en sentido estricto y esta última es principio de los entes naturales, quien niega el movimiento, niega también la realidad de la sustancia y, por lo tanto, no logra explicar lo que verdaderamente es.

Pese a que este argumento no está en el fragmento citado, es evidente que Aristóteles lo supone al establecer la crítica a los inmovilistas. Desde su perspectiva, quienes niegan el movimiento, queriendo explicar la naturaleza de lo que es, terminan negándola. El modo de demostrar esto es una reducción al absurdo cuyo punto de partida es la tesis de que no hay movimiento, pues sostener su existencia implica afirmar que el ser



puede no ser, tesis que un eléata no podría admitir (Parménides DK B2).

Para Aristóteles, si bien “lo que es” se dice en muchos sentidos, en sentido propio sólo se identifica con la *ousía* (*Metafísica* VII, 1 1028a 10 y ss.). Paralelamente, desde su perspectiva, la forma es *ousía* (*Metafísica* VII 4, 1030a 30 y ss.).<sup>44</sup> Ahora bien, tal como argumentamos más arriba, la forma es la naturaleza de lo que es (*Metafísica* V 5, 1015a 13-17). Sobre la base de esta identificación,<sup>45</sup> podríamos decir que la forma es principio de movimiento, ya que es el fin hacia el cual los entes naturales tienden para realizarse. De esto se desprende que quien niega el movimiento queriendo afirmar el ser se contradice a sí mismo, pues, negando el primero niega la naturaleza y, con ello, niega también al ser.

Si bien la reducción al absurdo no está explícitamente desarrollada, al formular la fuerte crítica contra esta postura Aristóteles elimina una de las patas de la aporía y disuelve con ello el problema. Es evidente que lo que permite la reducción al absurdo son los supuestos metafísicos del propio Aristóteles y no los de Parménides. No obstante, Aristóteles cree que ambos están discutiendo la naturaleza de “lo que es”; por lo tanto, considera que forman parte de un mismo debate. De esto se desprende que en el fragmento 9 Aristóteles no procede de forma distinta a como lo hace en las obras esotéricas.<sup>46</sup>

Cabe preguntarse por qué Aristóteles elige este *modus operandi*. Pese a que en el fragmento 8b el argumento principal no está relacionado con los principios sino con su conocimiento, es decir la sabiduría, Filópono (*Com. De la Introducción aritmética de Nicómaco* I 1), quien cita el supuesto pasaje de *Sobre la filosofía*, nos da una de las razones por las cuales Aristóteles procede formulando y analizando los problemas:

Sin embargo, puesto que decimos ‘sabiduría’ y ‘sabio’ en un sentido general, hay que tener en cuenta que el nombre de ‘sabiduría’ y el de ‘sabio’ son equívocos. Efectivamente, los antiguos han entendido el término en cinco sentidos, a los cuales hace referencia Aristocles en sus diez libros *Sobre la filosofía*.<sup>47</sup>

Hay un relativo consenso respecto de que los temas centrales de *Sobre la filosofía* eran el tratamiento de los primeros principios y su respectivo conocimiento. Ahora bien, en este pasaje transmitido por Filópono Aristóteles advierte que no se pueden analizar estas cuestiones si previamente no hay un acuerdo sobre qué entendemos por *sabiduría*, pues de este término hay, al menos, dos definiciones: una general y otra particular. La importancia de esta problemática es doble ya que, al no haber una definición unívoca de sabiduría, el problema no es solamente qué debemos entender por este tipo de conocimiento sino cuál es su objeto. Por tal motivo, lo problemático en esta obra no sólo es que, al momento de escribirla, había varias concepciones acerca de los primeros principios, como sostiene Berti,<sup>48</sup> sino que tampoco había un consenso de que estos principios fuesen el objeto de la *sophía*. La búsqueda de los primeros principios como el objeto último de la sabiduría es dependiente de una cierta concepción de la *sophía*. Para Aristóteles, debido a que la definición de una cosa debe identificarse con su “qué es”<sup>49</sup> y a que en relación con el término *sophía* sólo se han ofrecido caracterizaciones parciales, es necesario buscar una definición correcta. Una vez encontrada, debe haber un consenso acerca de su corrección. Sólo de este modo se podrá admitir que la sabiduría es el conocimiento de los primeros principios. Lo que pone en evidencia el fragmento 8b es que no tiene sentido comenzar a indagar sobre la naturaleza de los principios si antes no determinamos o no consensuamos que el modo de conocer esos principios es la sabiduría.

El análisis del fragmento 9 y del fragmento 8b de *Sobre la filosofía* nos permite inferir que las opiniones de los antecesores resultan útiles para el pensamiento filosófico, pues ponen al lector o auditorio en una situación aporética que los obliga a ejercitar el pensamiento. Por esta razón, constituyen el punto de partida de la investigación, ya que proporcionan los problemas y generan la necesidad de examinar las tesis existentes para desatar el nudo problemático, objetivo que claramente parece perseguir Aristóteles en *Sobre*

la filosofía.

Esta necesidad de problematizar las diferentes concepciones existentes sobre los principios se halla plasmada también en los fragmentos en los cuales Aristóteles se centra en el análisis de la teoría platónica de las Ideas.

En lo que se refiere a las ideas, respecto a las cuales critica a Platón, Aristóteles, al cuestionarlas en todas partes y suscitar todo tipo de objeciones contra ellas en sus tratados éticos, “metafísicos” y físicos y en sus diálogos exotéricos, pareció a algunos que se dejaba llevar más por el afán de polémica que por motivos filosóficos, como si su intención fuera desprestigiar la filosofía de Platón. Hasta tal punto estaba lejos de seguirla (Fragmento 10b Plutarco (Contra Colotes) 1 1 15B-C. trad. Vallejo Campos)

En este pasaje es explícito el rechazo de Aristóteles de la teoría platónica de las Ideas. Si bien Plutarco se muestra crítico con el modo de proceder aristotélico, pues lo ve como un mero juego, la lectura a la luz del resto de los fragmentos nos permite aseverar que el interés de Aristóteles parece transitar otros caminos: indagar sobre la naturaleza de los principios, más que problematizar por el mero hecho de hacerlo. Giardina<sup>50</sup> sostiene que, para Aristóteles, cuando nos enfrentamos a un problema, debemos examinar todas las posibles hipótesis en torno a él y no sólo aquellas que resultan correctas. La causa de esto radica en que entender el motivo por el cual las erróneas no son acertadas permite encontrar la solución a los problemas. Es evidente que Aristóteles está procediendo dialécticamente<sup>51</sup> al analizar la teoría de las Ideas, pero es cuestionable que esto obedezca a un mero ejercicio que carezca de interés filosófico.<sup>52</sup> Se debe tener en cuenta que las Ideas eran para Platón principios explicativos de lo real. Ahora bien, tal como queda demostrado en *Metafísica*<sup>53</sup> y en *Sobre las Ideas*,<sup>54</sup> Aristóteles veía serias dificultades en su postulación como principios, ya que encerraba más problemáticas que las que explicaba. También se debe tener en cuenta que, más allá de que la datación de *Sobre la filosofía* presenta algunas dificultades,<sup>55</sup> en general se suele considerar que Aristóteles la habría escrito en el período académico.<sup>56</sup> Dado esto, es natural que en una obra dedicada a los principios Aristóteles se ocupe en establecer las dificultades que encerraba la teoría postulada por quienes formaban parte de dicha escuela, principalmente, de quien la presidía: Platón. Podemos decir, entonces, que la crítica a la teoría de las Ideas es solidaria con la intención perseguida por Aristóteles en *Sobre la filosofía* y testimoniada por Asclepio: problematizar sobre la naturaleza de los principios, examinando para ello las concepciones de sus predecesores.<sup>57</sup>

#### b. El uso de las opiniones no conflictivas en *Sobre la filosofía*

Tal como lo indicamos más arriba, el *modus operandi* presupuesto por Aristóteles al recurrir a los predecesores no parece ser en todos los casos el mismo. En algunos casos, al citar a los predecesores Aristóteles no presenta tesis contrapuestas. Tal es el caso de la primera parte del fragmento 13c:

Mas si hay también algunos que, por medio de la ciencia, fueron capaces de representarse al artífice y conductor de este todo, procedieron, como suele decirse, de abajo a arriba.<sup>58</sup> En efecto, habiendo entrado en este cosmos como si se tratara de una ciudad con buenas leyes y habiendo contemplado la tierra erigida, con sus montañas y sus llanuras, repleta de cultivos, árboles y frutos y con toda clase de seres vivos, extendiéndose sobre ella mares, lagos y ríos que nacen en cada región o se alimentan de las crecidas invernales, y la bonanza de aires y vientos, los cambios armoniosos de las estaciones en el año, y sobre todo el Sol, la Luna, los planetas, las estrellas fijas y la totalidad del cielo, constituido con su propio ejército en formación, un verdadero cosmos que se mueve circularmente en orden, maravillados y asombrados, llegaron a la noción [*énnoia*] que se correspondía con estas

manifestaciones y “concluyeron” que bellezas de esta naturaleza y de un orden tan extraordinario no se habían engendrado espontáneamente sino por algún artífice del mundo, y que debía existir necesariamente una providencia. Pues es una ley de la naturaleza que cuide de lo engendrado aquello que lo ha creado. Pero estos hombres divinos y que han sobrepasado a los demás, procedieron, como dije, de abajo arriba, a través de una escala celeste, y conjeturaron, por medio de un razonamiento verosímil, la existencia de un artífice a partir de sus obras (trad. Vallejo Campos).<sup>59</sup>

En este fragmento, Aristóteles no llama a las concepciones de los predecesores *dóxai* o *éndoxxa* sino *énnoiai*. Desconocemos si este término fue realmente utilizado por Aristóteles o si es empleado por quien lo cita: Filón. Lo que se puede afirmar con cierta seguridad es que no es un término recurrente que tenga un sentido técnico en el corpus aristotélico. Dicho término es relevante en las obras conservadas de los estoicos, ya que remite a una noción que claramente es central dentro de esta “corriente” filosófica. No obstante, su uso es significativo, pues califica de un modo muy particular las concepciones de los predecesores.

En este sentido, puede ser clave el campo semántico que el término abarca. *Énnoia* significa “reflexión”, “noción”, “concepción”, “sentido de la palabra” o simplemente “palabra”. I. Sluite<sup>60</sup> sostiene que, junto con *diánoia*— “pensamiento”, “intención”—, *énnoia* agrega una dimensión psicológica al proceso de pensamiento. Dicho término es mencionado en varias ocasiones y en diferentes obras por Cicerón. Según Cicerón (*Disputationes Tusculanas* I, 24 57), la traducción latina de *énnoia* es *notitia*; por lo tanto, al igual que el término latino, *énnoia* se refiere a las nociones que tenemos sobre las cosas más numerosas e importantes. Dyson,<sup>61</sup> basándose en Cicerón, sostiene que *énnoia* designa lo que queda impreso en la mente a través de los sentidos. Esto es significativo si tenemos en cuenta que el proceso por el cual Aristóteles sostiene que los predecesores llegaron a sus opiniones es a partir de las cosas visibles. Es este rasgo subrayado por Dyson el que nos interesa, pues nos introduce a otra cuestión respecto de la cual el fragmento 13c es revelador: el modo por el cual los predecesores habrían formulado sus concepciones. Desde su perspectiva, los antecesores llegaron a sus respectivas concepciones partiendo de observaciones; esto es, mirando los fenómenos que los rodean y los cambios asociados con ellos. Por tal motivo, califica este “proceso cognitivo” como un proceso que va desde abajo hacia arriba.<sup>62</sup> Pese a esto, advierte que sus resultados son conjeturas que se han obtenido “por medio de razonamientos verosímiles” (*eikóti logismôî*).

Cabe preguntarse por qué Aristóteles se detuvo en este punto. La respuesta puede encontrarse en *Tópicos* I 14, 105a 35 –105b1:

Así pues, las proposiciones se han de escoger de cuantas maneras se ha precisado “al tratar” acerca de la proposición, asumiendo, bien las opiniones de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios, y, de estos, bien las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos “con tal que” no sean contrarias a las apariencias, y todas las opiniones que corresponden a una técnica (trad. Candel Sanmartin).

En este pasaje, tras determinar las condiciones bajo las cuales se deben examinar las proposiciones, Aristóteles establece que el requisito para aceptar los *éndoxxa* es que estos no sean contrarios a las apariencias. Si bien el término utilizado por Aristóteles para referirse al correlato de los *éndoxxa*, esto es *phainómena*, es conflictivo,<sup>63</sup> en tanto que no se discute la valencia observacional del término, se podría decir que lo que el filósofo está afirmando es que para aceptar un *éndoxxon* este tiene que tener algún correlato observacional que lo avale. Es evidente que, al imponer este requisito, Aristóteles no tiene sólo en cuenta el mayor o menor consenso que tienen las opiniones sino también la relación con los fenómenos a los cuales se refieren.

Este sustento empírico de las *énnoiai* nos permite vincular esta noción con algunos aspectos de los *éndoxa* desarrollados en otras obras que forman parte del corpus. Algunos intérpretes, entre ellos F. Mie,<sup>64</sup> sostienen que un *éndoxon* aceptable debe reunir dos características: 1) tener cierto sustento en la observación<sup>65</sup> y 2) servir de esquemas conceptuales para poder desarrollar una investigación.<sup>66</sup> El primer requisito lo debe cumplir todo *éndoxon* que pretende ser aceptable. En relación con esto y con el fragmento 13c de *Sobre la filosofía*, es clave que en él Aristóteles sostenga que las nociones de los predecesores no sean el producto de la mera especulación sino de la observación, pues esto le permitirá decir al final del fragmento que estos pensaron mejor. En una línea argumentativa parecida, en 12a, Sexto Empírico testimonia que “Aristóteles afirmaba que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios: de los acontecimientos que experimenta el alma y de los fenómenos celestes”. Para explicar el primer principio, Sexto se vale del carácter profético de los sueños. Para explicar el segundo, que es el que específicamente nos interesa, se vale de la observación. Desde esta perspectiva, los hombres habrían llegado a la noción de lo divino al observar los astros y percatarse del movimiento de circunvolución del sol. Si bien la postulación de un dios como causa de ese movimiento no deja de ser el resultado de un razonamiento, lo que se nos dice es que lo que está en la base de dicho razonamiento es la observación.

No obstante, cabe destacar que el *modus operandi* descrito por Aristóteles respecto a sus predecesores parece ser una metodología que Aristóteles está reconstruyendo, pues tampoco tenemos la evidencia fehaciente que nos permita establecer que realmente procedieron de ese modo. Por lo tanto, se podría decir que, al comentar las concepciones de los predecesores, él las está analizando y evaluando y, producto de ese proceso, considera que tienen una base observacional y, que, por lo tanto, quienes las sostuvieron debieron partir de la observación. Como consecuencia de esto, estaríamos frente a *éndoxa* que, desde su perspectiva, pueden ser aceptables, esto es, son buenos *éndoxa*.<sup>67</sup> Cuando cita este tipo de concepciones, Aristóteles parece proceder del mismo modo en que lo hace en el primer libro de *La Metafísica*.<sup>68</sup> En este sentido, es llamativo que en ninguna de las versiones del fragmento 13 o del 12 haya rastros de posibles críticas a estas concepciones. La lectura de las concepciones presentadas en el fragmento 13c y en las diferentes versiones del fragmento 12 a la luz de los fragmentos de la obra nos conduce a pensar que Aristóteles las considera un punto de partida aceptable para poder pensar y argumentar sus propias tesis con respecto a las mismas cuestiones. La confrontación de estos fragmentos con aquellos en los que Aristóteles presenta su propia concepción de los principios y lo divino nos induce a pensar que Aristóteles encuentra en estas concepciones alguna de las tesis que él mismo podría estar dispuesto a aceptar; pues, partiendo de la evidencia de que existe el movimiento, estos pensadores, al igual que él, infieren la necesidad de un principio divino que lo genere.<sup>69</sup>

No obstante, esto no implica que Aristóteles afirme que estas concepciones sean completamente correctas simplemente porque se basen en los *phainόμενα*. Como él mismo lo dice, las nociones de los predecesores son el resultado de razonamientos verosímiles. La expresión utilizada por Aristóteles para decir esto es “ἀπὸ τῶν ἔργων ἐικότι λογισμῶ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν”.

Es probable que en este fragmento, el 13c, sobre todo en las últimas proposiciones, Aristóteles esté pensando en el planteo presentado por Platón en su *Timeo*,<sup>70</sup> diálogo en el cual dice expresamente que el discurso que se pronunció es verosímil. Lo que resulta llamativo es que Aristóteles parece estar refiriéndose a más de un pensador (“estos hombres divinos que han sobrepasado a los demás”). En este sentido, más allá de que creamos que el pensador aludido sea sólo Platón o sean otros pensadores, entre los cuales podría estar incluido Platón, la afirmación de que sus nociones están basadas en razonamientos verosímiles implica que están fundados en argumentos que son plausibles. Es problemático establecer qué puede significar “verosímil”. En principio podemos dar por correcta la lectura que establece que “verosímil” es “creíble” o “lo que parece ser verdadero”. Sin embargo, teniendo en cuenta que, desde la perspectiva aristotélica, las opiniones presentadas en el fragmento 13c tienen correlato con los *phainόμενα*, podría estar queriendo decir

que, en alguna medida, están basadas en lo real, aunque esto no nos permita decir que necesariamente sean verdaderas. Leído desde este modo, la pertinencia de analizar estas opiniones o nociones se debe a que, aun cuando sea en forma oscura y tosca, estos pensadores han dicho algo correcto sobre la naturaleza de las cosas.<sup>71</sup>

Nos resta analizar el segundo requisito: ser esquemas conceptuales. En este punto se debe tener en cuenta que para Aristóteles cualquier opinión que tenga cierto consenso, ya sea entre la mayoría ya sea entre los sabios, en tanto permiten ejercitar el pensamiento, pueden resultar útiles para la investigación. Ahora bien, podríamos preguntarnos cuál es la utilidad específica del tipo de opiniones expuestas en los fragmentos 13 y 12 y, por lo tanto, cuál es el propósito de Aristóteles al traerlas a colación y si se diferencia en algún punto de aquel que persigue cuando cita o analiza tesis antagónicas. La respuesta a esta pregunta podría radicar en que, pese a que Aristóteles considera que todas las opiniones deben ser tenidas en cuenta en la búsqueda de la verdad, no todas guardan la misma relación con ella. Algunas sólo son disparadores para pensar, en cambio otras dicen en forma precaria y oscura algo verdadero. Por tal motivo, las primeras permitirán problematizar la búsqueda, mientras que las segundas permitirán ir bosquejando las respuestas. En ambos casos, al retomar estas opiniones Aristóteles emprende un diálogo con sus predecesores para buscar la verdad en forma conjunta. Sin embargo, en el caso del último tipo de opiniones, de los *éndoxa* aceptables, podemos decir que, en tanto se considera que tienen algo de verdadero, le sirven a su vez como esquemas conceptuales,<sup>72</sup> esto es, funcionan como un sustento conceptual sobre la base del cual puede configurar su propio pensamiento.

Las palabras que cierran el análisis de las tesis de Parménides en la *Metafísica* son claras respecto de la intención con la cual Aristóteles utiliza las opiniones de los predecesores:

En efecto, de lo dicho y de los sabios que han tomado parte de la discusión, hemos recogido esto: para los primeros “pensadores” el principio es corpóreo (pues, el agua, el fuego y cosas de tal clase son cuerpos), y, para algunos “el principio” es uno, pero para otros los principios corpóreos son muchos, si bien, en efecto, los unos y los otros los sitúan en la forma de la materia. (*Metafísica* I 5, 987a 2- 6; para la traducción de este pasaje nos hemos apartado de la traducción de Calvo Martínez).<sup>73</sup>

De este pasaje nos interesan básicamente las palabras iniciales: “de los sabios que han tomado parte de la discusión”. Estas palabras son importantes, porque revelan que lo que está recreando Aristóteles es un diálogo entre él y la tradición filosófica. Esto descarta que su interés sea hacer una síntesis de las opiniones de los predecesores. Al examinar los fragmentos conservados, podemos notar que, en *Sobre la filosofía*, Aristóteles comienza por hacer un recorrido acerca de las diferentes opiniones sobre lo divino y la concepción de sabiduría. Allí va analizando las distintas concepciones, incluso las plasmadas en los relatos míticos. Su análisis apunta a poder establecer las dificultades o aciertos que estas presuponen. De las palabras del estagirita se desprende que los resultados obtenidos no son un logro de su autoría sino el producto de una investigación conjunta de la que participa la tradición filosófica. En este sentido, más allá de las distorsiones que podría estar cometiendo al hacer intervenir a sus predecesores, es evidente que este *modus operandi* está asociado con su manera de entender la filosofía y la búsqueda de la verdad. Por tal motivo, si se acepta lo hasta aquí argumentado, podemos concluir que esto sería una muestra de que el proceder de Aristóteles en esta obra, *Sobre la filosofía*, es el mismo que en las obras del *corpus*, como la *Física*, la *Metafísica* o *Acerca del alma*.

## Conclusiones

En este trabajo intentamos demostrar que las concepciones de los predecesores en *Sobre la filosofía* juegan

un papel parecido al uso de las opiniones en las obras que conforman el resto del *corpus*. En este sentido, establecimos que las opiniones son un punto de partida que permite pensar sobre un determinado tema o presentar las problemáticas asociadas a él. El análisis de los diferentes fragmentos conservados nos permitió establecer que hay dos tipos de opiniones que Aristóteles parece estar retomando: 1) aquellas que son discrepantes entre sí, pero son útiles para presentar una aporía y explicitar un problema (fragmento 9) y 2) aquellas que considera que tienen alguna especie de sustento observacional y que podrían calificar como *éndoxxa* relevantes (fragmentos 12-13). El primer grupo engloba aquellas opiniones que, por su carácter contradictorio, hay que analizar para establecer si dicen algo verdadero o deben ser abandonadas. Estas sirven porque, independientemente de que sean erróneas o no, nos enfrentan con un conflicto que constituye la base de la investigación. Dentro del segundo grupo están aquellas opiniones que Aristóteles considera que tienen una base observacional y, por lo tanto, concuerdan con los *phainómena*. Tal es el caso de la postulación de lo divino a partir de la percepción del movimiento de los astros (fragmento 12). El análisis que hace Aristóteles de ambos tipos de opiniones parece dejar en evidencia que su modo de proceder no es diferente del de otras obras del *corpus*. El hecho de que esta obra comience por el análisis de las concepciones de los predecesores es una muestra de que, al igual que en otros textos, como por ejemplo en la *Metafísica*, en la *Física* o en *Sobre el alma*, Aristóteles cree estar retomando las concepciones y problemas de la tradición filosófica de la cual se siente parte. Ahora bien, esto está relacionado con la particular concepción de la filosofía defendida por el estagirita. Desde su perspectiva, la filosofía no es una tarea solitaria sino una búsqueda llevada a cabo por toda la tradición filosófica. Por tal motivo, independientemente de los anacronismos que Aristóteles comete al citar o traer a colación a sus predecesores, es relativamente claro que su intención al hacerlo está asociada con esta concepción de la filosofía.

## Notas

[1](#) Cherniss (1935).

[2](#) Guthrie (1957, 35-41).

[3](#) Mansion (1961, 35-56).

[4](#) Cherniss (1935).

[5](#) En una línea de lectura diferente, incluso en respuesta a la tesis de Cherniss, Guthrie (1957, 37) sostiene que, al mencionar el aporte de los predecesores en la *Metafísica*, Aristóteles lo hace desde sus propias inquietudes y presupuestos filosóficos. Para Guthrie no se necesita del texto de Cherniss para concluir que Aristóteles cree ver en los predecesores la anticipación de algunas de sus propias tesis, pues esto ya lo dice Aristóteles. Esto no exime al estagirita de la crítica que le hace Cherniss, pues lo que sostiene este último autor es que el estagirita está “violentando” de alguna manera el pensamiento de los primeros filósofos.

[6](#) Como bien dice Mansion (1961, 37), Aristóteles trae a colación a los predecesores en contextos muy puntuales y en relación con problemáticas igualmente puntuales: aquellas que son de su interés. Según esta autora, Aristóteles interroga a los predecesores con una intención: buscar una confirmación de su punto de vista.

[7](#) Según J. Palmer (2009, 3), las decisiones que el historiador toma al transmitir una imagen de los pensadores de la Antigüedad o al agruparlos en ciertas escuelas o movimientos están condicionadas por los historiadores anteriores, entre los que se debe incluir a los “historiadores filosóficos” de la Antigüedad. Un

rasgo característico de la modernidad en relación con el estudio de los presocráticos ha sido la toma de conciencia de que nuestra comprensión de ese período ha sido posible por la antigua tradición historiográfica. Aristóteles, en particular, ha tenido una enorme influencia, ya sea por las citas que hace de ellos como por el modo en que los retoma, ya que da forma a nuestra visión de esa época.

[8](#) Cabe destacar que las citas de Simplicio del poema de Parménides tienen como objeto analizar la *Física* de Aristóteles y examinar la pertinencia de sus interpretaciones (Golitsis, 2008, 100 y ss.). Según Palmer (2009, 4), los comentarios de Simplicio a *Física* y a *Sobre el cielo* son de singular importancia para el estudio de los presocráticos. Aquellos muestran que, ya sea por su influencia directa o indirecta, las preocupaciones de Aristóteles fueron un factor determinante en relación con lo que ha sobrevivido de los primeros filósofos griegos. En los tiempos modernos, esta influencia de Aristóteles no ha desaparecido. Como prueba de esto, Palmer comenta la gran importancia que han tenido los testimonios de Aristóteles en la realización de las dos grandes historias de la filosofía antigua: la de Zeller y la de Guthrie.

[9](#) “εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὐσίας φύσεως ἀπεφήναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν. εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (οὐ γὰρ ὡσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἐν ὑποθέμενοι τὸ ὄν ὁμῶς γεννῶσιν ὡς ἐξ ἕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ’ ἕτερον τρόπον οὔτοι λέγουσιν ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὔτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν)· οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει.”. *Metafísica* I 5, 986b 10-18.

[10](#) En *Física* I 2, 185a 18-20 nos encontramos con un argumento parecido. Allí, si bien Aristóteles reconoce que Parménides no está discutiendo la noción de naturaleza, como su planteo supone dificultades en relación con la física, considera que su tratamiento posee interés filosófico.

[11](#) Zanatta (2009, 393).

[12](#) En la *Física*, Aristóteles critica estas posturas. Para Aristóteles, los que sostienen que sólo existe un principio deberían aclarar a qué tipo de unidad se refieren. Según el estagirita, “puesto que el uno mismo se dice de tantas maneras como el ser, hay que investigar en qué sentido dicen que todo es uno” (I 1, 185b 5- 6, trad. Boeri). Por otro lado, desde la perspectiva aristotélica, la principal problemática de Parménides es que tiene un punto de partida falso: el sentido absoluto del ser. Al sostener esto, termina identificando el ser con lo uno también en un sentido absoluto. Para Aristóteles, Parménides no puede distinguir los múltiples sentidos del ser. Por este motivo, concluye falsedades y, por lo tanto, sus argumentos son erísticos.

[13](#) *Física* I 2, 185a 3-5 (trad. Boeri).

[14](#) Según Boeri (2006, 54), la naturaleza es principio de cambio y la tarea propia de una ciencia no es discutir contra aquellos que niegan sus principios. Además, si la tesis eléata de la unidad del ser es cierta, hay que negar la noción misma de *principio*, pues, para que algo sea principio, debe ser de algo (*Física* 185a 4-5), por lo que la noción de principio ya presupone la multiplicidad.

[15](#) En este libro, más específicamente en I 3, 984b 8-11, sostiene: “después de estos y ‘del descubrimiento’ de tales principios, puesto que eran insuficientes para generar la naturaleza de las cosas que son, forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma, buscaron el principio siguiente” (trad. de Calvo Martínez).

Esta misma idea de continuidad en el pensamiento de los predecesores aparece esbozada en las siguientes palabras del estagirita: “tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a estos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos”. (“Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ

ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν”. *Metafísica* I 6, 987a 29-31. Trad. de Calvo Martínez).

[16](#) Según Cherniss, Aristóteles utiliza las teorías de los predecesores como “interlocutores en los debates ficticios que propone para conducirnos ‘inevitablemente’ a sus propias soluciones; por lo cual es sumamente significativo que estos escritos formen una larga serie de diálogos en los cuales una teoría está contrapuesta con otra, de tal modo que uno saque a la luz las dificultades de las otras, las cuales se resuelven por medio de una reconciliación: esta reconciliación es el sistema aristotélico”(1935, XII). Si bien Long (2006, 256) acepta la tesis de la existencia de un diálogo con los predecesores, no concuerda con Cherniss en que este sea ficticio.

[17](#) Long (2006, 258).

[18](#) Long (2006, 265). Long basa su tesis en algunos pasajes de *Partes de los animales*, entre los que cabe citar: “La causa de que nuestros predecesores no llegaran a ese modo de explicación es que no les era posible conocer la esencia, ni definir la substancia; sin embargo, Demócrito fue el primero que tocó el tema, no por considerarlo necesario para la ciencia natural, sino llevado por la realidad misma; en tiempos de Sócrates este modo de investigación progresó, pero cesó la indagación sobre la naturaleza, y los filósofos se inclinaron hacia la virtud útil y la política”. (I 1, 642a 25-30).

[19](#) *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35: “ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προϊούσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν ἀεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως”.

[20](#) Berti (2004, 114).

[21](#) Berti (2004, 114-115).

[22](#) Dumoulin (1981, 98).

[23](#) Para la numeración de los fragmentos de *Sobre la Filosofía* seguimos la edición de Ross.

[24](#) “ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι πῶς ἐνόησαμεν τὸ θεῖον. εἶθ’ οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου”. *Sobre la filosofía*, fragmento 13b.

[25](#) Si bien, dado el último párrafo de la obra, en el cual Aristóteles se presenta como el primero que indagó sobre el razonamiento, se puede pensar que el pasaje citado de *Refutaciones sofisticas* es autorreferencial, es evidente, a la luz del primer libro de la *Metafísica* y el fragmento 13b de *Sobre la filosofía*, que el estagirita es consciente de las dificultades que tiene un pensador cuando funda un ámbito del pensar. Por ese motivo, resulta manifiesto por qué reivindica el rol de quienes “son los primeros”. Estos quizás digan poco, pero instauran un problema y, sin tener el respaldo de quienes discutieron antes, dieron respuestas que sirvieron de base conceptual para quienes pensaron esos mismos temas después.

[26](#) En este punto, es importante destacar que Aristóteles no retoma cualquier tipo de opiniones o todas las existentes. El motivo de este modo de proceder aparece explícitamente en *Ética Nicomáquea*: “pero también parece inútil examinar todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o las que parecen tener alguna razón” (trad. Pallí Bonet). En la misma línea, en *Metafísica* I 5, 986b 25-28, Aristóteles dice: “ciertamente, como decíamos, estos filósofos pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo, dos de ellos totalmente, ya que ambos –Jenófanes y Meliso- son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión” (Trad. de Calvo Martínez).



Giardina (2002, 49-50) sostiene que “el papel que Aristóteles otorga a las doctrinas de los predecesores es de suma importancia para su propia búsqueda de la verdad. Por esta razón no podemos dejar de examinar la naturaleza y estructura de su historiografía”.

[27](#) Cf. *Metafísica* II 1, 993a 30-993b 4, “la búsqueda en torno a la verdad es difícil en cierto sentido y, en cierto sentido, fácil. Señal de esto es que ninguno es capaz de alcanzarla adecuadamente ni todos yerran ‘completamente’, sino que cada uno es capaz de decir algo acerca de la naturaleza. Y que, si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta algo considerable” (para la traducción de este pasaje nos hemos apartado de la propuesta por Calvo Martínez seguida en el presente trabajo).

Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδίᾳ. σημεῖον δὲ τὸ μήτ’ ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν (993b.) αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ’ ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ’ ἓνα μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίνεσθαι τι μέγεθος·

[28](#) Con esto queremos resaltar que en su tratamiento de los predecesores no se limita a citarlos o parafrasearlos sino que hace un examen en muchos casos crítico de la mayoría de las concepciones que comenta o cita.

Según Sorabji- Sharples (1989, 3), Alejandro de Afrodisia en su comentario a la *Metafísica* da cuenta de este modo de proceder que consiste en integrar su discurso sobre la naturaleza de las cosas dentro de un discurso provisional en el que se presentan los diversos puntos de vista existentes sobre el tema. La característica particular de este procedimiento es que Aristóteles trae a colación diversas soluciones dadas por la tradición a una problemática en particular, aunque en muchos casos no da una clara indicación de cuál es la respuesta por él elegida o propuesta.

[29](#) En su artículo “Saving talemomena: Aristotle and the history of philosophy”, Long relaciona la vinculación entre ontología y lenguaje con el *modus operandi* aristotélico que consiste en retomar las opiniones de los predecesores. Para este autor, en el pensamiento aristotélico hay una articulación natural entre el ser y el discurso. Retomando la tesis de Wieland, Long considera que el camino hacia la verdad “comienza con el sentido natural en que nosotros y nuestros predecesores hablamos de las cosas porque estas expresiones articulan algo de la verdad de los seres mismos” (2006, 253). Como consecuencia de esto, este autor considera que la colección de críticas y las concepciones de los predecesores no deben ser vistas como prolegómenos en la investigación de la naturaleza sino como “un momento integral de la investigación” (2006, 253). Según Long, para Aristóteles la búsqueda de la verdad no encuentra su expresión en una voz aislada sino que resuena en una polifonía de voces que se acoplan mediante la articulación de la expresión “algo concerniente a la naturaleza”. Por tal motivo, concluye este autor, el recurso de citar a los predecesores no constituye una metodología accidental sino que está relacionada con el modo en que Aristóteles concibe la investigación (2006, 248).

[30](#) Según Mansion (1961, 38-39), cuando cita a los predecesores en forma positiva, el estagirita estaría buscando algún tipo de anticipo de sus propias teorías. Cuando lo hace en forma negativa, esto es, cuando es crítico, su intención es establecer aquellos puntos que los pensadores anteriores no han podido resolver y que le presentan a él tal o cual problema.

[31](#) Fragmentos 9-11c.

[32](#) Fragmentos 12a-13c.

[33](#) Fragmentos 20 y 21.

[34](#) “Περὶ γοῦν τῶν ἀρχῶν τούτων, φησί, καὶ πρότερος εἰρήκαμεν ἐν τοῖς Φυσικοῖς. εἶτα πάλιν ἐπαγγέλλεται λέγειν περὶ αὐτῶν ἐν τῶν ἐλάττωνι ἄλφα καὶ ἀπορεῖν περὶ αὐτῶν καὶ ἐπιλύεσθαι ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας”.

[35](#) *Metafísica* III 995a 26- 30: “ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ’ οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ’ ἢ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος”.

[36](#) Zanatta (2009, 552) resalta que el verbo *diaporêsai* denota el uso filosófico de la dialéctica, gracias al cual se puede determinar lo verdadero y lo falso independientemente de la apódosis (*Tópicos* I 2, 101 b35-36).

[37](#) “Οἱ μὲν γὰρ φασὶ κίνησιν εἶναι, οἱ δὲ μὴ εἶναι. μὴ εἶναι δὲ οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε τῆς φύσεως καὶ ἀφυσικούς κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσικούς δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶν ἢ φύσις, ἦν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι”. *Sobre la filosofía*, fragmento 9.

[38](#) “φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τίνος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος”.

[39](#) *Protréptico*, fragmento 14.

[40](#) *Metafísica* V 5, 1015a 13-17: “ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά· ἢ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις”.

[41](#) Podemos notar que en este pasaje Aristóteles hace uso de los circunstanciales *katà phýsin* y *phýsei*. Si bien G. Echandía (2007, 99) considera que, al menos en la *Física*, no hay diferencia entre el significado de un circunstancial y otro, es llamativo que Aristóteles los haya usado no alternándolos sino coordinándolos en una misma frase. Este uso parece ser un indicio de que Aristóteles estaría interesado en resaltar por medio de cada uno de los circunstanciales un matiz diferente del concepto de *phýsis*.

Según W. D. Ross (1936, 501), las sustancias naturales son *phýsei* o *katà phýsin*. La diferencia entre ambas es que cada cosa producida por naturaleza es *phýsei* pero sólo lo que es de acuerdo con la naturaleza es *katà phýsin*.

[42](#) “ἐπεὶ δ’ ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ’ ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανεῖν ἂν [καὶ] αὕτη ἢ φύσις οὐσία, ἢ ἐστὶν οὐ στοιχεῖον ἀλλ’ ἀρχή”. *Metafísica* VII 17, 1041b 28-31.

[43](#) Quarantotto (2002, 148).

[44](#) Debemos aclarar que, tal como lo indica Reale (2003, 167-168), desde un punto de vista empírico y de pura constatación el compuesto es sustancia. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico y metafísico, la forma lo es en un sentido privilegiado. Esto se debe a que, mientras la forma es principio, causa y razón de ser o fundamento de las entidades sensibles, el *synolon* es principiado y causado. Desde esta perspectiva, el compuesto no puede ser sustancia en grado sumo sino forma. No obstante, se debe aclarar que esto no implica que Aristóteles le niegue el *status* de sustancia al compuesto. Citando a Reale (2003, 176), podríamos decir que para Aristóteles “la sustancia por excelencia es el compuesto concreto; aunque *en sí* y *por naturaleza*, la sustancia suprema es la forma”. Como bien lo indica este autor, bajo la ousiología aristotélica, la materia es sustancia en sentido impropio, pues sólo cumple con el requisito de ser sustrato; el compuesto “lo es en un segundo sentido, más propio; y la forma es sustancia por excelencia, en un tercer sentido”.

[45](#) *Física* II 1 192b 21-23: “la naturaleza es cierto principio o, más precisamente, es causa del movimiento y del reposo en aquello que es inherente en sentido primario y por sí, es decir, no por accidente” (trad. Boeri).

[46](#) Podemos citar como ejemplo la problemática con la que Aristóteles abre su *Física* sobre si existe un único principio o si los principios son múltiples. La diferencia entre ambos planteos es que, al problematizar las tesis eléatas en la *Física*, Aristóteles parte de la evidencia del movimiento, mientras que en *Sobre la filosofía* la existencia del movimiento habría sido problematizada. Lo significativo es que, en ambas obras, el *modus operandi* es el mismo: el despliegue de las contradicciones inherentes a la tesis del eléata.

[47](#) “ἐπειδὴ δὲ ὅλως σοφίαν καὶ σοφὸν ὀνομάζομεν, ἰστέον ὅτι ὁμώνυμόν ἐστι τὸ τῆς σοφίας ὄνομα καὶ τὸ τοῦ σοφοῦ. Εἰληπται γὰρ τοῖς παλαιοῖς κατὰ εὐπρόπου, οὗς φησι καὶ Ἀριστοκλῆς ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας δέκα βιβλίοις”. Filórono (*Com. De la Introducción aritmética de Nicómaco* I 1).

[48](#) Berti (2004, 114-115).

[49](#) En *Metafísica* II 2, 994b 18-21, Aristóteles señala: “‘La definición’ primera lo es en mayor grado y la más alejada no lo es: y si la primera no es definición de la esencia, tampoco lo es la siguiente. Además, los que así hablan suprimen la ciencia, pues no es posible saber antes de alcanzar lo que no es divisible”. “ἀεὶ τε γὰρ ἔστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ’ ὕστερος οὐκ ἔστιν, οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον· ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν”. (Para la traducción de este pasaje, nos apartamos de la de Calvo Martínez).

[50](#) Giardina (2002, 50).

[51](#) En *Tópicos* I 2, Aristóteles enumera los diferentes usos de la dialéctica, que nos permiten tener una idea de cómo, según el estagirita, se opera dialécticamente y en qué contexto es lícito hacerlo. Allí, Aristóteles señala que el hecho de “que ‘la dialéctica’ es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento” (I 2, 101a 29-38. Trad. Candel Sanmartín).

Para un análisis más sucinto de la dialéctica en Aristóteles, véase Berti (2004, 235-315); Bolton (1990, 185-236); Brunschwig (1990, 237-262); Di Camillo (2012, 43-56); Rossitto (2000, 13-33).

[52](#) Según Berti (1997, 283), en *Sobre la filosofía* “Aristóteles conserva la concepción platónica de un Dios como causa del orden cósmico, pero refuta la doctrina de las ideas separadas y de la generación del mundo”. Si esto es correcto, pues muchos intérpretes consideran que al referirse a lo divino Aristóteles está hablando sobre el motor inmóvil, debemos admitir que la intención del estagirita no es refutar simplemente a los platónicos por el mero hecho de hacerlo, sino presentar los problemas que, según él, tiene la teoría de los principios defendida por Platón.

[53](#) *Metafísica* I 6; I 9.

[54](#) Fragmentos 3 (Alejandro de Afrodisias, *Com. de la Metafísica de Aristóteles* 79, 3-83. 3); 4 (Alejandro de Afrodisias, *Com. de la Metafísica de Aristóteles* 83, 34-89, 7). Para la enumeración de los fragmentos seguimos la edición de Ross.

[55](#) Para la problemática de la datación de *Sobre la filosofía*, véase Berti (1997, 257-260) y Vallejo Campos (2005, 258-260).

[56](#) Berti (1997, 257) considera que *Sobre la filosofía* habría sido una obra contemporánea al curso *Sobre el bien*. La considera relativamente cerca al *Timeo*. La afinidad con *Sobre el bien* es, desde la perspectiva de Berti, una prueba de que no puede tratarse de obras que se hayan escrito en períodos muy distantes entre sí.

[57](#) Tal como lo dirá en *Metafísica* II 1, 993b 11-18: “Es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Estos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, careceríamos de muchas melodías. Y si no hubiera existido Frinis, Timoteo no habría surgido. Y del mismo modo ocurre con los que han hablado acerca de la Verdad: de unos hemos recibido ciertas opiniones, y otros fueron causa de que surgieran aquellos” (trad. Calvo Martínez).

[58](#) Con este proceso de ir de abajo hacia arriba, es posible que Aristóteles esté haciendo referencia al proceso cognitivo que describe en *Analíticos segundos*, capítulo 19. Allí, Aristóteles indica que “ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al ‘orden del’ principio” (II 19, 100a 10-13).

[59](#) “Εἰ δέ τινες καὶ δι’ ἐπιστήμης ἴσχυσαν φαντασιωθῆναι τὸν ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο κάτωθεν ἄνω προῆλθον. ὥσπερ γὰρ εἰς εὖνομον πόλιν τόνδε τὸν κόσμον παρελθόντες καὶ θεασάμενοι γῆν μὲν ἀρετῶσαν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, σπαρτῶν καὶ δένδρων καὶ καρπῶν ἔτι δὲ παντοίων ζώων ἀνάπλεων, ἐπὶ δ’ αὐτῆς ἀνακεχυμένα πελάγη καὶ λίμνας καὶ ποταμούς αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάρρους, καὶ ἄερος καὶ πνευμάτων εὐκρασίας, καὶ τῶν ἐτησίων ὥρων τὰς ἐναρμονίους μεταβολάς, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἥλιον καὶ σελήνην πλανήτας τε καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξει μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς ἡρμοσμένον, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα, θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει οὐκ αὐτοματισθέντα γέγονεν, ἀλλ’ ὑπὸ τινος δημιουργοῦ, καὶ ὅτι πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς τοῦ γεγονότος. ἀλλ’ οὕτοί γε οἱ θεσπέσιοι καὶ τῶν ἄλλων διενηνοχότες ὅπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον οἷα διὰ τινος οὐρανίου κλίμακος, ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῶ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν.”

[60](#) Sluite (1997, 135).

[61](#) Dyson (2009, XVI).

[62](#) Tal como lo argumentaremos más adelante, consideramos que mediante la expresión “de abajo hacia arriba” Aristóteles hace referencia a un proceso de indagación que comienza por los sentidos. Nuestra lectura se basa en el hecho de que en el fragmento 13c describe el modo por el cual algunos pensadores formularon su concepción de lo divino como un proceso que habría comenzado por la contemplación de los fenómenos que los rodeaban. El uso de las expresiones “habiendo contemplado la tierra erigida, con sus montañas y sus llanuras, repleta de cultivos, árboles” y “llegaron a la noción [*énnoia*] que se correspondía con estas manifestaciones” nos induce a pensar que Aristóteles está describiendo un proceso que tiene como punto de partida la percepción sensible.

[63](#) No podremos entrar en la problemática que el término *phainómena* encierra en Aristóteles. Remitimos para el tratamiento de esta cuestión a la siguiente bibliografía consultada: Cleary, J. (2013), “*Phainomena* in Aristotle’s Methodology”, en Cleary J. *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. Collected Essays on Ancient*

*Philosophy*, Boston, BRILL; Nussbaum, M. (2001) [1986], *The fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press; Owen, G.E.L. (1961), “*Tithénaità phainómena*”, en Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problèmes `de méthode´*, París, Béatrice Nauwelaerts, pp. 83-103.

[64](#) Mie (2013).

[65](#) *Ética Nicomáquea* VII 1, 1145b2-7.

[66](#) *Metafísica* I 3, 983b1- 6; *Ética Nicomáquea* I 8, 1098b, 16-18.

[67](#) Un proceder análogo podemos encontrar en el primer libro de la *Metafísica*, en el que Aristóteles va remarcando los errores de sus predecesores sobre la noción de causa, pero retoma también los aspectos positivos del aporte de los predecesores en torno a este tema, pues si bien no pudieron dar con la naturaleza de las causas, cada uno de ellos fue descubriendo un aspecto: algunos se percataron de la necesidad de la causa material, otros de la eficiente y la final.

[68](#) En *Metafísica* I 3, 983b1- 6, Aristóteles dice: “y aunque sobre esto mismo <las causas> hemos tratado suficientemente en los tratados sobre la naturaleza, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos enunciaron algunos principios y causas. Al ir a ellos, sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubrimos algún otro género de causa, o bien estaremos persuadidos en mayor medida acerca de las recién dichas” (trad. de Calvo Martínez modificada)

θεωρηται μὲν οὖν ἰκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κάκεῖνοι λέγουσιν ἀρχὰς τινὰς καὶ αἰτίας ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῆ μεθόδῳ τῆ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὐρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

[69](#) En el fragmento 21 se nos dice: “Verdaderamente, no debemos dejar de reconocer el mérito de Aristóteles cuando pensó que todo lo que se mueve lo hace por naturaleza, por una fuerza o voluntariamente; que el sol, la luna y todos los astros se mueven; que todo lo que se mueve por naturaleza es llevado hacia abajo por su peso o hacia arriba por su levedad, y que ninguno de estos dos movimientos se daba en los astros, porque su movimiento tiene lugar en una órbita circular. Verdaderamente, tampoco puede decirse que exista cierta fuerza mayor responsable de que los astros se muevan de forma antinatural. ¿Pues qué fuerza podría ser mayor? Así pues, no queda otra posibilidad sino que el movimiento de los astros sea voluntario. Quien los contemple, si niega la existencia de los dioses, no sólo procederá de forma ignorante sino que incurrirá en impiedad” (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 16, 44. Trad. Vallejo Campos).

[70](#) *Timeo* 29 b y ss.

[71](#) *Metafísica* II 1 993a 30 y ss.

[72](#) Según Mie (2013, 222), “la cualificación epistémica que pertenece a tales presupuestos radica en que ellos constituyen creencias que tomamos como verdaderas acerca de *qué es* el objeto de la investigación –ya sea el lugar o la incontinencia–; de tal manera, los presupuestos contenidos en las creencias comunes no representan meramente un punto de partida inicial para la investigación, sino que constituyen una *configuración conceptual* central para llevarla a cabo, en la medida en que contienen una *primera determinación acerca de la esencia* de la cosa investigada (210b32). Las creencias comunes conformarían, entonces, un *punto de partida necesario de toda investigación*, en cuanto que configuran conceptualmente el fenómeno como objeto comprendido de cierta manera en una instancia pre-demostrativa”.

73 “ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων καὶ παρὰ τῶν συνηδρευκότων ἤδη τῷ λόγῳ σοφῶν ταῦτα παρελήφαμεν, παρὰ μὲν τῶν πρώτων σωματικὴν τε τὴν ἀρχὴν (ὔδωρ γὰρ καὶ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα σώματά ἐστιν), καὶ τῶν μὲν μίαν τῶν δὲ πλείους τὰς ἀρχὰς τὰς σωματικὰς, ἀμφοτέρων μέντοι ταύτας ὡς ἐν ὕλης εἶδει τιθέντων;”.

## Bibliografía

Ediciones y traducciones

Barnes, J. y Lawrence, G. (1985). *Fragments*. En *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*. Edición de J. Barnes. Princeton: Princeton University Press pp. 2384-2466.

Bywater, I. (1894). *Aristotelisethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Candel Sanmartín, M. (1988). Aristóteles. Analíticos Segundos. En *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II. Introducción, traducción y notas de ---. Madrid: Gredos, Introducción pp. 301-311.

Calvo Martínez, T. (2007), Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de ---, Madrid: Gredos, Introducción pp. 1-80

Gigon, O. (1987). *Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*. Berlín: De Gruyter.

Natali C. (2009) [1999]. *Aristotele. Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione y commento di ---. Roma: Laterza, Introducción pp. I-XVIII.

Pallí Bonet, J. (1988). *Aristóteles. Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Introducción, traducción y notas de ---. Madrid: Gredos, Introducción pp. 7-119.

Rose, V. (1966) [1886]. *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*: Stuttgart, Teubner.

Ross, W. D. (1964). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D (1936). *Aristotle's Physics*. Introducción y comentario de ---. Oxford: Clarendon Press.

Tredennick, H. M. A. y Forster, E. S. (1960). *Aristotle. Posterior Analytics –Topica*. Cambridge: Harvard University Press.

Vallejo Campos, A. (2005). *Aristóteles. Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de---. Madrid: Gredos, Introducción pp. 7-19.

Zanatta, M. (2008). *Aristotele. I Dialoghi*. Introduzione, traduzione y commento di ---. Milán: Biblioteca Universitaria Rizzoli, Introduzione pp. 5-38.

Zanatta, M. (2009). *Aristotele. Metafisica*. Introduzione, traduzione y commento di ---. Milán: Biblioteca Universitaria Rizzoli, Introduzione pp. 5-227.

## Bibliografía secundaria

Aubenque, P. (2008), *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. cast. de V. Peña. Madrid: Escolar y Mayor Editores.

Berti, E. (1997) [1962]. *La filosofía del “primo” Aristotele*. Milán: Centro di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.

- Berti, E. (2004) [1977]. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Milán: Bompiani.
- Boeri, M. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos*, 30 bis, 45-68.
- Bolton, R. (1990). The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic. En Devereux, D. y Pellegrin, P. (Eds.). *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. París: Editions Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 185-236.
- Brunschwig, J. (1990). Remarques sur la communication de Robert Bolton. En Devereux, D. y Pellegrin, P. (Eds.). *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. París: Editions Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 237-262.
- Cherniss, H. (1935). *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins.
- Cleary, J. (2013). *Phainomena* in Aristotle's Methodology. En Cleary J. *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. Collected Essays on Ancient Philosophy*. Boston: BRILL, pp. 379- 414.
- Dumoulin, B. (1981). *Recherches sur le premier Aristote*. París : Vrin.
- Di Camillo, S. (2012). *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- Dyson, H. (2009) [1975]. *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Nueva York: Sozomena.
- Giardina, G. R (2002). *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I*. Catania : CUECM.
- Golitsis, P. (2008), *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*. Berlín - Nueva York: Walter de Gruyter.
- Guthrie W. K. C (1957). Aristotle as historian of philosophy. *Journal of Hellenic Studies*, 77, 35-41.
- Long, C. (2006). Saving *ta legomena*: Aristotle and the History of Philosophy. *The Review of Metaphysics*, 60, 247- 267.
- Mansion, S (1961). Le rôle de l' exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote. En *Aristote et les problèmes de méthode. Symposium Aristotelicum*. París: Beatrice Nauwelaerts, pp. 35-56
- Mie, F. (2013). Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las *éndoxa* en la ciencia natural. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46, 211-234.
- Nussbaum, M. (2001) [1986]. *The fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, G. E. L. (1986). Tithénai tà phainómena. En Mansion, S. (ed.). *Aristote et les problèmes "de méthode"*. París: Béatrice Nauwelaerts, pp. 83-103.
- Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Quarantotto, D. (2002). *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Nápoles: Bibliopolis.
- Reale, G. (2003) [1997]. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Trad. de J. M. Lopez de Castro. Barcelona: Herder.

Rossetto, C. (2000). *Studi sulla dialettica in Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis.

Sluite, I (1997). The Greek Tradition .En van Bekkum, W. J.; Houben, J.; Sluiter, I. y Versteegh, K. *The Emergence of Semantics in four Linguistic Tradition: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Sorabji, R. y Sharples, R. W. (1989). Introducción. En Doole, S. J. *Alexander of Afrodisias, on Aristotle's Metaphysics I*. Nueva York: Cornell University Press, pp. 1-4.

Stevenson J. G. (1974). Aristotle as Historian of Philosophy. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 94, 138-143.