



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA TRANSICIÓN DE LA POESÍA ÉPICA A LA FILOSOFÍA EN LA GRECIA
ANTIGUA

(A PARTIR DE UN ESTUDIO DEL CONCEPTO DE ARCHÉ EN
ARISTÓTELES)

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JEANNET UGALDE QUINTANA

DIRECTOR DE TESIS

RICARDO SALLES AFONSO DE ALMEIDA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

México, D.F. FEBRERO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis directores

Ricardo Salles Afonso de Almeida

y

Thomas Alexander Szlezák

con agradecimiento.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación fue elaborado en dos países, México y Alemania, entre ellos se dividen mis agradecimientos. En México quisiera agradecer en primer lugar a mi director: Dr. Ricardo Salles quien tomó a su cargo mi proyecto de investigación y me permitió llevarlo a su término; a mis cotutores: Dr. Ángel Xolocotzi, por sus comentarios y amistad, al Dr. Jesús Araiza, por su apoyo incondicional para llevar a cabo mi estancia en Alemania y por las correcciones a mi investigación. A mis lectores: Dr. Edgar González, por la agudeza de sus comentarios, y, al Dr. José Molina, por las amenas clases de griego, la atenta lectura y corrección de este escrito.

Agradezco a todos los investigadores y alumnos del seminario sobre Aristóteles dirigido por el Dr. Salles debido a que me permitieron, por primera vez, presentar y discutir mi proyecto de investigación.

A mi familia, que es suelo firme y amoroso, a mis padres: Teresita y Jacobo. A mis hermanos en quienes encuentro, además, el aliciente de la reflexión: Sergio, Israel y Lucero. A mis sobrinas Vale y Ana que me recuerdan la sorpresa de la infancia. A Tao quien tras dejar el sol de México, me acompañó a cruzar el invierno germano.

Agradezco a mis amigos, que son colegas en la tarea del pensar: Pilar Gilardi, Consuelo González, Laura Pérez, Tatiana Bay, Natalia Luna, Gabriel Schutz y Elizabeth Mares. Y a los que llenan los espacios de mi vida con movimiento o té: Patricia Farfán, Marcela Ponce, Mónica Ramírez y Jesús Godinez.

En Alemania quiero agradecer especialmente al Dr. Thomas Alexander Szlezák, quien fue determinante para mi llegada, estancia, y desarrollo de mi investigación. Gracias por su invitación al Coloquio platónico en Heiligkreuztal, su dedicación, tiempo y sabios comentarios.

Al mismo tiempo, agradezco la amable invitación del Dr. Ottmar Ette a su Coloquio de Literatura en lenguas romance en la Universidad de Potsdam, en donde conocí al Dr. Pedro Bareló y recibí interesantes comentarios que me permitieron repensar mi proyecto.

A la gente que apareció en mi vida, entre los fríos y la soledad alemana, y con la cual me une un lazo que trasciende nacionalidades: Keiko, Marien, Nandini, Verena, Carmén, Agnes, Maja, Erik, Jana, Julien, Jeny, Octavio, Illiusi, Margarita, Jan, Mónica, Pauline, Melisa, Sofia, Rui.

Esta investigación no la hubiera podido realizar sin el apoyo de dos instituciones, en México del CONACYT y en Alemania del DAAD.

Índice

Introducción	... 1
I. Caracterización del método de conocimiento, de la ciencia de la naturaleza y de la sabiduría como estudio de las primeras causas y principios, en <i>Física A y B</i>, y, <i>Metafísica A</i>.	... 15
1.1 Distinción de los grados de conocimiento y de la sabiduría como investigación de ciertas causas y principios.	... 26
1.2 Reflexión en torno al método de conocimiento de los principios de la naturaleza	... 38
1.3 Definición de la naturaleza y de las cosas naturales	... 47
1.4 Determinación de la naturaleza como causa final	... 57
1.5 El estudio de la física con respecto a las matemáticas y a la filosofía primera	... 66
1.6 Caracterización del estudio de la naturaleza y del físico a partir del conocimiento de las cuatro causas	... 77
1.7 Caracterización de la sabiduría como ciencia de las primeras causas y de los primeros principios	... 92
Conclusión	... 104
II. Reconstrucción histórica de la filosofía a partir de un estudio del tratamiento de los principios y las causas en los inicios de la filosofía en la <i>Física y Metafísica libro A</i>	... 113
2.1 Análisis de las distintas posturas de los predecesores, la escuela eleática y los físicos, en torno al número de los principios	... 117
2.2 Refutación de la tesis sobre la unidad del Ser propuesta por Meliso y Parménides	... 124
2.3 Análisis de la teoría de los físicos y crítica a la teoría de Anaxágoras sobre la infinidad de los principios	... 134

2.4 Exposición histórica acerca de las cuatro causas	... 142
2.5 Presentación de la causa eficiente y material en Hesíodo, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas	... 155
2.6 Estudio de las causas en los pitagóricos y eleatas	... 165
2.7 Análisis de las causas en Platón	... 176
Conclusión	... 187
III. Investigación de los principios en la épica griega	
3.1 Homero y la <i>Iliada</i> : una breve introducción al autor y al poema	... 200
3.2 Hesíodo y la Teogonía : exposición del autor y del poema	... 209
3.3 La noción de ἀρχή : definición y usos en la <i>Iliada</i> y la <i>Teogonía</i>	... 217
3.4 Planteamiento en torno a los principios en la <i>Iliada</i> de Homero (estudio de los fragmentos de la <i>Iliada</i> , canto XIV verso 200 y verso 244)	... 225
3.5 Reflexión de los principios en la Teogonía de Hesíodo (estudio de los fragmentos <i>Teogonía</i> 116-132)	... 234
Conclusión	... 246
Conclusiones	... 256
Bibliografía	... 264

Introducción¹

El interés por explicar qué es la filosofía y determinar su nacimiento en Grecia, más allá de considerarla como un milagro griego, ha conducido a los especialistas del mundo antiguo, por una parte, a investigar los vínculos y la influencia del pensamiento de oriente² en Grecia³ y, por otra parte, a realizar estudios detallados del proceso de transformación en el mundo griego, desde la épica hasta las primeras formulaciones consideradas como filosóficas.

Burkert en su escrito *Die Griechen und der Orient* afirma que los mitos cosmológicos de la épica griega: Homero, Hesíodo u Orfeo, pertenecen a la misma familia que los mitos presentados por el Épos babilónico *Enuma elish*⁴ y se encuentran en relación con los pasos que seguirán posteriormente los llamados presocráticos. Para Burkert existe una continuidad⁵ que va del Epos de oriente a la poesía épica griega e influye en los inicios de la filosofía.

No hay ninguna razón para separar la cosmología mítica de los griegos- diseñada sea por Homero, Hesíodo u Orfeo - de la contraparte oriental. Ellas pertenecen a una misma familia, que a su vez se identifica con los pasos que siguieron los llamados presocráticos.⁶

¹Todas las traducciones contenidas en este trabajo son mías, a menos que se indique lo contrario.

²Burkert considera que los estudios comparativos entre Oriente y Grecia a principios del siglo XX encontraron paralelos fascinantes entre el Epos *de Gilgamesh* y el Epos Griego, tales como el viaje de Gilgamesh a Utnapishtim y algunos motivos de la Odisea, la aparición, la muerte de Enkidu frente a Gilgamesh y la psiché de Patroclo frente a Aquiles en Iliada, que hasta el escéptico Geoffrey Kirk encontró irresistibles. Cf. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, München, Verlag C.H. Beck 2003, p. 29.

³Szlezák, Thomas A. en su escrito *Troia von Homer bis heute* afirma que gracias a las investigaciones arqueológicas hoy sabemos que Grecia tuvo mayor contacto del cual anteriormente se podría mantener. Este contacto fue mayor durante el siglo 8 y 7 entre la religión, el arte, la geometría y la medicina. Hasta mitad del siglo 20 quedaba aún la duda acerca de si esta influencia había permeado también la literatura. Tras el trabajo de Franz Dornseiff, Albin Lesky, Károly Marót, etc. se constata que la *Odisea* y la *Iliada* tienen una fuente oriental antes que una tradición anónima. Cf. Szlezák, Thomas Alexander, *Troia von Homer bis heute*, Attempto Verlag, 2004. p.p. 13-14.

⁴Cf. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, München, Verlag C.H. Beck 2003, p.36.

⁵Cf. *op.cit.* p. 72.

⁶Cf. *op.cit.* p. 72.

Por otra parte, Nestle, en su escrito *Vom Mythos zum Logos*, piensa que para comprender el pensamiento griego es necesario observar el cambio del mito al logos en su movimiento, como los mismos griegos lo comprendieron, es decir, en el proceso que va de la épica a la filosofía.

Tenemos que contemplar el espíritu y sus creaciones, el mito y el logos, no en un estado inmóvil sino en el movimiento, cómo del mito procede el logos, de la manera en que los griegos mismos lo entendieron.⁷

G.S. Kirk en el escrito *Los filósofos presocráticos* afirma que el surgimiento de la filosofía no puede ser comprendido como una simple desmitificación, sino como un cambio radical que va del μῦθος al λόγος e implica una transformación a nivel intelectual, político, social y religioso. Esta transformación encuentra su origen en dos acontecimientos: 1) la elaboración de un alfabeto en Grecia alrededor del siglo IX⁸, y 2) el nacimiento de las primeras ciudades. Estos dos sucesos implicaron modificaciones de orden político, de pensamiento y de discurso.

En este sentido Vernant en *Mythe et pensée chez les Grecs* afirma que hay una relación entre el surgimiento de la filosofía y la ciudadanía. Para Vernant con el nacimiento de las ciudades se inicia una separación entre las formas sociales y las de la naturaleza. El orden político se distingue del orden cósmico y es considerado como una creación humana, lo cual conduce a fuertes discusiones al interior de las ciudades y por lo tanto a una modificación del discurso.

La solidarité que nous constatons entre la naissance du philosophie et l' avènement du citoyen n' est pas pour nous surprendre. La cité réalise, en effet, sur le plan des formes sociales, cette séparation de la nature et de la société que suppose, sur le plan des formes mentales, l'exercice d'une pensée rationnelle. Avec la Cité, l' ordre politique s' est

⁷Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1942, p. 10.

⁸Burkert considera que el alfabeto de los Griegos fue importado de Oriente, “Alfa” y “Beta” son palabras semitas que significan “buey” y “casa”. La escritura de la alta cultura que inició en el 3000 a.C., desarrolló su escritura por una parte de los jeroglíficos egipcios y de los caracteres mesopotámicos. Posteriormente, en la edad media de bronce, se inventaron escrituras lineales como la lineal A y la lineal B de Creta y los escritos lineales Chipriotas de donde viene una gran simplificación de una escritura silábica de aproximadamente 80 sílabas. Cf. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, p. 23.

détaché de l'organisation cosmique; il apparaît comme une institution humaine qui fait l'objet d'une recherche inquiète, d'une discussion passionnée.⁹

Con el surgimiento de las primeras ciudades¹⁰, el discurso, que hasta antes se había mantenido en un plano simbólico religioso, comienza a secularizarse y a constituirse como algo autónomo con sus propias reglas. Dentro de la secularización del discurso tienen un papel fundamental las asambleas. Las asambleas son el lugar en el cual la palabra adquiere su propio valor, los discursos se confrontan unos con otros y su verdad depende no de la autoridad, sino de la aprobación de un grupo social.

Speech was no longer enmeshed in a symbolicreligious network; it now became autonomous. It engendered its own world in the interplay of a dialogue that created a particular kind of space; an enclosure where one discourse confronted another. Through its political function, *logos* became an autonomous reality and obeyed its own laws.¹¹

De esta manera, los estudiosos del mundo antiguo concuerdan en considerar que el surgimiento de la filosofía se encuentra determinado por un cambio a nivel del discurso que va del *μῦθος* propio de la épica, al *λόγος* característico de la filosofía, sin embargo, existen diferentes opiniones respecto de si este cambio implica una continuidad o una ruptura de la épica a la filosofía.

Para Burkert existe una continuidad del Epos oriental al Epos griego que influye en la filosofía, la cual es posible observar a partir de la similitud de motivos y temas que comparten y que desarrollará la filosofía.

⁹Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Fondations, Paris, 1985, p. 392.

¹⁰Nagy, Gregory por su parte afirma que para entender la emergencia del épos homérico es necesario analizarlo en un contexto social, tal como hemos planteado debe ser visto el surgimiento de la filosofía. Para Nagy el siglo VIII se encuentra marcado por dos fenómenos que permiten comprender el origen y la visión del héroe en la poesía homérica, estos dos factores son por una parte la emergencia de las primeras ciudades y en un segundo término una intensiva comunicación entre las elites sociales de las diferentes ciudades, característica del Panhellenismo. Cf. Nagy, Gregory, *The Best of the achaeans*, The Johns Hopkins University Press, London, 1999, p. 115.

¹¹Marcel Detienne, *The Masters of truth in Archaic Greece*, translated by Janet Lloyd, zone books, New York, 1999, p. 106.

Por su parte, Nestle sostiene que a pesar de que μῦθος y λόγος pertenecen a dos polos distintos, no es posible separarlos determinadamente. Así, piensa que la épica y la filosofía mantienen una constante penetración entre μῦθος y λόγος en un doble sentido. En la épica, el concepto se encuentra al servicio del mito, mientras que en la filosofía el logos se sirve del mito para ilustrar sus consideraciones conceptuales.¹²

En un sentido opuesto Kirk opina que entre la épica y la filosofía no existe una continuidad, sino un cambio radical que va de un pensamiento mítico a un intento de describir el mundo a partir de un método verdaderamente racional. Sin embargo, Kirk considera que entre los elementos que propiciaron el surgimiento de la filosofía en Jonia¹³ se encuentran las óptimas condiciones materiales de esta ciudad, el contacto marítimo y comercial que mantenía con otras culturas, el alto nivel cultural en esta ciudad y su importante tradición literaria.¹⁴

De esta manera, los estudios críticos acerca del mundo antiguo plantean que para comprender el surgimiento de la filosofía es necesario analizar la transformación que va del μῦθος al λόγος.

Ahora bien, el trabajo que a continuación presento se inscribe dentro de esta serie estudios críticos que explican la determinación y el nacimiento de la filosofía. Sin embargo, existen algunas diferencias con respecto a estas investigaciones. Mientras que la mayoría de estos análisis, al observar las relaciones entre la épica y la filosofía, se concentran en estudiar la transformación del μῦθος al λόγος, el estudio que aquí realizo parte del discurso filosófico, en específico, de la consideración aristotélica de los principios en la *Física* y la *Metafísica*. Contrariamente a lo que

¹²Nestle opina que dentro de la épica de Homero y Hesíodo se observa el logos puesto en obra al servicio del mito a partir de : a) la definida silueta que presentan de los dioses, b) las relaciones que establecen entre los dioses y su relación con los hombres, c) la totalidad ordenada de un mundo que construyen sobre el mundo humano, construcción que no surge de invenciones arbitrarias, sino a partir de organizadas actividades, y, d) las numerosas personificaciones de conceptos abstractos. Por otra parte, Nestle afirma que el mito al servicio del logos se presenta claramente en Parménides o Platón quienes hacen uso de imágenes míticas en medio de lógicas especulaciones. Cf. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, p.p. 17-18.

¹³G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Editions Universitaires Freiburg Suisse, p. 74.

¹⁴Cf. G.S. Kirk- J.E. Raven- M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, p. 77.

sostiene Kirk, considero que entre la épica y la filosofía presocrática, no existe una ruptura radical de un pensamiento mítico a un método racional, sino una cierta continuidad, la cual puede ser analizada a partir del planteamiento acerca de los principios dentro de la épica y la filosofía presocrática.

La continuidad entre la épica y la filosofía presocrática se presenta en tres niveles: a) en relación con el uso y significado de la noción de ἀρχή, b) en virtud de la conceptualización de los principios y c) con respecto a su metodología. Esta continuidad entre la épica y la filosofía se hace evidente en la dificultad que Aristóteles muestra en *Metafísica* A 1009 al separar los primeros planteamientos filosóficos sobre el ἀρχή, de los planteamientos realizados por Homero y Hesíodo.

Esta investigación parte de la idea de que si bien Aristóteles en *Metafísica* a 993 b 20 caracteriza la filosofía como la ciencia teórica cuyo fin es el conocimiento de los principios eternos, las causas primeras y de la verdad, es con la épica en donde inicia esta investigación. La épica representa, para la filosofía, no sólo un antecedente en la investigación de los principios, al encontrarse en ella las primeras reflexiones acerca del ἀρχή de las cosas, sino que mantiene con la filosofía presocrática, en su reflexión en torno a los principios de todas las cosas, similitudes semánticas, conceptuales y metodológicas.

Así, el presente trabajo tiene como tarea analizar el inicio de la filosofía en Grecia y la relación que mantiene con la épica en lo referente a la reflexión en torno a los principios de todas las cosas. Para comenzar este trabajo, he considerado necesario, en el primer capítulo aclarar tres cuestiones: qué es la filosofía, cuál es el método que le es propio y qué es lo característico de este conocimiento, frente a la épica que le antecede.

Ahora bien, para aclarar qué es la filosofía, cuál es el método que le es propio y sus relaciones con la épica, he tomado como hilo conductor el análisis que Aristóteles realiza del concepto ἀρχή en la *Física* y la *Metafísica*, en específico en los libros A y B de la *Física* y en el libro A de la

Metafísica. En estos escritos el concepto ἀρχή se encuentra vinculado a la determinación del saber, y la filosofía, a la indagación sobre el método de conocimiento propio de la reflexión filosófica, y a la reconstrucción histórica de la filosofía.

De esta manera, la elección de las obras y la estructura del presente trabajo se encuentran determinadas por un principio temático. Tanto en la *Física* como en la *Metafísica* se encuentran temas paralelos, sin embargo, la *Metafísica*, dada la situación relativamente tardía y la posición que ocupa en la división aristotélica de las ciencias, representa un desarrollo de algunos de los temas ya planteados en la *Física*.

Los temas a desarrollar son: la comprensión aristotélica del conocimiento, de la ciencia y de la filosofía; la reconstrucción de la filosofía, la cual es determinante en la comprensión del origen, del método y del desarrollo del pensar filosófico, y, por último, el lugar que ocupa la épica en la investigación de los principios.

La investigación se divide temáticamente en tres apartados, el primero está dedicado a exponer la comprensión aristotélica del conocimiento y de la ciencia. El segundo desarrolla la reconstrucción histórica del tratamiento de los principios en la filosofía y en el tercer capítulo se presenta un estudio de los principios, dentro de la épica griega.

Para exponer la comprensión aristotélica del conocimiento llevaré a cabo un análisis de los dos primeros capítulos del libro A de la *Metafísica*, del libro A capítulo I de la *Física*, y de algunos capítulos del libro B de la *Física*. En estos escritos Aristóteles realiza dos aproximaciones distintas al conocimiento.

En *Metafísica* Aristóteles distingue las facultades y los niveles de conocimiento en vistas a la ciencia de la sabiduría, por otra parte en *Física* Aristóteles aclara el método del conocimiento de los principios, teniendo en consideración la ciencia de la naturaleza; sin embargo aunque ambas

investigaciones se realizan a la luz de dos ciencias distintas, comparten el mismo objetivo, aclarar el problema del conocimiento de los principios y las causas.

Ahora bien, el estudio de los principios en la *Física* y la *Metafísica* tiene un lugar fundamental. A la *Metafísica* corresponde el estudio de los primeros principios y causas, mientras que a la *Física* conviene el estudio de los principios de las cosas naturales. El conocimiento de los principios de la naturaleza es previo y constituye un medio de acceso al saber acerca de los primeros principios y causas.

La investigación comienza con un análisis del capítulo I del libro A de la *Metafísica* en el cual Aristóteles distingue las facultades que se encuentran involucradas en el proceso del conocimiento y los diferentes niveles de todo saber. Aristóteles afirma que el conocimiento es una aspiración natural de los hombres, la cual comienza con la sensación. La sensación es el inicio de todo conocimiento y la facultad de la sensación es la encargada de recibir las formas sensibles. En un segundo nivel del conocimiento se encuentra la experiencia. La facultad de la memoria da lugar a la experiencia. El recuerdo y la acumulación de múltiples experiencias particulares de una misma cosa da lugar al establecimiento de reglas generales, lo cual constituye la experiencia. Por último, en el grado más alto del conocimiento, se encuentran el arte y la ciencia que se definen por ser el conocimiento de los principios y las causas.

Ahora bien, la definición del saber y la ciencia como conocimiento de los principios y las causas en *Física* libro A capítulo I conduce a Aristóteles a la investigación del método de conocimiento de los principios el cual va de lo claro y cognoscible para nosotros, a lo claro y cognoscible por naturaleza.

Por otra parte, el estudio de la naturaleza que Aristóteles lleva a cabo en el libro B de la *Física* ocupa un lugar fundamental en la investigación de los primeros principios y causas. El análisis de la naturaleza tiene un lugar previo al estudio de los primeros principios. El conocimiento de los

principios y las causas sólo es accesible a través del estudio de las sustancias y del movimiento natural. De esta manera, para lograr el conocimiento de los principios es necesario partir de las cosas que son más claras para nosotros, las cosas particulares que forman parte de la percepción sensible, para acceder a las más claras en sí mismas.

El conocimiento de los principios de la naturaleza representa la posibilidad de obtención de los primeros principios, pero para conocer los principios de la naturaleza es necesario definir la naturaleza. Aristóteles define la naturaleza en dos sentidos, como principio de movimiento y de cambio, y como la materia primera subyacente en cada cosa.

La definición de naturaleza entendida en estas dos acepciones abre paso a la formulación de las cuatro causas. La naturaleza entendida como un principio y causa de movimiento, da lugar a postular la causa eficiente; por otra parte, la naturaleza, entendida como un sustrato, permite formular la causa material; la naturaleza interpretada como principio de movimiento que se encuentra dirigido a un fin hace posible plantear la causa final y por último la naturaleza entendida como un movimiento dirigida a un fin aspira a la obtención de la forma.

Así, dentro de la comprensión aristotélica de los principios de la naturaleza, la causa final ocupa un lugar determinante. Para Aristóteles la naturaleza, a semejanza de los productos del arte, se genera con vistas a un fin. La naturaleza, entendida en el sentido de materia y forma se encuentra dirigida hacia un fin.

Una vez definida la naturaleza, Aristóteles distingue el conocimiento teórico en tres ciencias: física, matemáticas y filosofía primera. Esta división de las ciencias, y del objeto de conocimiento de cada una, permite a Aristóteles percatarse de la importancia del movimiento en el estudio de la naturaleza, de tal manera que, mientras las matemáticas se ocupan de los cuerpos en abstracción, a partir de sus atributos geométricos, la física tiene como tarea el estudio de los entes naturales los cuales se encuentran caracterizados, entre otras cosas, por tener un principio de movimiento. Por

otra parte, todo ser que tiene movimiento es una *ousia*; sin embargo, será tarea de la metafísica el estudio de la *ousia*.

De esta manera, dado que los entes naturales se caracterizan por el movimiento, Aristóteles considera que la tarea de la física consiste en brindar una explicación del porqué de la generación y para lograr esta tarea el físico debe remitirse a todas las causas que gobiernan la generación de los entes. Así, a la física corresponde el estudio de los entes naturales y de la investigación de las cuatro causas que determinan la naturaleza; por su parte, la astronomía tiene como estudio los entes eternos sujetos a movimiento; mientras que la metafísica se ocupa de la investigación los entes eternos no sujetos al movimiento.

La tarea de la metafísica se aclara a partir del capítulo II del libro A de la *Metafísica*. En este escrito Aristóteles expone qué es la sabiduría o filosofía primera. La sabiduría es definida como la ciencia cuyo objeto de estudio es lo eterno, no sujeto al movimiento, y las primeras causas y principios. De esta manera, la metafísica al investigar las primeras causas y principios, se ocupa del estudio de lo más alto y en este sentido es *Teología*.

Ahora bien, en el segundo capítulo de esta investigación presento la reconstrucción histórica de los principios, que Aristóteles lleva a cabo en los capítulos del segundo al cuarto del libro A de la *Física* y en los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto del libro A de la *Metafísica*. La recuperación histórica de la filosofía¹⁵, que Aristóteles realiza en ambas obras, parte de la consideración de que la filosofía inicia y se desarrolla como una reflexión acerca de los principios de todas las cosas.

De esta manera, aun cuando, en cada una de las obras, el estudio histórico de la filosofía, se encuentra inserto en la fundamentación de dos ciencias, la física y la metafísica, este análisis parte

¹⁵Para Michael Frede Aristóteles tiene un particular punto de vista acerca de la historia de la filosofía griega, del inicio y del desarrollo de la filosofía en Grecia. Para Frede Aristóteles en *Metafísica 1* que la filosofía inicia con Tales de Mileto establece una frontera entre Tales y los que fueron sus predecesores, sin brindar una justificación para realizar esta diferenciación. Cf. Frede, Michael, *Aristotle's account of the origin of philosophy* en *The Oxford Handbook of presocratic philosophy*, Oxford, University press, 2008, p. 503.

de una idea común acerca de lo que es la filosofía. Para Aristóteles la filosofía se define por ser un estudio acerca de los principios y las causas.

Así, la reconstrucción histórica en la *Física* inicia con una presentación y división de dos escuelas, los llamados físicos y la escuela eleática.

Aristóteles realiza una recuperación histórica de la filosofía en la *Física* con el objetivo de analizar cuáles fueron los principios y las causas que propusieron quienes le antecedieron en el estudio de la naturaleza. En un primer momento se dirige al análisis crítico de los postulados de la escuela eleática, los cuales consisten en mantener la eternidad y la unidad del Ser.

Para Aristóteles *lo que es* no puede ser eterno porque la naturaleza, dado que se caracteriza por el movimiento y la generación, o bien *no es*, o no tiene principios. Por otra parte, Aristóteles distingue dos niveles en la consideración sobre la unidad del Ser: el del significado y el de la referencia. El Ser no puede ser Uno en ninguna de las dos acepciones, porque *lo que es* tiene por lo menos dos sentidos, se dice que algo es en cuanto sustancia y en cuanto atributo, por otra parte aunque el Ser fuera uno, la unidad es divisible. De esta serie de consideraciones, Aristóteles concluye que la unidad del Ser no se opone a la idea de la multiplicidad.

La crítica que Aristóteles elabora a la escuela eleática le permite distinguir dos ámbitos de estudio; por una parte, la investigación de los principios y causas y por otro, al estudio de la *ousia*.

Ahora bien, la investigación histórica de los principios en los llamados físicos está guiada por el interés de aclarar cuál es el número de principios que proponen. Así, Aristóteles diferencia a los llamados físicos en dos, los que derivan de uno de los elementos materiales la generación de todas las cosas, y los que proponen que los principios de todas las cosas son contrarios.

Por otra parte, el estudio histórico que Aristóteles lleva a cabo en la *Metafísica* A parte de los resultados obtenidos en el escrito *Física* libro A. En *Metafísica* A Aristóteles inicia la reconstrucción

histórica de la filosofía teniendo como base la formulación de las cuatro causas realizada en la *Física* y, a partir de esta investigación, se dirige a determinar cuáles de las cuatro causas que él considera ser las causas de todas las cosas, han sido investigadas por quienes le antecedieron en la reflexión sobre los principios.

De esta manera, aun cuando Aristóteles piensa que la reflexión en torno a los principios y las causas, en la historia de la filosofía, se puede resumir al planteamiento acerca del principio material¹⁶ y afirma que todos aquellos que investigaron acerca de los principios, tan sólo se distinguen por el número y la especie de principios materiales que postulan, continúa con la recuperación histórica a fin de determinar si acaso alguno de los que investigó acerca de los principios, planteó un principio distinto al principio material.

Aristóteles comienza la investigación con Homero y Tales de Mileto, a quienes considera como los primeros que realizaron un estudio acerca del principio material.

Aristóteles afirma que Homero y Tales de Mileto¹⁷, al proponer el agua como principio de generación de todas las cosas, fueron los primeros en plantear un principio y considerar que este principio es un elemento material.

Por otra parte, los primeros que realizaron un planteamiento en torno a un principio eficiente fueron Hesíodo y Parménides al postular al Amor y al Deseo como principios de movimiento y generación. Sin embargo, de cara a estos primeros planteamientos la postura de Empédocles

¹⁶Hankinson, R.J. en el artículo *Reason, cause, and explanation in presocratic philosophy* mantiene que el sentido en el cual Aristóteles emplea el concepto “principio” en su interpretación de los presocráticos se limita a la consideración del término “principio” bajo la noción de elemento. De tal manera que Aristóteles interpreta a sus predecesores a partir de la causa material y trata de aplicar a ellos su propia división de las cuatro causas. Cf. Hankinson, R.J., *Reason, cause, and explanation in presocratic philosophy* en *The oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford, University Press, 2008, pp. 436, 442.

¹⁷Frede Michael afirma que Aristóteles considera que Tales de Mileto plantea el agua como el último principio de todas las cosas, sin embargo no es claro que la noción de materia de Tales de Mileto sea la misma que Aristóteles postula. Cf. Frede, Michael, *Aristotle’s account of the origin of philosophy* en *The Oxford Handbook of presocratic philosophy*, Oxford, University press, 2008, p. 505.

presenta una mayor capacidad explicativa, pues si bien Hesíodo y Parménides son los primeros que históricamente reflexionaron sobre los principios, el planteamiento de Empédocles da cuenta no sólo del bien, el orden y la belleza, sino también de sus contrarios.

Ahora bien, los pitagóricos y la escuela eleática al plantear los números y la unidad como principios de todas las cosas, parecen considerar los principios bajo un punto de vista no material. Las investigaciones de los pitagóricos y la escuela eleática se dirigen a determinar cuál es la causa que explica la *ousia* o el qué es de las cosas.

Por su parte, Aristóteles considera que Platón postula dos tipos de causas, la causa formal y la causa material. La causa formal responde al qué es de las cosas, mientras la causa material al sujeto del cual se predicen. En Platón, la indagación de las causas está determinada por las tres diferentes realidades que considera: las cosas sensibles, las entidades numéricas y las Ideas.

De esta manera, en el estudio histórico que Aristóteles lleva a cabo en *Metafísica* libro A menciona a Homero y Hesíodo como antecedentes de la reflexión de los principios. E

Este planteamiento, abre la puerta al último capítulo de la investigación, en el cual llevo a cabo un análisis de la noción de ἀρχή en la épica griega, en específico en las obras la *Iliada* de Homero y la *Teogonía* de Hesíodo. Para llevar a cabo esta tarea, en un primer momento presento las dos obras épicas y los autores de cada una de ellas, posteriormente expongo la presencia y los distintos sentidos de la noción de ἀρχή en cada una de las obras, en un tercer momento analizo los fragmentos, de cada uno de los poemas, en los cuales se encuentra una reflexión sobre los principios y por último presento los pasajes de la *Metafísica* libro A en los cuales Aristóteles elabora algunas consideraciones acerca de estos pasajes.

El nombre de Homero se encuentra vinculado, desde la antigüedad, con la *Iliada* y la *Odisea*, obras épicas consideradas como los primeros escritos de la literatura occidental. La *Iliada* narra los

sucesos de 51 días durante el décimo año de la guerra de Troya. El asunto del poema es la Cólera de Aquiles y sus consecuencias.

Por su parte, la *Teogonía* es una obra que se adjudica a Hesíodo. En la *Teogonía* el poeta se propone como tarea aclarar los orígenes de los dioses.

Ahora bien, la *Iliada* representa, no sólo un documento histórico de las costumbres griegas, sino en ella están contenidas también sus primeras reflexiones. En relación con la cuestión de los principios, la *Iliada* presenta el primer uso de la noción de ἀρχή.

El poema *Teogonía*, aunque es un estudio teológico, trasciende el tratamiento de este tema y se constituye en una reflexión que ocupa un lugar fundamental en torno a la cuestión de los orígenes. En la *Teogonía* Hesíodo se propone hablar sobre lo que fue en el origen, comienza con una descripción del universo y procede a narrar el nacimiento del mundo y de los hombres.

Respecto al lugar que ocupa la épica en la investigación de los principios, Aristóteles en *Metafísica* 983b26 hace referencia a un pasaje de la *Iliada* de Homero al considerar que hay quienes piensan que los que teologizaron por vez primera tuvieron una idea similar a la de Tales¹⁸, respecto al estudio de los principios ἀρχαί de todas las cosas, al considerar a Océano y a Tetis como los progenitores de todo.

¹⁸Frede M. Afirma que Aristóteles separa y descalifica a los predecesores de Tales como teólogos, de tal manera que para justificar esta separación postula a Tales como el primer filósofo, sin embargo al mismo tiempo Aristóteles considera que los primeros filósofos fueron incapaces de formular una idea clara acerca de los principios. Cf. Frede, Michael, *Aristotle's account of the origin of philosophy* en *The Oxford Handbook of presocratic philosophy*, Oxford, University press, 2008, p.528.

Por otra parte, en *Metafísica* 984b22 Aristóteles piensa que el primero que buscó el principio de donde les viene el movimiento a las cosas fue Hesíodo¹⁹, al plantear que todas las cosas se originan del Caos.

De esta manera, dentro de la reconstrucción histórica de los principios que lleva a cabo Aristóteles en *Metafísica* libro A considera a Homero y Hesíodo como los primeros que reflexionaron en torno a los principios y, aunque establece una diferencia de ellos con respecto a los llamados estudiosos de la naturaleza, al llamarlos *Teólogos*, la presente investigación parte de la idea de que entre la épica y la filosofía existen ciertas relaciones de tipo metodológico, de significado y conceptual, a partir de las cuales es posible considerar una continuidad de la épica a la filosofía.

¹⁹Vlastos Gregory en *The presocratics* afirma que Aristóteles utiliza el término metafísica para nombrar la ciencia de la divinidad y utiliza el concepto de *filósofos naturales* para designar a quienes le precedieron. Así, utiliza el término *Teólogos* en un contexto histórico en oposición al concepto físicos para designar a los no- filósofos, tales como Hesíodo y Ferécides. Cf. Vlastos Gregory en *The presocratics*, Pinceton University Press, New Jersey, 1993, p. 8.

I.- Caracterización del conocimiento, de la ciencia y de la sabiduría como estudio de las causas y los principios en *Física A y B* , y *Metafísica A*.

Introducción

El primer capítulo de la investigación tiene como objetivo aclarar la interpretación que Aristóteles sostiene respecto al conocimiento, la ciencia y la sabiduría. Para llevar a cabo esta tarea realizo un análisis del libro A la *Metafísica*, capítulos primero y segundo, y de los libros de la *Física A*, capítulo primero, y B, capítulos primero, segundo, tercero, séptimo y octavo.

El capítulo inicia con un estudio del libro A capítulo primero de la *Metafísica*, en el cual Aristóteles presenta las distintas facultades inmersas en el conocimiento y los grados del saber.

El texto que conocemos bajo el nombre de *Metafísica* está constituido por una serie de escritos que pueden ser considerados como tratados independientes²⁰. La estructura de la *Metafísica* ofrece una variedad de dificultades debido a que el trabajo no estaba dirigido a una publicación, sino que se trata de una serie de trabajos destinados a la enseñanza, que en algún momento fueron reagrupados en un escrito gracias a Aristóteles y a otros peripatéticos²¹ posteriores.²²

Respecto a la cronología de los escritos que componen la *Metafísica* existen diferentes opiniones; Ross W.D considera que la referencia que hace Aristóteles en la *Metafísica* a sus otros

²⁰ Para Jaeger la *Metafísica* no es una obra orgánica, sino una serie de escritos que encuentran su nacimiento en épocas distintas y no ofrece una unidad literaria ni doctrinal por ello ha preferido tratar cada libro de la *Metafísica* como un tratado independiente a excepción de los libros ZH. Cf. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912.

²¹Ross considera que a partir de *Tópicos* 184b6 podemos suponer que los trabajos de Aristóteles eran leídos en voz alta y copiados por sus alumnos por lo que es importante distinguir dos cuestiones por una parte, el orden en el cual cada libro fue escrito y, por otra, el orden de sus lecturas.

²²Para Ross es obvio que la *Metafísica* no puede ser abordado como un tratado acabado porque hay una serie de libros como los α , Δ , K que manifiestan intrusiones al escrito y de la misma manera con la excepción de los escritos H, Θ , M y N, todos los libros comienzan con una partícula conectora, hecho que es raro en los trabajos de Aristóteles. Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysic*, Oxford, Clarendon, 1924, p. xiii.

trabajos tales como *Analíticos posteriores*, *Física*, *Acerca del cielo*, *De generación y corrupción y Ética*, así como la cita que realiza en *De Generatione* y la *Física*, sugieren, por una parte, que los libros que componen la *Metafísica* fueron compuestos en diferentes tiempos²³ y que probablemente el libro D sea uno de los primeros de la *Metafísica*. En *De Generatione* Aristóteles alude al libro Δ (336b29) de la *Metafísica* y en este mismo libro se hace referencia al escrito *De Generatione*; por otra parte, en la *Física* se menciona el libro q y, a su vez, en libro q se alude a la *Física*. En este mismo sentido existen en otros escritos múltiples referencias a la *Metafísica*, lo cual le permite considerar que este libro junto con la *Política* es uno de los últimos trabajos.

Mientras Düring opina que la cronología de los escritos aristotélicos es relativa y a partir de esta relatividad brinda su propia cronología de la *Metafísica*, según la cual coloca a Lambda como el primer escrito de la *Metafísica*, el cual cree que puede pertenecer a la etapa académica de Aristóteles²⁴ junto con M9b-Ny, Alpha, My 1-9, Beta, Iota y considera como posteriores a los escritos biológicos Gamma, ZHΘ a.²⁵ La cronología que Düring considera de los escritos Aristotélicos se basa en la idea de que en Aristóteles existe una continua discusión acerca del problema de la *ousia* y de la pregunta en torno a qué significa existir.²⁶

²³Ross distingue dos cuestiones problemáticas con respecto a la cronología de la *Metafísica*, el primer problema se refiere al orden en el cual los libros fueron escritos, y el segundo cuestiona el orden en que fueron dispuestos como lecturas. La edición que Ross lleva a cabo parte de la presuposición que el orden de disposición corresponde con el orden de su escritura.

²⁴Düring divide la vida de Aristóteles en tres periodos: 1) el periodo académico en Atenas el cual dura 20 años, 2) el tiempo de viajes del 347, hasta el 334 el cual dura trece años, en los cuales con Teofrasto en Asia y Macedonia enseña, y el 3) el segundo periodo ateniense que dura doce años hasta su muerte. Cf. Düring, Ingemar, *Aristoteles*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1966. p.25.

²⁵Düring en *Aristoteles (Darstellung und Interpretation seines Denkens)* afirma que resulta una ilusión considerar que es posible brindar una respuesta última a la cronología de los escritos aristotélicos, lo que simplemente se puede considerar es que existen respuestas posibles de acuerdo con el todo de la obra y otras que resultan imposibles. Düring, Ingemar, *Aristoteles*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1966, p.593.

²⁶Cf. Düring, Ingemar, *Aristoteles*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1966, p.594.

Ahora bien, la traducción del título del libro en griego **ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ**²⁷ resulta problemática debido a que no es claro si se refiere a que la comprensión del tema del escrito está más allá de los escritos naturales o si el problema que plantea la obra es posterior al de los escritos naturales.

El escrito *Metafísica* se compone de catorce libros²⁸, en este capítulo me ocuparé del libro A en específico de los capítulos primero y segundo, en los cuales Aristóteles presenta una caracterización del conocimiento y de la sabiduría.

El libro A, objeto de la presente investigación, está compuesto de diez capítulos los cuales he dividido para su estudio en dos temáticas, la interpretación del conocimiento y la reconstrucción histórica de los principios, causas y elementos. En este apartado me restrinjo al estudio de la noción de conocimiento en Aristóteles, la cual se desarrolla en el capítulo primero y el capítulo segundo del libro A.

Si bien el libro A se considera un escrito de carácter introductorio a la propuesta aristotélica de las cuatro causas, los primeros dos capítulos del libro A representan un estudio fundamental que permite comprender la interpretación que Aristóteles mantiene de la filosofía. Aristóteles en el

²⁷Así Giovanni Reale considera que respecto al término $\alpha\text{-}\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ existen diversas interpretaciones Simplicio y otros autores neoplatónicos dan al término $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ el sentido de una supraordenación genérica, la meta-física será la ciencia que trata de la realidad separada de la materia, para Alejandro se encuentra en relación con la sucesión de nuestro conocimiento. Cf. G. Reale, *Metafísica*, Vita e pensiero, Milano, 1993, p.44.

²⁸El libro A expone una interpretación de la filosofía como ciencia de la verdad. El libro B contiene una serie de problemas o aporías que la ciencia debe resolver. El libro G responde a las cuatro primeras aporías planteadas en el libro B que se refiere a la existencia de una ciencia que estudia “lo que es en tanto es”. El libro D distingue los sentidos de los distintos términos. El libro E desarrolla la idea de una ciencia que se ocupa de “lo que es” y diferencia los usos de “ser accidental” y “ser verdadero”. Los libros Z y H se remiten a los múltiples sentidos de Ser y se ocupan de sus distintos sentidos. El libro Q tiene como tarea los sentidos de Ser en potencia y Ser en acto. El libro I se dedica al estudio de la noción de unidad, igualdad y semejanza. El libro K no tiene unidad interna, sino que expone contenidos correspondientes a otros libros. El libro L es un escrito acerca de la sustancia suprema, inmaterial e inmóvil. Los libros M y N presentan problemas desarrollados en el ámbito de la Academia platónica, tales como las Ideas y los Números.

capítulo primero y segundo del libro A caracteriza a la filosofía como una ciencia de lo universal, cuyo objeto de estudio es el análisis de las primeras causas, primeros principios y de la divinidad.

Ahora bien, en el primer capítulo del libro A Aristóteles describe el proceso de conocimiento. Aristóteles distingue los distintos grados del conocimiento: a) sensación, b) experiencia y d) arte y ciencia, y las distintas facultades inmersas en el proceso del conocimiento: a) sensación, b) memoria, c) pensamiento; para posteriormente caracterizar la sabiduría como el conocimiento del porqué y las causas.

Una vez que se ha presentado la caracterización general del proceso de conocimiento y de las facultades del conocimiento se expone, a partir del primer capítulo del libro A de la *Física*, la definición aristotélica del conocimiento y el método que le es propio.

En el libro A de la *Física* Aristóteles define el conocimiento como el saber de los principios y las causas, presenta el método de conocimiento de los principios, y realiza una investigación acerca de cuáles y cuántos son los principios que han considerado aquellos que le antecedieron, a fin de determinar cuáles son los principios de todas las cosas. En este capítulo me ocuparé exclusivamente de su comprensión del conocimiento y del método propio del saber expuesta en el primer capítulo del libro A.

El problema del conocimiento se ubica dentro de un proyecto general y uno específico, Aristóteles se plantea como tarea, por una parte, aclarar el problema del conocimiento en general, y, por otra parte, definir cómo es posible el conocimiento de la naturaleza. Dado que sólo conocemos una cosa cuando sabemos sus principios y sus causas, la pregunta por la naturaleza conduce al cuestionamiento sobre los principios, debido a que sólo es posible conocer la naturaleza de una cosa cuando conocemos sus principios.

Ahora bien, el libro A ha sido considerado por la tradición²⁹ como un escrito separado de la *Física*, entre otras razones³⁰, debido a que su temática, la cuestión del conocimiento de los principios *περὶ ἀρχῶν* es un problema que no concierne esclarecer específicamente a la reflexión en torno a la naturaleza y tiene una aplicación más amplia que la del ámbito natural. De la posibilidad del conocimiento de los principios depende el conocimiento en general.

Ahora bien, el estudio del libro A de la *Física* resulta fundamental en el tema que nos ocupa.³¹ En este escrito Aristóteles define el conocimiento como el saber de las primeras causas y los primeros principios, presenta el método de conocimiento propio de la reflexión en torno a los principios e inicia a partir de esta consideración una reconstrucción histórica de sus predecesores.

En el primer capítulo del libro A encontramos una definición del conocimiento, al mismo tiempo que una descripción del método que nos permite acceder a él. El saber y la ciencia son definidos como el conocimiento acerca de los principios, causas y elementos. Esta caracterización

²⁹ En los catálogos de las obras de Aristóteles de Diógenes Laercio se encuentra un tratado llamado *περὶ ἀρχῆς* y en la de Hesiquio aparece una obra cuyo título es *περὶ ἀρχῶν* de tal manera que la *Física I* fue considerado como un tratado independiente, sin embargo Ross considera que aunque el libro I es el estudio acerca de los principios por excelencia, se debe reconocer una aplicación más amplia. Cf. Aristotle, *Aristotle's Physics*, Text, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 4.

³⁰ W.D. Ross considera que el inicio del libro II de la *Física* presenta la apariencia de ser el principio de un trabajo separado del libro I ya que no presenta ninguna referencia a los resultados de éste, pero la *Metafísica* presenta varias referencias al libro I en las cuales lo considera como parte de la *Física*, por ello sostiene que es probable que originalmente haya sido un ensayo separado *περὶ ἀρχῶν* y que posteriormente tal vez el mismo Aristóteles hizo un intento para vincularlo con los tres siguientes libros. Cf. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, 1998, p.5. A. Mansion en su escrito *Introduction à la physique aristotelecienne* afirma que los comentaristas antiguos de la *Física*, tales como Simplicio y Diógenes Laercio, parecen no haberse percatado de una verdad evidente, tras haber encontrado como título del tratado I *περὶ ἀρχῶν* lo aplicaron a los primeros cuatro o cinco libros, sin embargo, esta conclusión la establecieron a partir de la frase inicial del libro I. Para Mansion las palabras con las cuales concluye el libro I muestran claramente que la discusión de los principios se ha cerrado, de tal manera que este libro forma un todo. Cf. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelecienne*, Editions de l' institute superieur de philosophie, Louvaine, 1946, pp. 55-56.

³¹ Enrico Berté en *Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la "physique"* considera que no debe sorprendernos que al inicio de la *Física*, dada la complejidad del conocimiento de la naturaleza Aristóteles considere necesario definir todo lo que concierne a los principios. Cf. *Les méthodes d' argumentation et de démonstration dans la "physique"* en *La physique d' Aristote*, F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 56.

del saber nos permite entender porqué para Aristóteles la filosofía comienza como una búsqueda de los principios y la relevancia que cobra la cuestión del método en la investigación de los principios.

En un tercer momento realizo un estudio de algunos capítulos del libro B de la *Física*. A lo largo de este escrito el tema de la naturaleza ocupa un lugar fundamental, el objetivo del libro es determinar qué es la naturaleza φύσις, cuáles son sus principios (ἀρχαὶ) y causas (αἰτίαι), al mismo tiempo que diferenciar la física, en cuanto estudio de la naturaleza, de las matemáticas y la filosofía primera..

En el libro A Aristóteles comienza el análisis de la naturaleza a partir de una investigación de los principios, los cuales distinguió en tres ὕλη, στέρησις, εἶδος. En el libro B Aristóteles se aproxima al tema de la naturaleza a partir de un estudio de la naturaleza misma, pero la naturaleza es observada como un principio³².

En el primer libro se preguntó por los principios de la naturaleza; en el segundo libro contrariamente se pregunta, no por la causa de la naturaleza sino de manera inversa, por la naturaleza como causa³³

Para llevar a cabo esta tarea Aristóteles inicia distinguiendo los entes en dos, los que existen por naturaleza (Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει), y los que existen por otras causas (τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας).

A partir de esta distinción Aristóteles define la naturaleza como un principio y causa de movimiento y reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y no por accidente (τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν). Esta definición le permite en un primer momento distinguir los seres que tienen naturaleza (ἔχει φύσιν), es decir aquellos entes que tienen el principio

³²Ross considera que aunque no hay una orgánica conexión entre el libro uno y el libro dos, ambos tienen diferentes aproximaciones al mismo sujeto. La ausencia de una conexión orgánica entre los dos libros es evidente no sólo por la falta de una conexión en el pensamiento, sino también por la falta de una partícula que evidencie el vínculo de ambos libros. Cf. Ross, *op.cit.* p.499.

³³Wolfgang, Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p.233.

de cambio y movimiento en sí mismos, de los entes productos del arte (κατὰ τέχνην) que tienen el principio de movimiento en virtud de los cuerpos simples de los cuales se componen y encuentran el principio de su producción en otras causas.

Posteriormente, en la presentación crítica que Aristóteles lleva a cabo de los que primero filosofaron, afirma que algunos de ellos identificaron la naturaleza de las cosas con el constituyente primero de cada una de ellas³⁴ y pensaron que los principios de todas las cosas son alguno o todos los elementos.

Así, Aristóteles llama naturaleza por una parte, al principio de movimiento y de cambio que tienen las cosas por sí mismas y por otra parte a la materia primera subyacente en cada cosa. De esta manera, la búsqueda de una definición de la naturaleza le conduce a aclarar la cuestión de los principios y las causas.

Dentro de la teoría aristotélica, la naturaleza es entendida como un principio (ἀρχή) de movimiento y generación (ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν). Pero la naturaleza también es interpretada como un sustrato (ὑποκείμενον).

Aristote reconnaît la physis comme arché kinéseos, source et principe de mouvement. Mais une telle nature en peut appartenir qu' aux substances, aux êtres structurés par leur propre forme ou essence.³⁵

La naturaleza, en tanto principio de movimiento, se encuentra dirigida hacia un fin. El fin de la naturaleza es la forma. Pero lo que tiene naturaleza es siempre un sustrato y lo que es naturaleza, lo es en tanto recibe una forma apropiada.

³⁴ Para Burnet el sentido primitivo de φύσις es el de “sustancia primaria” por lo que la crítica de Aristóteles a los presocráticos deja de lado el sentido originario de este término. “Soviel ich weiss, hat kein Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie ausdrücklich die Ansicht aufgestellt, dass das Wort, Welches von den alten Kosmologen gebraucht wurde, um diesen Gedanken einer dauernden und ursprünglichen Substanz auszudrücken, kein anderes war als φύσις...Cf. Burnet, *Anfänge griechischer Philosophie*, Berlin, Teubner, 1913, pp. 9-12.

³⁵ Charles, Kahn, *Physique et tradition grecque de la philosophie naturelle*, en *La physique d' Aristote*, Paris, Vrin, 1991, p. 49.

Así, Aristóteles, a partir de la definición de naturaleza, distingue en cuatro las causas. La naturaleza es un principio y causa de movimiento, causa eficiente; la naturaleza siempre es un sustrato, causa material; y la naturaleza en tanto principio de movimiento se encuentra dirigida a un fin, causa final. El fin de la naturaleza es la forma, causa formal, y aclara la cuestión de los principios al considerar que principios de la generación son forma, materia y privación.

But since nature is not only a formal cause but also an efficient and a final one (he himself will tell us later that often the three come together: the form, the efficient, the final), for this reason he turns back to distinguishing the principles, saying how many there are, and gives us a threefold division of them³⁶.

Ahora bien, a partir de este libro es posible aclarar en qué sentido el estudio de la naturaleza es una investigación sobre los principios (ἀρχαί) y las causas (αἰτία), al mismo tiempo que comprender la caracterización que lleva a cabo Aristóteles de los que primero reflexionaron sobre los principios, como estudiosos de la naturaleza³⁷ y mostrar las diferencias que establece entre el inicio de la filosofía y las reflexiones de Homero y Hesíodo en torno a los principios (ἀρχαί).

En Aristóteles la investigación de la naturaleza es una búsqueda de los principios en varios sentidos. En primer lugar la pregunta por la naturaleza, como ya fue dicho con anterioridad, conduce a la pregunta sobre los principios porque sólo es posible conocer una cosa cuando conocemos sus principios y sus causas, por lo tanto preguntar por la naturaleza es preguntar por los principios y las causas.

En segundo lugar, la investigación de la naturaleza ocupa un lugar fundamental en el ámbito del conocimiento, el análisis de la naturaleza tiene un lugar previo al estudio de los principios. Para

³⁶Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, Traslated by A.R. Lacey, London, 1993, p.9.

³⁷Kahn, en su artículo *Physique et tradition grecque de la philosophie naturelle* resalta el hecho de que la filosofía griega hasta la época de Sócrates es casi exclusivamente una filosofía natural cuestión que se constata en el *Fedón* en donde Sócrates habla de sus primeras preocupaciones por las cuestiones físicas y cosmológicas. Por otra parte, la teoría aristotélica de la naturaleza se presenta como una defensa de la autonomía de la filosofía natural. Cf. Charles, Kahn, *Physique et tradition grecque de la philosophie naturelle* en *La physique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1991, pp. 44-45.

mostrar de qué manera la física se ocupa del estudio de la naturaleza y en que sentido ocupa un lugar previo en el estudio de los principios Aristóteles distingue a la física, de las matemáticas y la filosofía primera. La filosofía primera y con ello el conocimiento de los principios y las causas, sólo es accesible a través del estudio de las sustancias y del movimiento natural. Para acceder al conocimiento de los principios es necesario comenzar por las cosas que son más claras para nosotros, para acceder a las más claras en sí mismas.

Pour Aristote la philosophie première n' est accessible qu' à travers cette étude des substances naturelles et du mouvement naturel: nous devons commencer par les choses qui sont plus connaisables en elles memes.³⁸

Ahora bien, el libro B está dividido en nueve capítulos de los cuales en esta investigación abordaré únicamente cinco capítulos, el capítulo primero, en el cual Aristóteles brinda una definición de la naturaleza, el capítulo segundo en donde distingue la tarea propia de la física, las matemáticas y la filosofía primera, el capítulo tercero en el cual plantea su teoría de las cuatro causas, el capítulo séptimo en donde explica en qué sentido el físico tiene que remitirse a las cuatro causas para explicar el por qué y distingue las ciencias teóricas en tres: física, astronomía y metafísica, y por último, el capítulo octavo en donde Aristóteles analiza la noción de naturaleza en cuanto finalidad. El capítulo tercero es analizado en conjunto con el capítulo séptimo.

En el primer capítulo del libro B de la *Física* Aristóteles distingue los distintos sentidos de la naturaleza φύσεως. Aristóteles considera que los que se cuestionaron acerca de cuál es la naturaleza de las cosas, se preguntaron por la esencia de las cosas. La pregunta por la naturaleza (κατὰ φύσιν) de las cosas, cuestiona sobre su esencia οὐσία y preguntar por la esencia οὐσία es reflexionar acerca de los principios (ἀρχαί) y las causas (αἰτίαι). Aristóteles, a partir de la definición de la naturaleza y de la crítica a los que reflexionaron con anterioridad sobre la naturaleza, brinda su teoría de las cuatro causas y presenta su formulación de los principios.

³⁸Charles, Kahn, *op. cit.* p.50.

En el segundo capítulo, Aristóteles aclara cuál es la tarea propia de la física, frente a las matemáticas y la filosofía primera. Para realizar esta distinción, Aristóteles recurre al estudio de la naturaleza llevado a cabo por los antiguos y considera que, aunque a partir de los antiguos la materia parece ser el objeto de la física, es tarea propia de la filosofía el estudio tanto de la materia como de la forma. El estudio de los atributos esenciales de los cuerpos, es tarea propia de las matemáticas, mientras que la tarea de la filosofía primera será determinar el modo de ser y la esencia de la materia y de la forma.

En el capítulo tercero Aristóteles examina cuáles y cuántas son las causas. Debido a que sólo conocemos algo en la medida en que conocemos sus causas y sus principios es necesario determinar cuáles son las causas de todas las cosas. Así, distingue en cuatro las causas de todas las cosas; se llama causa al constitutivo interno de todas las cosas, a la forma o el modelo, al principio primero del cambio, y por último al fin, aquello para lo cual es algo.

En el séptimo capítulo plantea cuál es la tarea propia del físico y distingue las ciencias teóricas en tres: física, astronomía y metafísica. Al físico corresponde conocer las cuatro causas, pues sólo es posible explicar el porqué teniendo el conocimiento de las cuatro causas.

En el capítulo octavo aclara en qué sentido la naturaleza se encuentra entre las causas que son para algo. Aristóteles piensa que tanto en la naturaleza como en el arte las cosas se producen con vistas a un fin. La naturaleza se entiende como materia y forma, la forma es el fin de la naturaleza. La naturaleza opera como causa para un fin.

Una vez que se ha explicado qué es el conocimiento y se ha señalado el objeto de estudio de la física, en el séptimo apartado presenta, a partir del segundo capítulo del libro A de la *Metafísica*, la definición aristotélica de la sabiduría en cuanto ciencia de las primeras causas y principios.

La sabiduría se define como el conocimiento de las primeras causas y primeros principios. Esta definición de la sabiduría es fundamental para la investigación que Aristóteles realiza posteriormente, en los siguientes capítulos del libro A.

Aristóteles parte del hecho de que la sabiduría es el conocimiento de las causas y los principios, para posteriormente investigar cuáles fueron las causas y principios, que consideraron quienes le antecedieron, y de esta manera formular una crítica a las diferentes posturas.

A partir de la definición de la sabiduría como el conocimiento de las primeras causas y principios se aclara la tarea de la filosofía primera. La sabiduría, al tener por estudio las primeras causas y principios, es la ciencia que posee la divinidad en grado sumo, a ella corresponde no sólo el estudio de Dios, pues Dios es causa y principio, sino que posee a Dios en mayor grado. Así, la sabiduría, al ocuparse de las causas y principios es también Teología. Ella es la más universal, dominante, digna de estima y divina entre todas las ciencias.

1.1 Distinción de los grados de conocimiento y de la sabiduría como investigación de ciertas causas y principios.

Aristóteles, en el capítulo primero del libro A de la *Metafísica* se ocupa del tema del conocimiento; comienza distinguiendo las distintas facultades y los grados del saber, para en un segundo momento caracterizar la sabiduría.

Aristóteles considera que todos los hombres tienen una aspiración natural al conocimiento. Un indicio de este deseo natural por el conocimiento, lo ve constatado en el amor que los hombres tienen, independientemente de su utilidad, por las sensaciones. En *Del alma* Aristóteles caracteriza la sensación como la facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia. De esta manera, los hombres aman las sensaciones porque a partir de ellas les es posible conocer las formas sensibles de las cosas³⁹.

La relación que Aristóteles plantea entre el hombre y el conocimiento es una relación amorosa. Pero esta tendencia o aspiración que el hombre tiene hacia el conocimiento, al ser algo natural, no es cualquier tipo de aspiración, sino que conforma la finalidad humana.⁴⁰ Ahora bien, debido a que el conocimiento inicia a partir de las sensaciones, el hombre al desear el conocimiento, ama las sensaciones, este amor es un deseo natural y por ello es independiente de la utilidad que las sensaciones le puedan brindar.

Entre el conocimiento y el hombre media el deseo, el deseo es el impulso a partir del cual busca conocer las cosas. El conocimiento inicia con la percepción sensorial, la cual tiene por objeto cosas individuales hasta elevarse a la ciencia que se ocupa de las cosas universales.

³⁹En *Ética Nicomaquea* Aristóteles afirma que en el alma hay tres elementos determinantes de la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1139a31.

⁴⁰Aristóteles en el *Protreptico* considera que el hombre entre los animales es el más precioso de todos, en cuanto se refiere a su cuerpo porque está determinado por su fin; sin embargo, en su alma el conocimiento es algo tardío. De esta manera, la sabiduría es el fin del ser humano. Cf. *Protreptico*, pp. 11-16.

Las sensaciones brindan las formas de las cosas sensibles, por ello son amadas en sí mismas independientemente de su utilidad. Las sensaciones llegan al alma a partir del cuerpo y son los órganos corporales quienes están encargados de cada una de ellas: vista, tacto, gusto, olfato y oído⁴¹

Entre los distintos sentidos dispuestos para el conocimiento, Aristóteles considera que el sentido de la vista⁴² y el oído ocupan un lugar privilegiado⁴³.

La visión, frente a todas las demás sensaciones, revela las diferencias de los cuerpos, muestra el color⁴⁴ al mismo tiempo que las propiedades comunes como son la figura, el tamaño, el movimiento y el número. Por otra parte, el oído contribuye a pensar, pues el lenguaje es la causa de la instrucción.

Todos los hombres desean por naturaleza el saber. Un indicio de ello es el amor a las sensaciones. Pues incluso aparte de su utilidad son amadas por sí mismas y más que las otras, la percepción que se da a través de los ojos⁴⁵.

Pero la sensación, el primer nivel del conocimiento, es común a todos los animales. Sin embargo pocos animales además del hombre cuentan, no sólo con la facultad sensitiva, sino también con la de la memoria. El paso de la percepción sensorial a la memoria marca la posibilidad de otro nivel en el conocimiento.

⁴¹Estas son enunciadas por Aristóteles en *De la sensación y de los sensibles* 437a5.

⁴²Acerca de este lugar privilegiado de las sensaciones, Aristóteles en *De Sensu et sensibilibus* proporciona algunas razones entre las cuales se encuentra que a partir de la vista obtenemos mucha información de las cosas sensibles tales como el color de los cuerpos, la figura, el tamaño, el movimiento y el número. Cf. *De Sensu et sensibilibus* 980b21-25.

⁴³W. Jaeger, considera que existe un parecido entre esta formulación y la que Aristóteles lleva a cabo en el *Protreptico* 7-72 en donde considera que el placer causado por las sensaciones es en realidad el amor desinteresado. Cf. W. Jaeger, *Aristotle*, pp. 68-72.

⁴⁴En *Del alma* Aristóteles explica que el color pone en movimiento lo diáfano, como por ejemplo el aire y éste mueve el órgano sensorial con el cual está en contacto, por ello el color no puede ser visto sin la luz. Es gracias a lo diáfano que el color se vuelve diáfano. La luz o lo diáfano son el intermedio entre el ojo y el objeto. Cf. Aristóteles *Del alma* 419a 20-25.

⁴⁵Aristóteles, *Metafísica* 982a20 - 982a25 “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων”.

Si bien todo conocimiento inicia con la percepción sensorial, ella por sí misma, no genera conocimiento. La memoria implica un proceso posterior a la percepción sensorial, la memoria permite presentar la imagen de lo que ha sido percibido sensorialmente, pero sin que éste que fue percibido se encuentre presente.

Aristóteles en *Parva Naturalia* considera que la memoria es una de las partes intelectuales del alma que sólo algunos animales poseen. Memoria poseen los animales que perciben el tiempo porque sólo es posible recordar aquello que ya ha acontecido.

A la memoria conciernen los recuerdos y ella pertenece a la parte del alma de la imaginación. Cuando algo se encuentra presente es percibido; sin embargo, cuando algo es recordado, esto es contemplado por el espíritu. La percepción sensorial revela el presente, la esperanza el futuro y la memoria el pasado. La memoria representa, gracias a la imaginación⁴⁶, cosas que en el pasado han sido percibidas, pero que en un momento, no se encuentran presentes. La memoria es la posesión de la imagen de una cosa percibida en el pasado, como una copia.

Así, Aristóteles considera que existen algunos animales que poseen la sensación, sin memoria; mientras que otros, no sólo poseen la sensación, sino son capaces también de recordar.

Los animales capaces de recordar son más inteligentes y tienen mayor posibilidad de aprender que los que no tienen memoria, porque pueden retener imágenes de objetos o situaciones pasadas y de esta manera acumular información. La memoria les permite situarse en el tiempo, no se encuentran tan sólo en el presente, ante percepciones sensoriales continuas. La memoria les permite distinguir entre presente y pasado. Sin embargo, aunque la memoria es distinta de la sensación, tiene su principio en la sensibilidad y no puede producirse sin la sensación⁴⁷. La memoria pertenece

⁴⁶Aristóteles en *De Anima* 427b15 explica la imaginación y afirma que la imaginación se distingue de la sensación del pensamiento, pero ella no se genera sin la sensación y no es posible que exista creencia sin la imaginación. La imaginación permite juzgar la verdad o el error junto con la sensación, la opinión, la intelección y la ciencia. Al mismo tiempo el pensamiento no es posible sin imagen.

⁴⁷Cf. Aristóteles, *De la memoria y la reminiscencia* 449b15.

a la facultad intelectual de la imaginación, la memoria no es sólo la retención de una imagen, sino el reconocimiento de una imagen como perteneciendo a un objeto.

Ahora bien, entre los que tienen memoria⁴⁸ son más capaces de aprender los que tienen, además de la memoria, la capacidad de percibir sonidos. Entre los animales que tienen inteligencia, pero que no pueden escuchar, Aristóteles considera a las abejas.

Por naturaleza nacen los animales teniendo la sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, pero en otros sí por eso estos son más inteligentes⁴⁹ y más capaces de aprender que los que no pueden recordar, inteligentes sin aprender los que no pueden escuchar los sonidos.⁵⁰

Los animales que tienen memoria, pero no perciben los sonidos, son animales inteligentes que no tienen la capacidad de aprender. El lenguaje, dice Aristóteles en *De sensación y de sensibles* 437a10 contribuye al pensamiento en un gran sentido y es la causa de la enseñanza. De esta manera, el oído está vinculado con la enseñanza y la capacidad de recibir conocimiento. Los animales sin oído, no pueden ser instruidos y por lo tanto no tienen la capacidad de aprender.

En un segundo nivel del conocimiento se encuentra la experiencia. El resto de los animales que tienen percepción sensorial y memoria participan, igual que el hombre, de imágenes y recuerdos, pero no les es posible tener experiencias.

⁴⁸En *De la memoria y la reminiscencia* 453a6 Aristóteles distingue entre memoria y reminiscencia. Los animales que pueden recordar poseen memoria, sin embargo sólo el hombre posee reminiscencia. La memoria se distingue de la reminiscencia en que ésta implica un tipo de silogismo. La reminiscencia es la memoria que es consciente de sí misma y lleva a cabo un tipo de prueba de alguna impresión sensorial.

⁴⁹W.D. Ross aclara que Aristóteles utiliza en un primer momento el concepto φρονιμώτερα y μαθητικώτερα como sinónimos pero posteriormente distingue entre ellos y considera que φρόνιμος no está usado en el sentido estricto de la *Ética Nicomaquea*. Cf. W.D. Ross, *Aristotle Metaphysics*, Oxford, 1924, p.115.

⁵⁰Aristóteles, *Metafísica*. 980b. “Φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύνανται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶων ἔστι), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν.”

La experiencia tiene su origen en la memoria. La experiencia se genera a partir de un cúmulo de recuerdos de un mismo asunto. Cada experiencia está constituida por una multiplicidad de recuerdos que constituyen una unidad. En un primer momento, la experiencia parece no distinguirse de la memoria, pues ella es la recolección de imágenes; sin embargo, la experiencia es la exposición activa en un presente de experiencias sensoriales pasadas, tomadas por la memoria.

En *De memoria y de la reminiscencia* Aristóteles distingue la memoria de la experiencia a partir de la diferencia entre memoria y reminiscencia. Los animales, dice Aristóteles, tienen memoria pero sólo el hombre posee reminiscencia. La reminiscencia es una memoria activa, en la cual se lleva a cabo un proceso de razonamiento que consiste en pasar de múltiples recuerdos particulares sobre un mismo asunto a una idea general acerca de casos semejantes⁵¹.

Ahora bien, aunque la experiencia está constituida a partir de múltiples recuerdos del pasado, y de la elaboración de un juicio que va de imágenes particulares a una idea general, le permite al ser humano interpretar el presente.

Por una parte, los demás animales viven de imágenes y recuerdos pero participan poco de la experiencia, por otra parte, el género humano vive gracias al arte y la ciencia.⁵²

De esta manera, la experiencia, el arte y la ciencia parecen semejantes en el sentido de que todos ellos aspiran a la formulación de reglas y al conocimiento de las causas. Sin embargo, la primera se diferencia de las otras dos porque tanto el arte como la ciencia proceden y son el resultado de la experiencia. La experiencia se caracteriza, no sólo por ser la recolección de múltiples recuerdos, sino que al mismo tiempo implica el establecimiento explícito de una regla general, la cual da lugar a la ciencia y al arte.

⁵¹ En la experiencia se lleva a cabo un proceso de inducción, la inducción comienza de hechos particulares que están cerca de la sensibilidad y se remonta a lo general.

⁵² Aristóteles, *Metafísica*, 980b25 τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις.

La ciencia y el arte requieren de la experiencia o de la enseñanza para constituirse como saber. Las proposiciones a partir de las cuales procede el discurso de la razón, es decir, los principios del saber, son proposiciones que no se pueden comprobar, sino que se conocen por inducción, a partir de la experiencia.

En *Ética Nicomaquea* 1139b25 Aristóteles afirma que de las cosas que se saben, algunas se conocen por inducción y otras por el discurso de la razón. Entre las cosas que se conocen por inducción, se encuentran los primeros principios, las cosas comunes y universales. Los principios no se pueden probar por la razón, su prueba se da a partir de la enumeración de cosas singulares. La experiencia posibilita el arte y la ciencia, mientras que la falta de experiencia da origen al azar⁵³.

Para mostrar la diferencia entre experiencia, arte y ciencia, Aristóteles presenta un ejemplo, según el cual la experiencia, aunque implica la formulación de reglas generales, es un conocimiento de lo concreto. El arte y la ciencia parten de principios generales y aspiran al conocimiento de lo universal. La experiencia parte de percepciones particulares múltiples y las considera bajo un aspecto general, mientras que la ciencia y el arte parten de principios generales.

Un ejemplo concreto para ilustrar la diferencia entre experiencia, ciencia y arte se da en el caso de la medicina. Ante una enfermedad un hombre de experiencia procede a partir de casos particulares, como a Calias⁵⁴, Sócrates y otros individuos concretos les vino bien alguna cosa cuando padecía una enfermedad, para establecer lo que le vendrá bien a alguien cuando padezca esa enfermedad.

⁵³Ross nos dice que en este fragmento Aristóteles se refiere a Polo, alumno de Gorgias, y al estilo de Gorgias. En *Gorgias* 448, Polo hace esta observación. Cf. Ross, *Aristotle*, p.117.

⁵⁴Calias es uno de los más conocidos mesenas de Protágoras, Taylor piensa que Aristóteles está usando una forma discursiva recurrente en Platón la cual consiste en emplear a miembros de la audiencia como sujetos lógicos de las preposiciones. De tal manera que con Calias se refiere a Calipos y con Sócrates al joven Sócrates que era un miembro de la audiencia de Aristóteles. Por otra parte, H. Jackson piensa que Aristóteles reproduce una escena del *Protágoras* en la cual Calias previene a Sócrates de dejar su compañía. Cf. Ross, *Metafísica*, p.117.

Por otra parte, la ciencia procede delimitando los casos concretos como idénticos y los considera bajo una generalización. El arte y la ciencia no se ocupan de lo particular, de Calias o Sócrates, sino en el caso de la medicina lo hace indirectamente, al ocuparse del hombre, un médico cura incidentalmente a Calias o a Sócrates. Los particulares pertenecen a una generalidad tal como los flemosos, biliosos, etc.

Y parece que la experiencia es algo parecido a la ciencia y al arte, pero es un hecho que en los hombres la ciencia y el arte resultan de la experiencia, pues como dice Polo – y dice bien- la experiencia ha hecho al arte, y la falta de experiencia al azar.⁵⁵

En un segundo momento, a partir de la oposición entre práctica y teoría, Aristóteles distingue experiencia de arte. De esta manera, si al inicio del capítulo Aristóteles había considerado al arte y la ciencia en conjunto como semejantes, la diferencia entre práctica y teoría le va a permitir por una parte definir el saber como el conocimiento de las causa y del porqué, y por otra, distinguir el arte de la ciencia.

Aristóteles inicia oponiendo lo individual a lo universal. La experiencia es un saber con respecto a los casos individuales que se construye a partir de experiencias concretas del pasado; por su parte, el arte y la ciencia son un conocimiento de lo universal, parten de principios generales y aspiran al conocimiento de lo universal. Los hombres de experiencia tienen un conocimiento de los hechos concretos y pueden determinar acerca de los casos particulares. Los hombres de teoría poseen un conocimiento de lo universal, conocen la causa y el porqué.

De esta manera, la sabiduría es propia de los hombres que conocen el porqué de las cosas y parece ser propia, más del arte y de la ciencia que de la experiencia.

Para mostrar la diferencia entre arte, ciencia y experiencia, Aristóteles toma un ejemplo, más cercano al arte que a la ciencia, el cual le permite al mismo tiempo que aclarar sus diferencias,

⁵⁵Aristóteles, *Metafísica*, 981a 1-5 “καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ’ ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ’ ἀπειρία τύχην.”

distinguir cada uno de ellos. Aunque Aristóteles a lo largo del capítulo utiliza estos dos conceptos de manera indistinta⁵⁶.

Aristóteles toma el caso de quienes trabajan en una construcción y de sus distintas actividades. En una construcción se encuentran, por una parte, el hombre que dirige la construcción, el arquitecto, y, por otra parte, los hombres que la realizan, los artesanos. Los artesanos tienen un conocimiento práctico y realizan la obra, como seres inanimados, pues carecen de todo conocimiento del porqué, saben cómo realizar la obra, tienen un conocimiento práctico y la realizan por hábito, pero no pueden dar cuenta de ella.

El arquitecto de la construcción que dirige la obra tiene un conocimiento teórico sobre cómo y porqué debe realizarse la obra, conoce el porqué y las causas y por lo tanto puede dirigir a los obreros manuales capaces de realizarla⁵⁷. Los hombres que poseen un conocimiento teórico y dirigen la construcción parecen ser más sabios que los que la elaboran, su sabiduría consiste en conocer las causas de la obra.

Por eso también consideramos que los arquitectos son más honorables, saben más y son más sabios que los artesanos porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros los consideramos como algunos seres inanimados que hacen lo que hacen pero sin conocimiento; como el fuego que quema, los seres inanimados hacen esto por una cierta naturaleza y los artesanos por costumbre). De esta manera son más sabios no por su capacidad práctica sino porque tienen explicación y conocen las causas.⁵⁸

⁵⁶Ross considera que Aristóteles a lo largo el capítulo ha ignorado la diferencia entre arte y ciencia pero posteriormente esta diferencia se convierte en algo importante al distinguir entre el conocimiento que tiene como fin la utilidad y el que tiene como fin el placer. Sin embargo, la diferencia entre arte y ciencia parece ser irrelevante en este escrito dado su objetivo, caracterizar la sabiduría como el conocimiento de los principios y las causas. Cf. Ross, *op.cit.* p.119.

⁵⁷En *Ética Nicomaquea* 140a6 Aristóteles caracteriza la arquitectura como un arte cuya esencia consiste en ser un estado habitual razonado de posesión de la verdad. El arte pertenece a las cosas que pueden llegar a ser. Se ubica en el ámbito de la posibilidad.

⁵⁸Aristóteles, *Metafísica*, 981a29-981b7”διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ - τὰ

Una segunda diferencia entre la ciencia y la experiencia es la capacidad de enseñar y es precisamente a partir de esta característica que Aristóteles distingue entre el arte y la ciencia.

Aristóteles afirma que el arte es más ciencia que la experiencia porque quien posee el arte es capaz de enseñar, mientras quien tiene experiencia, a pesar de su conocimiento de lo particular, no puede transmitir sus conocimientos. La capacidad de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que sólo conoce lo particular.

El que sabe, no sólo puede dar cuenta de que las cosas son, sino es capaz explicar sus causas. El conocimiento del porqué se opone y distingue del conocimiento del simple hecho. El conocimiento del hecho carece de explicaciones acerca del porque y se restringe a ser la constatación de la existencia de las cosas. El conocimiento de las causas implica dar razón del porqué las cosas son como son.

Así, aunque las múltiples sensaciones que constituyen la experiencia son el modo de conocimiento de las cosas particulares, las sensaciones no pueden ser consideradas en ningún sentido como sabiduría, pues todas ellas refieren a casos particulares y no dan cuenta del porqué de las cosas. El arte y la ciencia comienzan a partir del conocimiento sensible, pero requieren de la experiencia para poder elevarse al conocimiento de lo universal, aunque la experiencia se ubica en el ámbito de lo universal, ella es fruto de lo concreto y particular de la experiencia sensorial.

Aristóteles se remonta a los orígenes del conocimiento y supone que justamente el conocimiento comenzó en el momento en que un hombre fue más allá del conocimiento sensible y de las necesidades.

μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνας δι' ἔθος), ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικούς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν”

La sabiduría, dice Aristóteles, tuvo su inicio cuando las artes fueron descubiertas y se orientaron unas a la necesidad y otras a la contemplación⁵⁹. De esta manera, fue en este momento en el cual se consideró que los hombres más sabios son aquellos que se dedican a la observación e investigación de las cosas independientemente de su utilidad. Aristóteles piensa que las matemáticas encontraron su origen en Egipto porque los sacerdotes gozaban de tiempo para reflexionar⁶⁰.

Ahora bien, al final del capítulo, Aristóteles hace referencia a la *Ética Nicomaquea* para nombrar ciertas diferencias que a lo largo del capítulo no han sido consideradas, tales como la distinción entre ciencia y arte⁶¹, la cual es tratada en la *Ética Nicomaquea*. El análisis de esta diferencia, dice Aristóteles, se aleja del objetivo del capítulo, el cual consiste en presentar la opinión general de la sabiduría en cuanto ciencia encargada de las causas primeras (περὶ τὰ πρῶτα αἴτια) y de los principios (καὶ τὰς ἀρχάς).

Ahora bien, conviene aclarar que Aristóteles considera distintos niveles de saber tanto en el conocimiento como en la ciencia. El hombre de experiencia es más sabio que el que posee tan sólo la sensación, el hombre de arte más que el hombre de experiencia y el arquitecto más que el artesano. Entre las ciencias también es necesario considerar distintos niveles de conocimiento, las ciencias teóricas son más sabias que las productivas. Pero entre todas las ciencias, la más alta, debido a que ella concierne el estudio de los principios y las causas, es la sabiduría.

⁵⁹Aristóteles utiliza el término διαγωγή, concepto que es utilizado para referirse a la vida contemplativa, Ross mantiene que en la división que Aristóteles lleva a cabo de las distintas artes en tres : a) artes útiles, b) bellas artes y c) artes teóricas o ciencias, el concepto διαγωγή se refiere a la vida teórica. Cf. Ross, *Aristóteles*, p.118.

⁶⁰Mientras Aristóteles considera que fue el tiempo libre aquello a partir de lo cual se generaron las matemáticas en Egipto, Heródoto mantiene una visión utilitarista del origen de las matemáticas, piensa que los egipcios desarrollaron las matemáticas por la necesidad de medir las constantes inundaciones. Cf. (ii. 109)

⁶¹En *Ética Nicomaquea* Aristóteles caracteriza la ciencia como un juicio que tiene por objeto lo universal y las cosas que son necesarias. El objeto de la ciencia es objeto de demostración, mientras que las artes productivas tiene como objeto las cosas que pueden ser de otra manera y su fin es la producción.

El objetivo del capítulo, tal como lo presenta Aristóteles al final de este escrito, es presentar la opinión común en torno a la sabiduría, σοφία. Sin embargo, el punto central del escrito se presenta hasta el final.

Aristóteles llega al tema de la sabiduría después de una descripción del proceso de conocimiento y de diferenciar arte de experiencia. La distinción entre experiencia, arte y ciencia , conduce a caracterizar la sabiduría como la investigación de las primeras causas y principios.

El conocimiento inicia, dice Aristóteles, como un deseo, el deseo es un principio (ἀρχή) de movimiento que conduce el intelecto a la investigación de la verdad.

Apartir de la descripción del proceso del conocimiento, Aristóteles presenta no sólo las facultades implicadas en el saber: la facultad de la sensibilidad, la facultad de la imaginación y la memoria, sino también los distintos niveles del saber: sensación, experiencia, arte y ciencia.

Los hombres de ciencia son considerados más sabios (σοφωτέρους) que los de experiencia (ἐμπείρων). Los hombres de ciencia conocen la causa, mientras los hombres de experiencia tan sólo saben del hecho. De esta manera, pareciera que la sabiduría σοφία presenta distintos grados y que acompaña a cada nivel del conocimiento.

Ahora bien, aunque la sabiduría acompaña los distintos niveles del conocimiento y de las distintas artes y ciencias, la sabiduría (σοφία), en cuanto ciencia, se caracteriza por ocuparse del estudio de las primeras causas (τὰ πρῶτα αἴτια), y principios, (τὰς ἀρχάς).

En este escrito Aristóteles distingue las artes en teoréticas (θεωρητικαί) y artes prácticas (ποιητικαί). La sabiduría pertenece a las artes teoréticas y se caracteriza por aquello de lo cual se ocupa, el estudio de las primeras causas y principios. Aristóteles define la sabiduría como una ciencia (ἐπιστήμη) de las causas primeras y de los principios.

A lo largo del capítulo la noción de ciencia (ἐπιστήμη) no se distingue del arte (τέχνη), salvo en su carácter productivo. Toda ciencia es un arte, pero no todo arte es una ciencia. La ciencia como el arte se caracterizan por ser un conocimiento de lo universal (καθόλου). Bajo esta definición general del arte, la ciencia es un arte. Pero el arte, en una de sus acepciones, es un saber dirigido a la producción.

Para terminar el capítulo, Aristóteles deja como tarea aclarar respecto de qué principios y causas es ciencia la sabiduría, σοφία, pues si bien la sabiduría es ciencia ἐπιστήμη acerca de ciertos principios y causas, no es claro respecto de cuáles. Sin embargo, el término sabiduría está usado en un sentido laxo de saber.

1.2 Reflexión en torno al método de conocimiento de los principios de la naturaleza.

Ahora bien, la reflexión en torno al conocimiento forma parte también del primer capítulo del libro A de la *Física*, en este escrito Aristóteles presenta no sólo una definición general del conocimiento y la ciencia, sino que establece el método a partir del cual se logra el conocimiento, definido como el saber acerca de los primeros principios, causas y elementos.

Aristóteles define el saber y la ciencia como el conocimiento de los principios, causas y elementos. A partir de esta caracterización general trata de determinar la vía a partir de la cual se puede acceder al conocimiento de la ciencia de la naturaleza. Aristóteles observa que hay un método natural de conocimiento de los principios, causas y elementos, el cual consiste en ir de la percepción sensible, de lo más claro y conocido para nosotros, hasta lo menos claro para nosotros, pero más claro por naturaleza, el conocimiento de los principios.

Así, el método de conocimiento propuesto por Aristóteles inicia con la percepción sensible, continúa con un proceso de análisis de lo percibido y puede elevarse hasta el conocimiento de los principios, causas y elementos, fin de toda investigación.

De esta manera, el capítulo I del libro A inicia determinando en qué consiste el saber y la ciencia. Para Aristóteles, conocemos una cosa en sentido estricto, cuando conocemos de ella sus principios, causas y elementos.

Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas y elementos, el saber y el conocer se da a partir de conocer éstos (pues creemos conocer cada cosa, cuando conocemos sus primeras causas, sus primeros principios hasta sus últimos elementos).⁶²

Los principios y las causas, que distinguen el conocimiento y la ciencia, se caracterizan por ser los primeros (*τὰ αἴτια τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας*), mientras que los elementos parecen ser

⁶² Aristóteles, *Física*, I, 1,184 a 10. Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν καὶ μέχρι τῶν στοιχείων).

distintos de las causas y los principios, a ellos no se atribuye el ser primeros (καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), sino los últimos.⁶³

La noción de principio y de causa es más amplia que la de elemento. Los principios y las causas son todo aquello gracias a lo cual las cosas llegan a ser. Los elementos son principios materiales, aquello de lo cual están compuestas las cosas y en lo cual se descomponen. Para Aristóteles los elementos son los componentes de los cuerpos, agua, tierra, fuego, aire.⁶⁴

Los elementos se distinguen de los principios y las causas, porque mientras los principios y las causas no son necesariamente materiales, los elementos son el constituyente material del cual se componen las cosas. Los elementos no pueden descomponerse a su vez en una especie distinta; elemento es aquello último en que las cosas se descomponen,⁶⁵ elemento del agua es el agua porque ella no puede descomponerse en algo distinto.⁶⁶

⁶³Esta afirmación ha sido interpretada por los estudiosos de Aristóteles en varios sentidos. Pacius, probablemente basado en la lectura neoplatónica de los comentarios a la física de Filopón, distingue dos usos del término πρῶτος en Aristóteles πρῶτος en cuanto “próximo” y πρῶτος como “último”. Pacius considera que el término πρῶτος aplicado a las causas y principios en este escrito, se refiere al sentido de “próximo”, mientras que μέχρι τῶν στοιχείων nombra los componentes “últimos” de las cosas. Estableciendo con ello una diferencia ontológica entre los principios y las causas que son lo primero en el sentido de lo más alto y los elementos que pertenecen a un orden meramente material. Por otra parte, Ross, rompiendo con esta lectura neoplatónica de Aristóteles, considera que las tres frases se refieren a los últimos factores de una cosa. Cf. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, 1998, p. 456 .

⁶⁴Thimothy Crowley en *Aristotle's 'so-called elements'* discute la propuesta de que Aristóteles presente cierto escepticismo ante la idea de que los cuatro elementos que Empédocles consideró sean los elementos de todas las cosas. A partir de *Metafísica* 1041a31, 998a22, 1041b 31 y *De caelo* 302a14. Crowley considera que con la noción de στοιχεῖον Aristóteles nombra como elemento a la sustancia material corpo-real de las cosas, en oposición de los principios incorporeales. Crowley propone tres posibles interpretaciones de la frase τὰ καλούμενα στοιχεῖα: a) neutral, b) esceptica, c) técnica. Para finalmente concluir que Aristóteles utiliza esta frase en un sentido neutro ,para fijar su postura frente a los que han considerado como él que los elementos de todas las cosas son el agua, el fuego, la tierra, el aire. Cf. Crowley, Thimothy, *Aristotle's 'so-called elements'* en *Prhonesis* 53 (2008), pp. 223-242.

⁶⁵Aunque, como lo señala Crowley, existen interpretaciones a las que llama escépticas en torno a lo que Aristóteles considera como elemento. Dentro de las interpretaciones escépticas se encuentra la de Kahn quien considera que para Aristóteles los elementos de las cosas no son agua, tierra, fuego, aire, sino los contrarios en los cuales estos elementos se descomponen. Así, afirma que fuego, aire, agua y tierra pueden descomponerse en caliente y seco, frío y húmedo, caliente y húmedo y frío y seco. Cf. Crowley, Thimothy, *op. cit.* p. 229.

⁶⁶ En el presente trabajo considero pertinente la interpretación del concepto στοιχεῖον en el sentido de elemento material, agua, tierra, fuego, agua, aire, basándome en lo que mantiene

Ahora bien, a partir de esta caracterización general del conocimiento, Aristóteles avanza hacia la ciencia que le interesa determinar en este escrito, la ciencia de la naturaleza (φυσική). Aristóteles afirma que sólo es posible conocer la naturaleza una vez que se ha aclarado, en primera instancia, lo referente a los principios.

La importancia de los conceptos ἀρχή, αἰτία y στοιχεῖον en relación con el estudio de la naturaleza es subrayada por Aristóteles desde el inicio de la investigación. El conocimiento de la naturaleza, depende del conocimiento de los primeros principios, primeras causas y elementos.

(...)es evidente que también en el estudio de la naturaleza se debe hacer un esfuerzo por definir primero lo referente a los principios⁶⁷.

Ante esta afirmación, parece necesario determinar cómo es posible lograr el conocimiento de los principios, causas y elementos, y qué son los principios, causas y elementos. De la respuesta a estas preguntas depende la posibilidad del conocimiento, de la ciencia en general y de la ciencia de la naturaleza en particular.

Así, para determinar los primeros principios, las primeras causas y los elementos, la cuestión del método se torna fundamental.

Aristóteles continúa, desde un ámbito general, dando respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible el conocimiento de los principios, las causas y los elementos.⁶⁸ Aunque su respuesta no

Crowley en su artículo *Aristotle's 'so-called elements* y en lo que el mismo Aristóteles afirma en *Metafísica* 1014a 30. En 1014a30 Aristóteles explica qué es un elemento a partir del agua, y considera que elemento del agua es el agua porque ella no se puede descomponer en algo distinto que agua, sin embargo elemento de una sílaba no es la sílaba, porque ésta se descompone en las letras de las cuales se compone. Así, los elementos son los cuatro elementos materiales que Empédocles consideró.

⁶⁷Aristóteles, *Física*, I, 1, 184a 15. “ὄφλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.”

⁶⁸ Wolfgang, Wieland, en *Die aristotelische Physik* afirma que la investigación de los principios conduce a la idea del “Método”, pues al determinar que para poder conocer una cosa es necesario conocer sus principios, la pregunta por los principios deviene en la pregunta sobre el método. Cf. Wolfgang, Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p.54.

va a ser del todo clara, nos deja ver que los principios, las causas y los elementos, aunque son los primeros, no son lo primero que conocemos de la cosa, en un sentido temporal.

Para Aristóteles parece haber un camino natural que nos conduce al conocimiento de los principios, causas y elementos. Este método parte de lo más claro y cognoscible para nosotros (*γνωριμώτερα ἡμῖν*) pero menos cognoscible en sentido absoluto, a lo más claro y cognoscible por naturaleza (*γνωριμώτερα τῇ φύσει*).

Lo más claro y cognoscible para nosotros no es lo mismo que lo más claro y cognoscible por naturaleza. Lo primero es aquello que se presenta a la percepción sensible, mientras que lo segundo nombra el conocimiento de los principios, causas y elementos.

Para explicar qué es lo claro y cognoscible para nosotros, pero menos claro por naturaleza, un concepto se torna fundamental, la noción de *καθόλου*⁶⁹ Este adverbio que es usado comúnmente por Aristóteles bajo el sentido de “universal”⁷⁰ presenta un claro problema de interpretación⁷¹.

En este texto, el concepto parece no estar empleado en el uso común de Aristóteles, sino que al estar vinculado a la percepción sensible, momento inicial del conocimiento y anterior a la

⁶⁹Ross considera que el concepto *καθόλου* se encuentra identificado con el conocimiento que se presenta como claro para nosotros y en este caso no tiene el significado usual aristotélico de “universal”. El término *καθόλου* en este escrito expresa el estado de conocimiento bajo el cual un objeto es conocido a partir de la percepción sensible por algunas de sus características generales, antes de lograr el conocimiento de sus características específicas. Cf. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford, 1998, p. 457.

⁷⁰Bonitz Hermann en su *Index aristotelicus* coloca entre paréntesis el pasaje 184a23 de la *Física* y considera que el uso de este concepto aunque se encuentra en relación con la noción de conocimiento tiene un sentido distinto al del utilizado por ejemplo en *Metafísica* 982a25. Cf. Bonitz, Hermann, *Index aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1955, p.357.

⁷¹W. Charlton traduce el término *καθόλου* como “universal” y presenta dos posibles interpretaciones, cada una de ellas es pertinente con una parte del texto pero no con el sentido total del fragmento. Por una parte, la percepción está vinculada a: a) el todo y las partes. Así, resulta más fácil percibir a un hombre que a la pestaña de un hombre, o b) individuales y particulares, percibimos lo individual, pero nuestra percepción es de lo universal. Al percibir a Calias, percibimos lo universal, a un hombre, no a Calias. La primera interpretación parece la más natural en relación con la idea de que lo “universal es una suerte de totalidad”, mientras que la segunda interpretación resulta más apropiada a la idea de que “nosotros percibimos individuales, pero nuestra percepción es de lo universal” Cf. W. Charlton, *Aristotle's physics*, Oxford, 1992, p. 52.

abstracción del νοῦς, adquiere un significado distinto. Lo más lejano a la sensación es justamente lo universal⁷², mientras que lo que lo más cercano es lo particular.

De esta manera, el método de conocimiento de los principios parte del ámbito empírico, de la percepción sensible, en donde las cosas son claras para nosotros, pero por naturaleza confusas. Este primer momento del conocimiento requiere de la intervención del concepto y la definición para que las cosas lleguen a ser claras por naturaleza.

Así, resulta pertinente una traducción del término καθόλου bajo el significado “en conjunto”. Bajo este significado el concepto καθόλου nombra la manera en que las cosas se presentan a la percepción sensible. Las cosas son captadas, por los sentidos, como siendo un todo sin distinción de las partes que las componen.

Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto a sus constituyentes particulares; porque el todo es más cognoscible por la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo,...⁷³

El objeto es aprehendido por la percepción sensible a partir de sus características generales, es decir, como siendo un todo, sin distinción de las partes que lo constituyen o de características específicas.

Para Aristóteles el conocimiento inicia con la percepción sensible, el cual representa la posibilidad de hacer accesible lo que es claro y cognoscible por naturaleza, el conocimiento de los principios.

Así, la percepción sensible es el inicio del conocimiento, es lo claro y cognoscible para nosotros, pero no es lo mismo que lo claro y cognoscible por naturaleza. Lo claro y cognoscible por

⁷² Marcelo D. Boeri traduce el concepto καθόλου bajo el significado de “universal”. Sin embargo, en su comentario afirma que tenemos que entender “universal” como el “todo concreto” que es lo primero cognoscible para nosotros Cf. Aristóteles, *Física*, Traducción, introducción y comentarios Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 128.

⁷³Aristóteles, Op.cit. I, 1,184^a23. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προΐεναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι·

naturaleza requiere de un análisis de aquello que se ha presentado a la percepción sensible, a partir del cual puedan ser conocidos sus elementos y sus principios.

Ahora bien, Aristóteles usa dos ejemplos para ilustrar el método de conocimiento de los primeros principios, las primeras causas y los elementos, el cual inicia con la percepción sensible. En el primer ejemplo, Aristóteles contrasta el nombre con la definición. El nombre representa el primer momento del conocer, la percepción sensible. El nombre significa, como la percepción sensible presenta, una totalidad. La definición es posterior al nombre, ella es resultado del análisis de la totalidad, del significado del nombre y de la distinción en sus partes constitutivas.

Pues significa un todo sin distinción de partes, como por ejemplo círculo, mientras que la definición lo analiza en cada una de sus partes⁷⁴.

El otro ejemplo presentado por Aristóteles es el de un niño, el cual no es capaz de distinguir a su madre y su padre del resto de las mujeres y los hombres. La madre y el padre representan partes de la totalidad que el niño sólo será capaz de reconocer posteriormente. A partir de este ejemplo, lo que Aristóteles quiere mostrar es que todo conocimiento inicia como un conocimiento de lo general y sólo a partir de este conocimiento es posible remontarse al conocimiento de las partes. El niño reconoce de manera general cuál es la apariencia que tienen los hombres y las mujeres, sin embargo no logra reconocer lo característico de su padre y madre. Inicia llamando padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres, sólo posteriormente es capaz de distinguir a su madre de entre el todo de las mujeres y a su padre del resto de los hombres.

De esta manera, la distinción entre lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible por naturaleza no establece diferencias entre el conocimiento universal y el conocimiento particular. Lo que se conoce como un todo, no es lo universal, sino lo particular, tal cual se presenta a la

⁷⁴Aristóteles, *Ibid.*184b11. ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαίρει εἰς τὰ καθ' ἕκαστα.

percepción sensible.⁷⁵ La percepción sensible es el inicio del conocimiento a partir de la cual es posible elevarse a conceptos universales. Esta diferencia tampoco establece un dualismo ontológico entre dos ámbitos de conocimiento opuestos, uno subjetivo perteneciente al no-ser y uno objetivo perteneciente al ser⁷⁶.

El método de conocimiento, de la ciencia de la naturaleza, parte, como todo el conocimiento, de la percepción sensible, para posteriormente llevar a cabo un análisis de lo percibido y lograr el conocimiento de los principios, causas y elementos. Así, entre el conocimiento claro para nosotros y el conocimiento claro por naturaleza media un proceso de abstracción y análisis. Se requiere de la intervención del concepto y de la definición para diferenciar las partes del todo y que pueda llegar a ser claro por naturaleza lo que en primera instancia es claro para nosotros.

W. Wieland en *Aristotle's Physics and the problem of inquiry into principles* afirma que el método que Aristóteles plantea, para el conocimiento de los principios, es el método inductivo.

We may call this method of coming to know first principles an inductive method- so long as we remain aware that induction does not have to signify merely the accumulation of particular facts and the consequent abstraction form then. Induction can start with a particular example, from which it refers of a general characterisation.⁷⁷

⁷⁵Mc Kirahan en *Principles and proofs, Aristotle's Theory of Demonstrative Science* considera que de los cinco niveles del conocimiento a) percepción, b) memoria, c) experiencia, d) nivel de aprehensión de los universales, e) nivel de aprehensión de los principios; la percepción es el nivel del conocimiento con mayor autoridad sobre lo individual; sin embargo este nivel no nos da razón del porqué, la percepción requiere de la experiencia para llegar a ser un conocimiento de lo universal, p. 343.

⁷⁶ Tal como lo establece W. Wieland al afirmar que esta distinción no implica una oposición entre dos formas de conocimiento, sino muestra que la adquisición del conocimiento no puede ser absoluta y que implica un movimiento de una forma de conocer a otra. Cf. W.Wieland, *Aristotle's physics and the problem of inquiry into principles in Articles on Aristotle*, Duckworth, London, 1975, p.129.

⁷⁷ W. Wieland, *Aristotle's physics and the problem of inquiry into principles in Articles on Aristotle*, Duckworth, London, 1975, p.131.

Para Wieland el método de conocimiento de los principios es inductivo porque inicia con una aprehensión confusa y general de lo particular, continúa con un proceso de abstracción hasta el descubrimiento de los principios, causas y elementos.

De esta manera, este primer capítulo del libro A de la *Física* define el saber y la ciencia como el conocimiento de los principios, causas y elementos. Los términos “principio”, “causa” y “elemento” parecen estar usados de manera indistinta, el término ἀρχαὶ se encuentra en plural sin una distinción clara con respecto a las causas (αἰτίαι) y los elementos (στοιχεῖα). Salvo que los principios y las causas, que nos permiten el conocimiento de una cosa, se caracterizan por ser los primeros, esto marca una primera distinción con respecto a los elementos. Pero tanto los principios como los elementos son los últimos, en el sentido de que son lo que resulta claro al final de la investigación.

Ahora bien, el conocimiento científico se caracteriza por ser un conocimiento de los principios. Así, aparece la noción de ἀρχή vinculada con el saber (εἰδέναι) y con la ciencia (ἐπίστασθαι). Dentro de esta caracterización del saber y la ciencia, se encuentra la φυσική ciencia a la que corresponde el estudio de los principios de la naturaleza. Determinar el método de conocimiento de los principios es un problema que se torna prioritario dentro de la investigación, sin embargo este método es planteado por Aristóteles como la vía natural del conocimiento. Al parecer lo que hace Aristóteles al plantear el método de investigación de los principios es simplemente describir el proceso natural que sigue todo saber científico.

La diferencia entre lo claro para nosotros y lo claro por naturaleza se encuentra en relación con el todo y las partes. Lo claro para nosotros es la cosa tal cual se presenta a nuestra percepción sensorial, la cosa como una totalidad. La percepción sensible aprehende la cosa de manera confusa, sin que sean evidentes las partes y elementos que la constituyen.

Así, aunque el inicio del conocimiento la cosa, tal cual se presenta a nuestros sentidos, es caracterizada por Aristóteles como el conocimiento claro para nosotros, esto no implica que este conocimiento sea propiamente el conocimiento científico. Para Aristóteles el conocimiento debe de elevarse desde lo que es claro para nosotros hasta el conocimiento claro por naturaleza, al conocimiento de las cosas. Así, partimos de cómo las cosas se presentan a nuestros sentidos para poder acceder a la constitución misma de las cosas, a sus principios causas y elementos.

Los dos ejemplos que presenta Aristóteles para explicar la diferencia entre el conocimiento claro para nosotros y claro por naturaleza no son la explicación del método natural de conocimiento, sino que ilustran el inicio de todo saber hasta la obtención de los principios. El concepto es una unidad total, que en la definición se divide en la multiplicidad de partes que lo comprenden. Aunque el concepto implica la abstracción y por lo tanto un proceso posterior al de la percepción, la idea del concepto como unidad indiferenciada le permite a Aristóteles mostrar que en el proceso del conocimiento se parte desde todo hacia las partes.

1.3 Definición de la naturaleza y de las cosas naturales.

Una vez que se han distinguido las distintas facultades del conocimiento y los distintos grados del saber, y que se ha caracterizado el método de conocimiento, se torna evidente la importancia de aclarar el tema de la naturaleza. El conocimiento de la naturaleza, se encuentra en un nivel previo al conocimiento de los principios: sin embargo, sólo es posible conocer la naturaleza una vez que se ha aclarado lo referente a los principios.

En el libro B de la *Física* Aristóteles introduce por primera vez el concepto φύσις y continúa, a partir de este concepto, el estudio de los principios de la naturaleza. Aristóteles lleva a cabo una discusión en la que se ocupa de la postura dominante en la reflexión en torno a los principios de la naturaleza, a partir de la cual considera que la materia y la forma son principios de la naturaleza.

Para llevar a cabo esta tarea Aristóteles comienza distinguiendo dos tipos de entes: las cosas que son por naturaleza de las cosas que son por otras causas. Las cosas que son por naturaleza se caracterizan por tener en sí mismas un principio interno de movimiento (ἀρχή κινήσεως). Las cosas que son por otras causas, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural de movimiento, sino en la medida en que están compuestas de cuerpos simples, tierra, agua, fuego, aire, poseen accidentalmente una tendencia al cambio.

En un segundo momento Aristóteles distingue entre: naturaleza, entes naturales y afecciones de entes naturales. La naturaleza (φύσις) es definida como un principio (ἀρχή) y una causa (αἰτία) de movimiento. Los entes naturales, en la medida en que tienen el principio de movimiento, tienen naturaleza (φύσιν δὲ ἔχει) son cada uno de ellos una sustancia (οὐσία) y se dice que son conformes a naturaleza (κατὰ φύσιν).

Las afecciones de entes naturales existen en referencia a una sustancia natural por lo cual no son naturaleza (φύσις) ni tienen naturaleza (φύσιν δὲ ἔχει) pero en tanto son afecciones de entes naturales, son conformes a naturaleza (κατὰ φύσιν).

Las cosas que tienen naturaleza (φύσιν δὲ ἔχει) son una sustancia (οὐσία) que tienen en sí mismas el principio de movimiento. Los entes que son según naturaleza (κατὰ φύσιν) son accidentes que se predicen de las cosas naturales.

Ahora bien, Aristóteles se percató de que algunos pensadores, tras considerar que la naturaleza es la sustancia subyacente de cada cosa, afirmaron que la naturaleza es el sustrato material de las cosas. Así, consideraron que la naturaleza es uno, algunos o todos los elementos: aire, fuego, tierra, agua.

Sin embargo, Aristóteles considera que la materia es tan sólo un sentido de naturaleza, otro sentido es la forma o definición. Aristóteles se cuestiona cuál de los dos principios: materia o forma, que distingue en Física A, puede ser la naturaleza de una cosa.

Aristóteles afirma, contra aquellos que consideraron que la naturaleza de las cosas es tan sólo el elemento material, que si bien, de una cama no se genera una cama, sino madera, y que este elemento es su naturaleza, de un hombre se genera un hombre, lo cual muestra que su naturaleza radica más en la forma, que en la materia.

Para mostrar que la naturaleza radica más en la forma que en la materia Aristóteles ofrece un argumento basado en el sentido del término griego φύσις en cuanto generación (ὡς γένεσις)⁷⁸. La naturaleza entendida como un proceso de generación se dirige hacia algo, ese algo hacia lo que la naturaleza se dirige es la forma.

⁷⁸Este sentido de physis es usado por Empédocles en DK 31B8.

Ahora bien, al final del capítulo queda como tarea aclarar en qué sentido la materia es una privación de la forma y determinar si ésta es un contrario en la generación absoluta o no lo es.

Así, Aristóteles en este primer capítulo del libro b se propone llevar a cabo una definición de la naturaleza, discute si la naturaleza debe ser comprendida únicamente bajo el sentido de materia, tal como fue interpretada por los que le antecedieron o si la naturaleza es también forma.

Para llevar a cabo esta tarea Aristóteles comienza distinguiendo las cosas según sus causas (αἴτια) en dos. Algunas cosas dice, son por naturaleza y otras son el resultado de otras causas⁷⁹.

Sin embargo, tras esta distinción, no presenta una enumeración de los entes según sus causas, sino que comienza distinguiéndolos a partir de la noción de principio (ἀρχή). Aristóteles diferencia los entes que tienen en sí mismos un principio de movimiento y de reposo (ἀρχὴν ἔχει κινήσεως) de los que no tienen en sí mismos ninguna tendencia al cambio, sino accidentalmente (οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς).

De las cosas que son, unas son por naturaleza, las otras por otras causas, por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire, y el agua (pues decimos que estas y otras cosas son por naturaleza). Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza pues cada una tiene en sí misma un principio de cambio y movimiento con respecto al lugar, al aumento, a la disminución o a la alteración.⁸⁰

Así, Aristóteles define la naturaleza como un principio y causa de movimiento y de reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, y la representa a partir de cuatro tipos de

⁷⁹W.Charlton resalta el hecho de que Aristóteles al distinguir los entes en dos, los que son por naturaleza y los que son por otras causas, habla en plural de las causas, por lo cual es probable que haya incluido las cosas que vienen a ser por suerte o automáticamente. Cf. W. Charlton, *Aristotle's Physics I,II*, Oxford, Calendron, 1970, p. 88.

⁸⁰Aristoteles, Física. 192b9 Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ (ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσειφαιμέν), πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα. τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν.

cosas⁸¹, 1) cuerpos simples, 2) cuerpos compuestos inanimados⁸² 3) partes de animales y plantas, 4) animales y plantas, todas ellas se caracterizan por tener en sí mismas un principio de movimiento.

Los cuerpos simples (tierra, fuego, aire y agua) y los compuestos de entes inanimados son cuerpos naturales en razón de que poseen internamente un principio de movimiento y cambio. Las partes de plantas y animales tienen no sólo un principio interno de movimiento y cambio, sino al pertenecer a cuerpos de animales y plantas, poseen también un principio de crecimiento y decadencia y por último, los animales y las plantas, además de los principios mencionados, tienen un principio de nutrición y percepción.

Porque la naturaleza es principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece por sí misma y no por accidente.⁸³

Frente a las cosas que son por naturaleza, Aristóteles contraponen los productos del arte, tales como una cama o una prenda de vestir. Los productos del arte no tienen internamente un principio de movimiento, sino accidentalmente, en virtud de los cuerpos simples de los que están compuestos y no tienen el principio de su producción en ellos mismos.

Así, las cosas que son por naturaleza (*κατὰ φύσιν*) tienen el principio de movimiento y de cambio en sí mismos, mientras que los productos del arte (*κατὰ τέχνης*) lo poseen de manera accidental. La noción de movimiento y cambio incluye tanto el cambio de lugar como el crecimiento, la formación, la alteración y la destrucción.

⁸¹Ross piensa que cada uno de las cosas que Aristóteles considera como pertenecientes a la naturaleza representan cuatro grados de cosas pertenecientes a la naturaleza, cada uno más complejo que el anterior. Cf. Ross, *op.cit.* p.500.

⁸²Aunque en un primer momento Aristóteles considera que los entes que son por naturaleza se pueden distinguir en tres, 1) cuerpos simples, 2) partes de plantas y animales y 3) plantas y animales. En 192b 20 Aristóteles al reflexionar sobre los productos del arte considera que ellos están compuestos de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas. De tal manera que Aristóteles considera una cuarta clasificación, compuestos inanimados de entes artificiales. Cf. Ross, *op.cit.* p. 500.

⁸³ Aristóteles, *Op.Cit.* 192b21 Ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza⁸⁴

De esta manera, para distinguir las cosas naturales de las cosas que no lo son, Aristóteles diferencia en primer lugar la manera en que las cosas poseen el principio de movimiento, y en un segundo lugar distingue su proceso de generación. La generación puede ser necesaria o accidental. Las cosas naturales que tienen en sí mismas el principio de su producción se generan necesariamente, mientras que las otras cosas, las cuales no poseen el principio en sí mismas, sino que lo tienen en otras cosas, se generan de manera accidental.

Así, las cosas naturales llegan a ser, crecen y se desarrollan porque tienen en sí mismas el principio de movimiento, por otra parte, la producción de los objetos artísticos está dirigida por algo externo, los productos del arte llegan a la generación gracias a la habilidad del artesano.

Posteriormente, a fin de aclarar en qué sentido se dice naturaleza, Aristóteles distingue entre naturaleza, sustancias naturales y fenómenos naturales. Para realizar esta distinción, parte de la existencia de la naturaleza. La naturaleza, en tanto principio de movimiento es una realidad física que no requiere de comprobación. La existencia de la naturaleza y el movimiento no se deducen de principios inteligibles, sino a partir de la experiencia sensorial. Por ello un ciego de nacimiento no puede discutir sobre los colores, la comprobación de los colores, como la de la existencia de la naturaleza se da en la experiencia y no argumentativamente.

Así, para Aristóteles es evidente que la naturaleza existe. La naturaleza es definida como un principio y causa de movimiento, (ἀρχῆς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι). Las cosas que poseen internamente este principio (ἔχει ἀρχήν) son, cada una de ellas una sustancia (οὐσία), se dice que son conformes a la naturaleza (κατὰ φύσιν ἐστίν) y que tienen naturaleza (ἔχει φύσιν). Sin embargo, no todo lo natural es naturaleza, algunos entes son afecciones de entes naturales. Las afecciones de

⁸⁴Aristoteles, *Física* 192b14 πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα.

entes naturales existen en referencia a los entes naturales, no tienen naturaleza (οὐδ' ἔχει φύσιν), pero son conformes a naturaleza (κατὰ φύσιν ἐστίν).

Naturaleza es pues lo dicho. Ciertamente todas las cosas que tienen este principio, tienen naturaleza. Y cada una de estas cosas es una *ousia* pues es un substrato, y la naturaleza está siempre en un substrato. De acuerdo con la naturaleza es esto y todas las cosas que les pertenecen por sí mismas, tal como al fuego desplazarse hacia arriba ⁸⁵

Ahora bien, a partir de estas distinciones comienza una discusión con los pensadores que le antecedieron, a fin de aclarar cuáles de los dos principios que distinguió en la *Física A*, materia o forma, es el principio de las cosas naturales.

Aristóteles afirma que los pensadores que le antecedieron hicieron una identificación entre la naturaleza y la materia subyacente a cada cosa; sin embargo, aunque la naturaleza es la sustancia de los entes que tienen el principio de movimiento, ésta no se identifica con el constituyente material de las cosas. La materia es el elemento primero, informe, de todas las cosas (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον) susceptible de recibir el principio de movimiento.

Para iniciar la discusión, Aristóteles toma como ejemplo dos objetos como una estatua de bronce y una cama, los cuales no son naturaleza, sino que existen “por naturaleza”, en virtud de la materia de la que se componen, y sintetiza la postura de aquellos que mantienen que la substancia de las cosas es la materia primera en el argumento de Antifonte⁸⁶.

⁸⁵Aristoteles, Op. Cit. 192b32 φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν· φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεὶ κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ'αὐτά, οἷον τῷ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω.

⁸⁶Guthrie en *History of greek philosophy III* explica que Antifonte en consonancia con Gorgias dudó de todas las teorías de los físicos e hizo su propio estudio del mundo natural. En los fragmentos se muestra el lenguaje tradicional del estilo de la cosmología presocrática y en estos pasajes contrasta el mundo natural y el mundo artificial. 203.

El argumento de Antifonte⁸⁷ mantiene que si se plantase una cama de madera y de la cama se generara algo, lo que se generaría sería madera y no otra cama, de lo cual se demuestra que la materia es la naturaleza de las cosas⁸⁸, mientras que la disposición de las partes sólo le pertenecen accidentalmente⁸⁹.

Aristóteles piensa que los primeros que filosofaron afirmaron que la naturaleza de las cosas es la materia primera a partir de la cual están constituidas todas las cosas y los diferencia tan sólo por el número de elementos propuestos.

De esta manera, parece referirse a Heráclito e Hipaso cuando dice que algunos consideraron que el elemento de todas las cosas es el fuego (οἱ μὲν πῦρ), a Hesíodo cuando considera a la tierra (οἱ δὲ γῆν), a Anaxímenes y Diogenes de Apolonia al afirmar que el elemento es el aire (οἱ δ' ἀέρα), a Tales de Mileto cuando dice que otros propusieron al agua (οἱ δὲ ὕδωρ), a Parménides al afirmar que algunos afirmaron que las cosas están compuestas de varios elementos (οἱ δ' ἔνια τούτων), y por último a Empédocles al mantener que la naturaleza de las cosas es la totalidad de los elementos (οἱ δὲ πάντα ταῦτα).

Por este motivo, algunos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que algunos de estos, otros que todos estos juntos es la naturaleza de los entes.⁹⁰

⁸⁷Antifonte parece tener una influencia importante en Aristóteles, quien como él comienza distinguiendo la naturaleza en contraste con los objetos artificiales y al mismo tiempo lo toma como un ejemplo de quienes consideraron que la materia es el componente de todas las cosas, los físicos; sin embargo, Antifonte realiza sus trabajos sobre la cosmología precisamente en oposición a los presocráticos. Cf. Guthrie, *History of greek philosophy*, Cambridge, 1969, p.202.

⁸⁸El argumento tal cual lo presenta Guthrie es el siguiente “The contrast between natural and artificial he illustrated, in a passage criticized by Aristotle, by saying that if one were to bury a wooden bed and the rotting wood sent out a shoot, what came up would be simply wood, not another bed.” Cf. Guthrie, *History of greek philosophy*, Cambridge 1969, p. 203.

⁸⁹W.D. Ross en *Aristotle's Physics* afirma que Aristóteles presenta una analogía entre el arte y la naturaleza al considerar que lo que define tanto al arte como a la naturaleza es la forma y no la materia. Cf. *op. cit.* p.503.

⁹⁰Aristoteles, *op.cit.* 193a21 διόπερ οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ' ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τῶν ὄντων.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que aunque todos ellos difieren, al proponer un número distinto de elementos, coinciden en considerar que la sustancia material subyacente a todas las cosas es eterna, de tal manera que si todo nace, perece y cambia, lo que permanece inalterable a los cambios es el elemento material subyacente a las cosas.

Sin embargo, para Aristóteles, la naturaleza se dice en dos sentidos, por una parte se llama naturaleza a la materia subyacente a cada cosa (ὕποκειμένη ὕλη) que tiene el principio de movimiento, y por otra parte a la forma o definición (μορφή καὶ τὸ εἶδος).

A partir del uso de la palabra “naturaleza” y de la palabra “arte” Aristóteles presenta ciertas consideraciones lógicas en favor de que la naturaleza de las cosas radica más en la forma que en la materia. Así, considera que se llama arte a lo que es conforme a las reglas del arte y de lo artificial, y se llama naturaleza a lo que es conforme a la naturaleza y lo natural.

Ahora bien, siguiendo el argumento de Antifonte, Aristóteles considera que si bien de una cama no se genera una cama de un hombre nace un hombre. Aristóteles considera que el hecho de que de una cama no se genere una cama sino madera, muestra que la naturaleza de la cama no radica en la materia de la cual la cama está elaborada, sino en la forma que ha obtenido gracias al arte. Así, de un hombre se genera otro hombre, y no órganos y tejidos, porque su naturaleza radica más en su forma que en la materia de la que está constituido.

Así, lo que es conforme a las reglas del arte y artificial. Se dice que es artístico cuando recibe una forma apropiada acorde a las reglas del arte. En este mismo sentido, lo que es naturaleza y natural requiere adquirir una forma determinada para ser llamado naturaleza. De esta manera, las cosas naturales como artísticas requieren para serlo de la adquisición de una forma específica.

Pues como se llama arte a lo que es conforme al arte y a lo artificial, así también naturaleza a lo que es conforme a la naturaleza y a lo natural.⁹¹

En un segundo momento, Aristóteles distingue entre acto (*ἐντελεχείᾳ*) y potencia (*δυνάμει*). Lo que es conforme al arte, llega a tener naturaleza cuando tiene, en acto, una forma específica y no es mera potencialidad material. De esta manera, la materia se encuentra en relación con la noción de potencia, mientras que la forma con la de acto. Una cosa que tiene el principio de movimiento es y tiene naturaleza, no cuando es pura materia, sino cuando la materia se encuentra actualizada por una forma.

Por último, para mostrar que la naturaleza de las cosas radica en su forma, Aristóteles presenta un argumento basado en el significado etimológico de la noción de naturaleza (*φύσις*)⁹². Aristóteles piensa que tomando la naturaleza en el sentido de proceso o nacimiento, el término *φύσις* nombra la forma de las cosas.

Así, Aristóteles interpreta *φύσις* a partir del término *γένεσις*⁹³. La naturaleza, en cuanto generación, es un proceso dirigido hacia la naturaleza entendida como forma. Todo lo que nace y crece se dirige hacia su configuración. La forma es el fin de la naturaleza, la naturaleza en cuanto finalidad es forma. Una cosa alcanza su fin, cuando logra plenamente la forma para la cual está dispuesta por naturaleza. Ejemplo de que la naturaleza se dirige hacia su forma es el hecho de que de un hombre nace un hombre, es decir, la forma del hombre es la causa de la forma engendrada en el hijo.

Sin embargo, la naturaleza en cuanto *γένεσις* proceso de generación y crecimiento dirigido hacia la forma, es al mismo tiempo materia, privación de forma. La naturaleza se dice en dos

⁹¹Aristóteles 193a 31 ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τὸ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν [λέγεται] καὶ τὸ φυσικόν.

⁹²Ross afirma que es dudoso que el concepto *φύσις* haya tenido siempre el significado de crecimiento, su raíz etimológica *φύ* que significa ser, no necesariamente tiene el significado derivado de crecimiento. C.f. Ross, *op. cit.* p. 505.

⁹³W. Charlton considera que el uso que este uso del término *φύσις* se encuentra presente en Empédocles, en el cual el término refiere a un proceso en el sentido de nacimiento.

sentidos en cuanto forma y privación de forma. Al final del capítulo queda abierta la cuestión de si la privación de la forma (la materia) es un contrario en la generación absoluta.

En este capítulo el término “principio” (ἀρχή), aparece por primera vez en la definición de la naturaleza (φύσις). La naturaleza es definida como un principio (ἀρχή) de movimiento y reposo.

Posteriormente, la noción de principio permite a Aristóteles distinguir las cosas que son por naturaleza y poseen en sí mismas el principio de movimiento y reposo (ἀρχὴν ἔχει κινήσεως), de aquellas que son por otras causas y poseen de manera accidental el principio de movimiento.

En la discusión, con la postura que considera dominante en la reflexión en torno a los principios de la naturaleza, Aristóteles se refiere a los principios (ἀρχαί) a partir de la noción de naturaleza (φύσις), o substancia (οὐσία). Así, afirma que algunos piensan que la naturaleza o la sustancia de las cosas que son por naturaleza (τῶν φύσει ὄντων), es el constituyente primero de cada una de ellas. De esta manera, hay un sentido de naturaleza, la naturaleza entendida como el constituyente primero, que nombra a la materia uno de los principios de la naturaleza.

En la formulación de su postura, Aristóteles considera que en un sentido se llama naturaleza a la materia subyacente a cada cosa, pero en otro sentido a la especie o la definición. De esta manera, la naturaleza entendida como principio (ἀρχή), nombra, no sólo el constituyente primero de cada cosa, sino también la forma, aquello a lo que la naturaleza se dirige.

Ahora bien, Aristóteles al indagar sobre los principios (ἀρχαί), de la naturaleza, formula sus reflexiones a partir de entes artificiales, por lo cual la reflexión en torno a la naturaleza es un cuestionamiento más general sobre los principios.

1.4 Determinación de la naturaleza como causa final.

En el apartado anterior la naturaleza fue definida como un principio de movimiento y generación, bajo esta interpretación, la naturaleza en cuanto proceso de crecimiento, se encuentra dirigida a un fin. La forma es el fin de la naturaleza.

Ahora bien, a continuación se presentan las razones que Aristóteles considera para incluir a la naturaleza entre las cosas que tienen una finalidad, al mismo tiempo que se discute el papel de la necesidad en la naturaleza.

Para realizar esta tarea, Aristóteles presenta en el octavo capítulo del libro b la postura de quienes se oponen a la idea de una finalidad en la naturaleza y posteriormente brinda los argumentos a partir de los cuales es posible considerar que la naturaleza actúa conforme a un fin.

Aristóteles centra su crítica en Empédocles y Anaxágoras y sintetiza su postura en dos cuestionamientos. Piensa que quienes rechazan la finalidad en la naturaleza se preguntan: qué impide que la naturaleza actúe sin ningún fin para lo mejor y por otra parte qué impide que las partes de la naturaleza surjan no por un fin, sino por mera coincidencia.

Para rechazar estos dos cuestionamientos, Aristóteles parte de la observación de la naturaleza y considera que en la naturaleza existe una regularidad tanto en el proceso de crecimiento de los entes como en los acontecimientos naturales, y afirma que lo que sucede siempre o normalmente no puede ser explicado a partir de la coincidencia o la casualidad, sino es necesario explicarlo a partir de un fin.

En un segundo momento, Aristóteles regresa a la analogía entre arte y naturaleza, y considera que si las cosas que son por naturaleza fueran generadas no por la naturaleza, sino por el arte, serían tal como son producidas por la naturaleza, ya que tanto en el arte como en la naturaleza las cosas se

generan en vistas a un fin. Así, en las cosas existe una finalidad que se constata en las etapas sucesivas a su generación, las cosas cumplen en función del fin hacia el cual se dirigen.

En un tercer momento considera que tanto las acciones de los animales, como la dirección en las plantas, no suceden por arte ni por deliberación, sino por un impulso natural. Por lo tanto, habría que considerar que los animales como las plantas persiguen un fin dispuesto por la naturaleza.

Por otra parte, para explicar la irregularidad en la naturaleza Aristóteles recurre nuevamente al arte y afirma que en el arte como en la naturaleza se pueden producir errores. Si en la naturaleza como en el arte hay un fin, se produce un error cuando el fin que se pretende alcanzar no es alcanzado.

Así, Aristóteles concluye que las cosas que son por naturaleza son movidas continuamente por un principio interno a partir del cual llegan a un fin, el fin no es el mismo para cada principio, pero tampoco es fortuito.

Aristóteles inicia el capítulo octavo del libro *β* considerando que es necesario explicar por qué razón incluyó la naturaleza (ἡ φύσις) entre las causas que tienen una finalidad⁹⁴ (τῶν ἕνεκά του αἰτίων). En el capítulo I del libro *β* la naturaleza es definida como un principio de movimiento dirigido hacia a la forma; sin embargo, es necesario explicar por qué la naturaleza se encuentra dentro de las causas que son para algo y de qué manera se presenta la necesidad en las cosas naturales.

Aristóteles afirma que todos los que han reflexionado sobre la naturaleza han considerado la necesidad, debido a que remiten a esta causa para explicar las cosas naturales, es decir explican el por qué las cosas son, a partir de la necesidad. Por otra parte, aquellos que no han propuesto la

⁹⁴W. Charlton afirma que el capítulo octavo es uno de los más controversiales en Aristóteles debido a una interpretación errónea de la naturaleza como causa. Charlton afirma que la opinión general mantiene que todo lo que es naturaleza es por un fin, mientras que algunas cosas que se deben a la naturaleza son para algo, tales como las partes orgánicas y los cambios naturales. Cf. W. Charlton, *op.cit.*p. 120.

necesidad, han hablado de otras causas a partir de las cuales pretenden dar cuenta de las cosas naturales, tales como el amor y el odio o la inteligencia, refiriéndose a Empédocles y Anaxágoras⁹⁵. Sin embargo, Aristóteles piensa que tanto los que han considerado la necesidad u otro tipo de causa con anterioridad, lo han hecho de manera insuficiente debido a que tan pronto como la reconocen, como causa de todo lo natural, posteriormente la abandonan.

Así, Aristóteles piensa que todos los que han reflexionado sobre la naturaleza, al tratar de explicar el por qué, han considerado un fin en la naturaleza. Para algunos, esta causa ha sido la necesidad, mientras que para otros el amor y el odio o la inteligencia. La crítica de Aristóteles a los que reflexionaron con anterioridad sobre la naturaleza, se basa en la insuficiencia de esta reflexión. Considera que aun cuando todos reflexionaron sobre esta causa, no se percataron de la importancia de la necesidad en la explicación de la naturaleza.⁹⁶

Pues a esta causa conducen todo, cuando afirman que el calor y el frío y cada una de estas cosas semejantes son tales por naturaleza, todas las demás llegan a ser y son por necesidad, y si hablan de otra causa, uno, la amistad y la discordia, otro, el intelecto, tanto como la han tomado, la abandonan nuevamente.⁹⁷

Aristóteles resume la postura de aquellos que reflexionaron sobre la necesidad de la naturaleza a partir de dos cuestionamientos. Se concentra, más que en presentar sus argumentos, en exponer las razones a partir de las cuales han abandonado esta postura.

De esta manera, afirma que los que han considerado la necesidad y posteriormente la han abandonado, han confundido lo necesario con lo accidental y han separado la causa final de la idea de bien. Siguiendo la argumentación de Aristóteles, los que han abandonado la necesidad se han

⁹⁵Esta crítica se encuentra desarrollada en *Metafísica* 985a.

⁹⁶Para Aristóteles no todo proceso natural es para un fin. Aristóteles diferencia la naturaleza como forma, de la naturaleza en cuanto materia. La naturaleza como forma se remite a la causa material mientras que la naturaleza como materia no es para un fin sino es necesaria incondicionalmente.

⁹⁷Aristóteles, *Física*, 198b12 εἰς γὰρ ταύτην τὴν αἰτίαν ἀνάγουσι πάντες, ὅτι ἐπειδὴ τὸ θερμὸν τοιονδὶ πέφυκεν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ ἕκαστον δὴ τῶν τοιούτων, ταῦθ' ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ καὶ γίγνεται· καὶ γὰρ ἐὰν ἄλλην αἰτίαν εἴπωσιν, ὅσον ἀπάμενοι χαίρειν ἑῶσιν, ὁ μὲν τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, ὁ δὲ τὸν νοῦν

preguntado qué impide que la naturaleza actúe sin ningún fin, y no para lo mejor, que sea como la lluvia de Zeus, que no cae para que crezca el trigo sino por necesidad.

Para mostrar la ineficiencia de este cuestionamiento, Aristóteles comienza por separar el acontecimiento natural -la lluvia- de las consecuencias accidentales de la lluvia. Así, es por necesidad lo que concierne al fenómeno natural de la lluvia, mientras que es accidental las consecuencias de este hecho. De esta manera, es por necesidad que lo que se evapora posteriormente se enfríe y una vez que se ha enfriado se transforme en agua y descienda en forma de lluvia, sin embargo el hecho de que crezca o se pudra trigo en razón de la lluvia sucede por accidente.

Existe una dificultad, ¿qué impide que la naturaleza actúe sin un fin para lo mejor, que sea como la lluvia de Zeus que no cae para que crezca el trigo, sino por necesidad? Pues lo que se evapora debe enfriarse y lo que se ha enfriado llega a ser agua y desciende; y que crezca el trigo es algo accidental y lo mismo cuando el trigo se destruye en el campo, no ha llovido para que se pudra, sino esto ha ocurrido por accidente⁹⁸

El segundo cuestionamiento que presenta Aristóteles polemiza la idea de que las partes de la naturaleza lleguen a ser por necesidad. A partir de este argumento los detractores de la necesidad en la naturaleza, presentan una idea de evolución a partir de la de casualidad.

La idea es que nada impide que las partes de la naturaleza, las cuales parecen seguir un orden en relación con un fin, hayan resultado como si hubiesen llegado a ser por un fin, tan sólo gracias a que estaban convenientemente constituidas por casualidad, mientras que aquellas que por casualidad no estaban convenientemente constituidas perecieron. Para ilustrar esta idea Aristóteles

⁹⁸Aristóteles, *Física*, 198b16 ἔχει δ' ἀπορίαν τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἔνεκά του ποιεῖν μὴδ' ὅτι βέλτιον, ἀλλ' ὥσπερ ὕει ὁ Ζεὺς οὐκ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης (τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ, καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν· τὸ δ' αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου τὸν σῖτον συμβαίνει), ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τῳ ἀπόλλυται ὁ σῖτος ἐν τῇ ἄλλῳ, οὐ τούτου ἔνεκα ὕει ὅπως ἀπόληται, ἀλλὰ τοῦτο συμβέβηκεν.

presenta el ejemplo de Empédocles acerca de la existencia de terneros con rostro humano⁹⁹, por lo cual parece que la argumentación va dirigida ante todo contra Empédocles. Así, los terneros de rostro humano en caso de que hubieran existido, habrían perecido porque sus partes no estaban, por casualidad, convenientemente constituidas.

Ahora bien, para rechazar la idea de casualidad Aristóteles recurre en un primer momento a la observación de la naturaleza y presenta un argumento basado en la regularidad.

De esta manera, a partir de la observación de la naturaleza Aristóteles afirma que no parece ser una coincidencia la lluvia en invierno o el calor en verano porque estos hechos suceden siempre o en la mayoría de los casos, mientras que la casualidad o la suerte no sucede regularmente, sino de manera excepcional. Considerando las dos posibilidades o que las cosas sucedan por casualidad o por un fin, dado que las regularidades no suceden por casualidad entonces suceden por un fin.

Pues no parece que provenga de la suerte ni de la casualidad que en invierno llueva mucho, pero sí durante el verano, ni que haga calor durante el verano, pero sí en invierno. Pues se cree que las cosas son por casualidad o por un fin y no parece que sean por casualidad ni espontáneamente, entonces serán por un fin¹⁰⁰

⁹⁹Esta frase se presenta en el fragmento 61 de Empédocles, sin embargo sólo hace una referencia a la existencia de estos animales no a su extinción. Ross considera, a partir del análisis de Hamelin de los fragmentos de Empédocles que probablemente posterior a la mención de su existencia, continuó una referencia a su extinción. Cf. Ross, *op. cit.* p. 528.

¹⁰⁰Aristóteles, *Física*, 199a1 Οὐ γὰρ ἀπὸ τύχης οὐδ' ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἕιν πολλὰκις τοῦ χειμῶνος, ἀλλ' ἐὰν ὑπὸ κύνα· οὐδὲ καύματα ὑπὸ κύνα, ἀλλ' ἂν χειμῶνος. εἰ οὖν ἢ ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἢ ἔνεκά του εἶναι, εἰ μὴ οἷόν τε ταῦτ' εἶναι μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ' ἀπὸ ταύτομάτου, ἔνεκά του ἂν εἶη.

En un segundo momento, a partir de la analogía entre arte y naturaleza, Aristóteles considera la necesidad de una finalidad¹⁰¹. Aristóteles ve el arte y la naturaleza como un proceso¹⁰² y afirma que en todo lo que hay un fin todo aquello que se hace en las etapas anteriores se cumple en función de este fin¹⁰³. Así, las cosas que están hechas por naturaleza están dispuestas a la manera en que su naturaleza dispuso que fueran hechas y es la naturaleza la que ha dispuesto a estas cosas a ser tales como ellas son. De esta manera, si una casa hubiera sido generada por la naturaleza estaría constituida tal como lo está ahora por el arte, y, de la misma manera, en sentido inverso, si las cosas generadas por el arte fueran generadas por la naturaleza serían tal cual están generadas por la naturaleza. A partir de esta analogía concluye que si las cosas en el arte fueron hechas con vistas a un fin, las que encuentran su producción en la naturaleza, también lo están.

En general, por una parte el arte completa lo que la naturaleza no puede terminar, por otra parte la imita. Ciertamente las cosas según el arte están dirigidas a un fin, es evidente que las cosas según naturaleza también. Pues de manera similar en uno y otro, en las cosas según el arte y en las cosas según naturaleza, lo posterior se encuentra referido a lo que es anterior¹⁰⁴

¹⁰¹W. Wieland considera que si bien la finalidad en la investigación científica natural de Aristóteles juega un papel muy importante este principio no debe entenderse como un principio cósmico o metafísico, sino como una forma de pensamiento, es un concepto de reflexión *como si*, que sólo se puede aplicar a las conexiones individuales en el mundo, pero no a la integridad del mundo natural. Así afirma que si la finalidad fuera un principio que rige el mundo no habría ninguna posibilidad para la casualidad. Wieland piensa que la finalidad sólo es una de las cuatro causas que explican las cosas naturales y que por lo tanto tienen tanta importancia como cada una de las tres restantes y representa un error considerarla tal como lo hace Tomás de Aquino como la causa de las otras causas. Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 261-263.

¹⁰²Charlton piensa que Aristóteles al afirmar que todo proceso, sea natural o artificial, es para algo, entonces es un producto, y lo que quiere mostrar es que las cosas como los procesos naturales son para algo, lo cual es una petición de principio. Cf. Charlton, *op.cit.* p.123.

¹⁰³Para Charlton esta afirmación de Aristóteles puede conducir a considerar que la enfermedad y la muerte son la realización del fin, pues si cada etapa de un proceso continua aparece como la progresiva realización de un fin, el fin de la vida es la muerte. Sin embargo para Aristóteles el fin tiene que ser entendido en función de la forma o la definición. Cf. W. Charlton, *op.cit.* p.123.

¹⁰⁴Aristóteles, *Física*, 199a16 ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἢ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. εἰ οὖν τὰ κατὰ τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν· ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.

En un tercer momento, Aristóteles considera las acciones de los animales y la dirección de las plantas.¹⁰⁵ Inicia por rechazar 1) que sus acciones sean hechas por arte, 2) por búsqueda o 3) por liberación. Toma como ejemplo las acciones de las arañas y las hormigas, al mismo tiempo que el proceso de crecimiento y nutrición de las plantas. Debido a que, en la naturaleza, las acciones de los animales no suceden por ninguna de las razones antes enunciadas, piensa que tendríamos que considerar que son producto de un impulso natural.

Así, dado que la naturaleza se entiende como forma y materia, y la forma es el fin de la naturaleza, mientras todo lo demás está en función de este fin. A partir de esto, concluye que la forma tiene que ser la causa final, responsable de este impulso natural.

Por esto, es por naturaleza y en vistas a un fin que la golondrina hace su nido, la araña su telaraña y las plantas hojas para sus frutos, y sus raíces no hacia arriba, sino hacia abajo para nutrirse, es evidente que hay esta causa en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza¹⁰⁶

Ahora bien, debido a que el primer argumento que presentó Aristóteles para rechazar la idea de la casualidad en la naturaleza se basa en la regularidad, una vez que ha considerado que en la naturaleza las cosas suceden por necesidad analiza los casos de irregularidad en la naturaleza y lo hace nuevamente en analogía con el arte.

Aristóteles piensa que tanto en la naturaleza como en el arte se producen errores. Para ejemplificar el error en el arte toma el arte de la medicina, un médico puede equivocarse al prescribir la dosis, entonces no se alcanza el fin que se pretendía. Por otra parte, en la naturaleza los errores se producen en sus principios. Entre los principios Aristóteles considera el semen, el cual

¹⁰⁵Ross afirma que Aristóteles al referirse al instinto de las arañas y las hormigas probablemente está haciendo una referencia a Demócrito quien estaba impresionado por el instinto de estos animales (fr. 154). Cf. Ross, *op.cit.*p.529.

¹⁰⁶Aristóteles, *Física*, 199a26 ὥστ' εἰ φύσει τε ποιεῖ καὶ ἔνεκά του ἡ χελιδὼν τὴν νεοττιὰν καὶ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχνιον, καὶ τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἔνεκα τῶν καρπῶν καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω τῆς τροφῆς, φανερόν ὅτι ἔστιν ἡ αἰτία ἡ τοιαύτη ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν.

por defecto puede producir, en el caso de los animales, errores que dan como resultado la producción de un monstruo.

Sin embargo el semen es principio en tanto principio material que contiene el principio formal, los animales no se producen directamente de los animales, sino a partir de un estado intermedio que es el semen.

De esta manera, los errores en la naturaleza están en relación con los principios que gobiernan la naturaleza y la articulación de las partes. Los errores en los principios afectan la articulación de las partes. Cuando por defecto de algún principio no se produce la articulación de las partes acorde con el fin que se persigue, en el caso de los animales se producen monstruos. En el caso de las plantas Aristóteles considera que su finalidad está menos articulada¹⁰⁷.

De ahí, es evidente que es posible también en las cosas que son por naturaleza. Si entre las cosas producidas por arte hay algunas que alcanzan su fin correctamente, y otras que realizadas equivocadamente no alcanzan el fin que se pretendía, lo mismo puede suceder en las cosas naturales como en los monstruos que serían errores de las cosas que son en vistas a un fin.¹⁰⁸

Así, las cosas naturales no se generan fortuitamente de cualquier cosa, sino que son movidas a partir de un principio interno a partir del cual se dirigen a un fin. Aristóteles considera que el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio¹⁰⁹.

¹⁰⁷Aristóteles realiza una crítica a Empédocles en relación con la generación de los monstruos, en primer lugar crítica la idea de que los animales se produzcan directamente de los animales, sin un intermediario como el semen.

¹⁰⁸Aristóteles, *Física*, 199a35 ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. εἰ δὴ ἔστιν ἕνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἐνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἀμαρτανομένοις ἕνεκα μὲν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἀμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἐνεκά του.

¹⁰⁹Ross considera que esta idea puede entenderse en dos sentidos, 1) que el resultado que procede de cada principio no es el mismo para las diversas especies, incluso cualquier resultado producto de la casualidad, sino que cada especie tiende hacia un determinado fin, o 2) que el resultado no es el mismo para individuos ni las diferentes especies, pero tampoco es resultado de la casualidad, sino que cada especie y cada individuo tienden siempre hacia el mismo tipo de resultado. Cf. Ross, *op.cit.* p.530.

Aristóteles cierra el capítulo con dos argumentos que fueron tratados a lo largo del escrito; el primero se refiere a la regularidad en la naturaleza, y el segundo a la analogía entre arte y naturaleza. Aristóteles concluye que en la naturaleza existe una finalidad porque los acontecimientos naturales son regulares. Lo que sucede siempre o en la mayoría de los casos no es accidental ni debido a la suerte. Por otra parte, en la naturaleza como en el arte hay un “para algo”, por lo tanto, la naturaleza opera con vistas a un fin.

En este capítulo se aborda el tema de la naturaleza a partir del principio (ἀρχή) de finalidad. El fin (τέλος) es una de las cuatro causas de la naturaleza y es un principio, el cual sólo es posible explicar a partir del conocimiento de la forma. Si bien, la naturaleza en cuanto principio de movimiento está dirigida hacia un fin, este fin se alcanza en la medida en que las cosas naturales realizan plenamente su forma. De esta manera, el fin no es un principio que domine la naturaleza, sino que está determinado por la forma (μορφή). Para una determinada forma un determinado fin.

El principio de finalidad admite el error (ἁμαρτία), pero no la casualidad (αὐτόματος). El error implica un no cumplimiento del principio, mientras que la casualidad suprime la naturaleza y lo que es por naturaleza, las cosas naturales son movidas por un fin y lo que sucede por casualidad es accidental. Así, en la naturaleza las cosas suceden por necesidad, y los errores son una falta al principio de finalidad.

1.5 El estudio de la física con respecto a las matemáticas y a la filosofía primera.

En el apartado anterior se expuso en qué sentido existe en la naturaleza una finalidad y de qué manera ésta es constatable en las etapas sucesivas de generación, así como en las acciones de los entes naturales.

A continuación abordo el tema de la naturaleza desde el punto de vista de su estudio científico, a partir de cómo la naturaleza puede ser conocida. Esta temática es desarrollada por Aristóteles en el capítulo segundo del libro 6 de la *Física*. En este escrito Aristóteles distingue las ciencias teóricas en tres: física, matemáticas y filosofía primera, y realiza una nueva aproximación al problema de la forma, a partir de la noción de naturaleza.

En la primera parte del capítulo Aristóteles examina el estudio de la naturaleza en relación con el de las matemáticas. Aristóteles afirma que dado que los cuerpos físicos tienen superficie, volumen, longitud y puntos, resulta importante distinguir el estudio que llevan a cabo el matemático (μαθητικός) del estudio que realiza el físico (φυσικός).

Los matemáticos, dice Aristóteles, proceden de la misma manera que los que hablan de las Ideas (οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες), separan las entidades naturales de sus atributos. Los matemáticos estudian los atributos esenciales de los cuerpos, separados de la materia.

Así, la diferencia entre los físicos y los matemáticos se encuentra en que los primeros estudian los atributos geométricos, como atributos de cuerpos físicos, mientras que los segundos estudian los atributos físicos en abstracción de los cuerpos físicos.

Ahora bien, considerando que la naturaleza tiene dos sentidos; forma (εἶδος) y materia (ύλη), Aristóteles se pregunta a partir de cuál determinación debe ser estudiada, si acaso tiene que ser analizada en estos dos sentidos por una sola ciencia o si corresponde a cada sentido de naturaleza una ciencia distinta.

Si hacemos caso a los antiguos, dice Aristóteles, pareciera que el objeto de estudio de la física es la materia, porque todos ellos se ocuparon escasamente de la forma. Pero recurriendo al arte, dado que el arte es una imitación de la naturaleza (τέχνη μιμείται τὴν φύσιν), se hace evidente que toda obra artística es un compuesto de materia y forma. Por lo tanto, será tarea propia de la filosofía conocer ambas naturalezas.

La naturaleza (φύσις) en cuanto proceso de crecimiento y desarrollo, persigue un fin (τέλος); este fin es aquello para lo cual y por lo cual se ha generado.

Así, será propio de la ciencia física conocer el fin hacia el cual la naturaleza se dirige. El fin de la naturaleza, como en el arte, es el mejor (τό βέλτιστον), es gracias a lo cual lo que es, llega a ser un esto determinado, el fin es la forma. En el arte la forma se encuentra determinada por la materia. La materia es algo relativo a la forma; para una determinada forma es necesaria una materia; sin embargo, en la naturaleza la materia ya existe.

Quedan como preguntas finales del capítulo, si el físico debe conocer la forma y la esencia de las cosas o limitarse al conocimiento de su fin.

Así, una vez que Aristóteles ha determinado cuáles son los distintos sentidos de naturaleza (φύσις), se propone aclarar la cuestión de la naturaleza, desde el estudio científico de lo natural. Dado que los cuerpos físicos tienen atributos esenciales tales como, superficie, volumen, longitud y puntos, Aristóteles considera necesario examinar qué diferencia el estudio de la física de las matemáticas, en específico de la geometría.

Después de haber definido los distintos sentidos de naturaleza, debemos investigar qué diferencia el matemático con el físico (pues los cuerpos físicos tienen superficies, volúmenes, longitudes y puntos de los cuales se ocupa también el matemático.¹¹⁰

¹¹⁰Aristóteles, *Física*, p. 193b22 Ἐπει δὲ διώρισται ποσαχῶς ἡ φύσις, μετὰ τοῦτο θεωρητέον τίτι διαφέρει ὁ μαθηματικὸς τοῦ φυσικοῦ (καὶ γὰρ ἐπίπεδα καὶ στερεὰ ἔχει τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μήκη καὶ στιγμάς, περὶ ὧν σκοπεῖ ὁ μαθηματικὸς).

Ahora bien, para distinguir la física (φυσική) de la matemática (μαθηματική), Aristóteles no va a las ciencias, sino al hombre que las realiza y a lo que cada uno de ellos estudia. Aristóteles distingue la actitud del (φυσικός) con respecto al (μαθηματικός) y aclara qué es lo que cada uno de ellos estudia. El físico estudia las formas, tal cual ellas están realizadas en la materia; por otra parte, el matemático analiza las formas en abstracción de la materia.

Para mostrar las diferencias entre el físico y el matemático, Aristóteles toma una ciencia particular como la astronomía. La tarea del físico está dirigida a conocer tanto la esencia del sol (ἡλίου) y de la luna (σελήνης), como sus atributos geométricos. Los físicos no se limitan a conocer la esencia de los astros, sino también muestran interés por su figura y dimensiones.

Por otra parte, el matemático se ocupa de los atributos esenciales, pero no los considera como límites de cuerpos celestes, sino que estudia los atributos de los cuerpos sin considerar los cuerpos mismos. El matemático logra, a partir del pensamiento, separar los atributos de la materia.

Aunque también el matemático se ocupa de esto, pero no como límite de cada cuerpo físico, ni analiza los accidentes como siendo atributos de tales¹¹¹

Aristóteles considera que los matemáticos al separar forma y materia proceden de la misma manera que los platónicos, quienes separan las entidades naturales de sus formas¹¹². Para Aristóteles, las entidades matemáticas no tienen existencia independiente de las cosas materiales, son abstracciones de cosas materiales y como tales no tienen una existencia fuera de ellas; sin embargo pueden ser separadas por el intelecto para su estudio. Así, aunque una esfera no existe separada de algún material que la constituya como esfera, la forma de la esfera puede ser separada por el pensamiento de cualquier materia.

¹¹¹Aristóteles, *Op. Cit.* 193b31 *περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός, ἀλλ' οὐχ ἢ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ἢ τοιούτοις οὔσι συμβέβηκεν·*

¹¹²Ross, considera que Aristóteles está viendo de manera impropia a los matemáticos al considerar que ellos separan las entidades matemáticas de lo sensible. Pues los matemáticos no suponen que los objetos matemáticos existan separados de las cosas sensibles, sólo los separan en el sentido de considerarlos en abstracción. *C.f. op.cit.* p. 507.

De esta manera, la idea de separación cobra en Aristóteles un papel muy importante y tiene dos sentidos distintos, en el caso de los matemáticos, la separación se refiere a un proceso de abstracción, mientras que en el caso de los platónicos la separación nombra la participación.

Ahora bien, aunque los matemáticos proceden como los platónicos al separar las determinaciones geométricas de la materia, esta separación, en el caso de los matemáticos, está justificada porque los objetos geométricos y sus atributos tales como línea, figura, número, par e impar, son abstracciones de entidades físicas que pueden ser definidas sin referencia al movimiento. La geometría toma las cualidades esenciales de los cuerpos naturales, pero no contempla estas cualidades como cuerpos naturales, sino por abstracción las observa como cualidades separadas de los cuerpos sensibles. En contraste, los platónicos intentan separar las entidades naturales de sus formas; sin embargo, las entidades naturales no pueden ser definidas sin referencia al movimiento.¹¹³

Sin saberlo, los que hablan de las ideas hacen lo mismo, pues separan los entes naturales que son menos separables que los matemáticos. Esto llegaría a ser claro, si se intentase explicar ambas, las definiciones de las cosas mismas y sus atributos¹¹⁴

Así, el estudio de la naturaleza es para Aristóteles fundamentalmente un estudio de las cosas sujetas al cambio, y la materia es objeto de estudio de la física en la medida en que el principio de movimiento que define a los seres naturales está siempre en un sustrato¹¹⁵.

Ahora bien, para mostrar que la abstracción realizada por los matemáticos, al separar materia y forma, está justificada, mientras que la que realizan los platónicos no; Aristóteles presenta dos

¹¹³ W. Charlton afirma que la ventaja que Aristóteles observa en los geómetras frente a los platónicos es que los objetos de la geometría al ser abstracciones de cuerpos físicos, no están sujetos al cambio mientras que las cosas sensibles no pueden ser separadas del movimiento. Cf. *op. cit.* p. 94.

¹¹⁴ Aristoteles, *Física*, 193b35 λανθάνουσι δὲ τοῦτο ποιῶντες καὶ οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες· τὰ γὰρ φυσικὰ χωρίζουσιν ἥττον ὄντα χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν. γίγνεται δ' ἄντοῦτο δῆλον, εἴ τις ἐκατέρων πειρῶτο λέγειν τοὺς ὄρους, καὶ αὐτῶν καὶ τῶν συμβεβηκότων.

¹¹⁵ Philoponus en *On Aristotle's Physics 2* afirma que la materia tal como fue dicho por Aristóteles es causa de movimiento, de tal manera que en la definición de todo objeto físico es necesario recurrir a su materia. Cf. *op. cit.* 39.

ejemplos de cualidades. El primero es el caso de una cualidad no separable de la materia, como lo es “nariz-chata”¹¹⁶, el segundo es una cualidad separable tal como “lo curvo”.

En el primer caso Aristóteles toma la cualidad de ser “chato”. En griego el término a partir del cual se nombra la cualidad de ser “chato” incluye el término nariz¹¹⁷. Así, el concepto chato¹¹⁸ se aplica y es inseparable de la palabra nariz (σῆμη). Chato es una cualidad que se aplica estrictamente a las narices de los seres humanos y que no puede separarse de “nariz”. En este caso la cualidad “chato” no puede separarse de la materia a la cual se aplica¹¹⁹.

Por otra parte, un ejemplo de cualidad separable es “lo curvo”. Aristóteles afirma que “lo curvo”, “lo esférico” o “lo blanco” son cualidades que para su estudio pueden separarse de la materia sensible, todas ellas son determinaciones conceptualmente separables de las cosas que poseen cada una de estas cualidades, sin embargo ninguna de ellas existe separada de un cuerpo físico.

La diferencia entre el caso de la “nariz chata” y el de “lo curvo” radica en que, en el primer caso no es posible definir “chato” independientemente de “nariz”, la definición de “nariz- chata” incluye la materia, sin embargo en el caso de la definición de “curvo” no es necesario hacer mención de la materia.

Ahora bien, el ejemplo de “nariz-chata” ilustra no sólo la definición de cualidades no-separables, sino la manera en que la naturaleza debe ser estudiada. Las cosas naturales son como “nariz-chata” y no como “lo cóncavo”, para su estudio no es posible separar la materia de su forma.

¹¹⁶Este ejemplo es utilizado por Platón en el *Teteto* a fin de encontrar cuál es la diferencia entre distintas partes del cuerpo y cuál es la ciencia que se ocupa del estudio de las diferencias. Cf. Platón, *Teteto* 209c.

¹¹⁷En griego el término σῆμη nombra un ente físico inseparable de chato, sólo se aplica a la nariz con estas características. C.f. Bonitz, *Index*, 680a40.

¹¹⁸W.Charlton afirma que la noción de chato caracteriza el hecho de que algo, como la concavidad, esté en algo más como la nariz. Cf. W. Charlton, *Aristotle's physics I, II*, p.95.

¹¹⁹El ejemplo es presentado por Platon en el *Teteto* 209c I.

La naturaleza es tanto forma como materia y como tal tiene que ser estudiada.¹²⁰ A diferencia de las cualidades separables, la naturaleza precisa del conocimiento de sus dos principios.

Puesto que la naturaleza es en dos sentidos, en cuanto forma y en cuanto materia, tenemos que investigarla como si examináramos qué es lo chato en una nariz, porque no son sin materia, ni son según la materia¹²¹

Dado que hay dos naturalezas, materia y forma, Aristóteles se pregunta cuál de estas dos naturalezas tiene que estudiar el físico, y dado que son dos y forman una unidad, se cuestiona si es tarea del físico estudiar la materia, la forma o el resultado de ambas. Sin embargo, si el físico estudia el resultado de ambas es necesario que conozca la naturaleza de cada una de ellas, porque no puede ocuparse del resultado, sin conocer ambas naturalezas.

Así, parece haber tres caminos en el estudio de la naturaleza a partir de la forma, desde un análisis de la materia o considerando la combinación de ambas naturalezas¹²². Para dar respuesta a este cuestionamiento Aristóteles comienza por analizar lo que consideraron los antiguos. Entre los

¹²⁰W. Charlton piensa que la afirmación de Aristóteles de que las cosas naturales sean como la “nariz-chata” tiene consecuencias en su concepción de realidad. La idea de Charlton es que decimos que algo es en la medida en que algo está en algo más, entonces no podría decirse que “un hombre” o “un perro” son expresiones de realidades porque hombre no está en nada más, como “nariz está en chato”. Por otra parte considera que Aristóteles tiene que modificar su opinión de que la forma es el mejor título de la realidad de una cosa porque si un “hombre” es como una “nariz-chata” no es la forma lo que constituye al hombre sino sus afecciones, disposiciones y habilidades. Sin embargo, esta última crítica de Charlton está considerando la noción de forma en Aristóteles no en el sentido de definición, sino en el sentido de aspecto. Cf. W. Charlton, *op.cit.* p.96.

¹²¹Aristóteles, *op.cit.* 194 a 12 ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστίν, οὕτω θεωρητέον· ὥστ' οὐτ' ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην.

¹²²Esta distinción es realizada por Aristóteles en su escrito *De anima* en donde considera que la definición tiene tres caminos. Así por ejemplo el enojo se puede definir en términos de la materia, a partir de como la sangre corre a través del cuerpo, de la forma, desde el deseo de venganza o en la combinación de ambos términos. Cf. Aristóteles, *De anima*, 403a29.

antiguos, Aristóteles considera únicamente a Empédocles¹²³ y Demócrito¹²⁴ y afirma que ambos se ocuparon de la materia, pero escasamente de la forma y de la esencia.

Pues si se pone atención a los antiguos parece ser la materia (pues ciertamente Empédocles y Demócrito sólo parcialmente se ocuparon de la forma y de lo que es.¹²⁵

A fin de concluir que el estudioso de la naturaleza debe considerar no sólo la materia, es decir de qué están hechas las cosas, sino también la forma, aquello que son las cosas, Aristóteles presenta en un primer momento algunos ejemplos en los cuales realiza una analogía entre el arte y la naturaleza, para posteriormente relacionar el conocimiento de la forma con el conocimiento acerca del fin.

Aristóteles afirma que si recurrimos al arte, dado que el arte imita la naturaleza, parece que el objeto de la física es tanto la materia como la forma. Para realizar esta relación entre arte y naturaleza, Aristóteles toma como modelo no al arte, sino al hombre que lo realiza, al artesano. De esta manera, es propio del médico conocer la salud, pero también aquello en que reside la salud: la bilis y la flema; al mismo tiempo, el artesano, constructor de una casa, conoce no sólo los materiales de construcción, sino también la forma que le conviene. De la misma manera, al físico, al médico y al artesano corresponde el conocimiento de ambas naturalezas; requieren conocer tanto la materia como la forma.

A partir de estos ejemplos, Aristóteles muestra que el estudio de la naturaleza implica dos tipos de saber, por una parte, el conocimiento de la materia es un saber acerca del qué, y, por otra parte,

¹²³Para Empédocles las causas de formación y de destrucción son el amor y el odio. Aristóteles considera a estas causas como eficientes, sin embargo para Empédocles si bien el amor y el odio son causas eficientes también son causas formales $\epsilon\chi\theta\rho\acute{\alpha}$ <δ' ἄ> πλείστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα γέννηι τε κρήσει τε καὶ εἶδεσιν ἐκμάκτοισι, πάντη συγγίνεσθαι ἀήθεα καὶ μάλα λυγρὰ Νείκεος ἐννεσίησιν, ὅτι σφίσι γένναν ἔοργεν Cf. Empédocles, Fragmentos 22.15.

¹²⁴Philoponus sostiene que al mismo tiempo en Demócrito podemos observar no sólo la causa material sino también la causa eficiente, el sustrato de los átomos es la materia, y la forma de los átomos la causa formativa. Cf. Philoponus, *op.cit.* p. 41.

¹²⁵Aristóteles, *Física*, 194a20 εἰς μὲν γὰρ τοὺς ἀρχαίους ἀποβλέψαντι δόξειεν ἂν εἶναι τῆς ὕλης(ἐπὶ μικρὸν γὰρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος το εἶδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἦσαντο).

el conocimiento de la forma es un saber del para qué del objeto. En el arte, la materia está referida a la forma, el artesano debe conocer los materiales adecuados para construir una casa. La forma determina los materiales de construcción. En los entes artificiales la forma es el fin de la producción. Así, el médico no sólo conoce la salud y aquello en lo cual reside, sino también la ruta para obtener este fin; de la misma manera, el constructor no sólo conoce la forma de la casa y los materiales adecuados para construirla, sino conoce el camino para llegar a su construcción.

De esta manera, dado que el arte imita la naturaleza, al estudioso de la naturaleza corresponde tanto el análisis de la materia como de la forma. La naturaleza en tanto principio de movimiento y cambio está dirigida a un fin; la forma es el fin de la naturaleza. Por lo tanto, es propio de la ciencia que estudia la naturaleza, no sólo el conocimiento de la materia de la cual los entes naturales están constituidos, sino, dado que la materia es relativa a la forma y la naturaleza en tanto principio de movimiento y cambio se encuentra dirigida a la forma como finalidad, es necesario que la ciencia conozca el fin hacia el cual la naturaleza se dirige¹²⁶.

Aristóteles entiende la noción de fin (τέλος), en dos sentidos; por una parte, como término extremo (ἔσχατον), es decir, como un proceso continuo hacia un punto, y, por otra parte, como aquello para lo cual (ἔνεκα), en vistas a lo cual, el movimiento se ha generado.

Ahora bien, la noción de fin entendida bajo la noción de extremo (ἔσχατον) no se refiere a cualquier límite, sino al mejor (βέλτιστον). La naturaleza en tanto principio de movimiento se encuentra dirigida a un fin, hacia la obtención de una forma, pero este fin no es cualquier fin, sino aquel en vistas del cual la cosa fue generada. La naturaleza en tanto principio de movimiento está en función del fin; el fin es en tanto su término extremo aquello para lo cual la naturaleza ha sido generada y es el mejor. Aristóteles piensa que como nosotros somos un fin, en los dos sentidos mencionados, hacemos uso de las cosas como si ellas existieran para nuestro propio fin.

¹²⁶En *De anima* el alma es definida por Aristóteles como causa y principio de movimiento en los cuerpos en tres sentidos. El alma es el principio de movimiento, es el fin y es la sustancia formal de los cuerpos animados. Cf. Aristóteles, *De anima*, 415b10.

Pero la naturaleza es fin y en vistas a un fin (porque si para las cosas que tienen movimiento continuo existe algún fin, este fin será tanto extremo como en vistas de lo cual. Por ello el poeta llevo a decir “tiene el fin por el cual llegó a ser”. Pues el fin no quiere ser todo extremo, sino el mejor)¹²⁷

Finalmente Aristóteles a partir de algunos ejemplos en dos tipos de artes (τέχναι), las productivas (ποιητική) y las arquitectónicas (ἀρχιτεκτονική) muestra que el estudio de la naturaleza implica tanto el conocimiento de la materia como el de la forma. Si bien en las artes arquitectónicas y productivas el conocimiento de la forma se da separado del conocimiento de la materia, el timonel conoce el uso del timón, sabe la figura que debe tener y dirige al carpintero, quien conoce la materia y los movimientos que debe realizar. En la naturaleza no es posible estudiar la materia separada de la forma, en este tipo de entidades la materia es algo que ya existe.

A partir de estos ejemplos Aristóteles aclara que materia y forma son relativos el uno al otro, y son objeto de estudio de una misma ciencia. Las reglas en el arte están determinadas por la forma, la materia es algo relativo a la forma. Una determinada forma requiere un material específico. En la naturaleza, en donde la materia ya existe, la materia está dispuesta según el fin de lo que se genera.

De esta manera, al físico corresponde el estudio de las formas de los entes físicos. El físico, como el médico y el herrero, conoce la forma en conjunto con la materia. De esta manera, de un hombre se genera un hombre, en el sentido de que la generación requiere de una forma, las formas son la finalidad, en la naturaleza. Pero así como un hombre es causa de un hombre, en otro sentido el sol genera al hombre (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος). El sol en su movimiento es la causa de generación de los entes en la naturaleza.

Así, la física tiene como tarea el conocimiento no sólo de la forma, sino también de la materia, pero el estudio del Ser y de la *ousia* no corresponde a la física, sino a la filosofía primera.

¹²⁷Aristóteles, Op.Cit. 194 a 28 ἢ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὕσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοίως προήχθη εἰπεῖν “ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ’ ἐγένετο”. Βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον).

Ahora bien, aunque en este capítulo el término ἀρχή no aparece, se encuentra presente en la idea de naturaleza (φύσις). Aristóteles, al diferenciar la física de las matemáticas, distingue los dos sentidos en los cuales es necesario entender y estudiar a la naturaleza, estos dos sentidos: forma y materia son los principios de los entes naturales.

En este capítulo Aristóteles se cuestiona si los principios de la naturaleza, materia (ὕλη) y forma (εἶδος), son principios que puedan separarse para su estudio y plantea la idea de la inseparabilidad de los principios.

Aristóteles considera que si bien las matemáticas puede hacer abstracciones de los atributos geométricos de los cuerpos físicos y estudiar tan sólo los atributos, como si existieran separados de los cuerpos, la física requiere estudiar los principios de la naturaleza en su inseparabilidad. Forma y materia son principios inseparables de la naturaleza, de la misma manera que “nariz-chata” y corresponde a una misma ciencia el estudio de ambos principios.

Ahora bien, Aristóteles encuentra la justificación de la inseparabilidad de los principios en el estudio de la naturaleza, en la definición de la naturaleza misma. La naturaleza es definida como un principio de movimiento y los entes naturales no pueden ser definidos con independencia de este principio. El principio de movimiento siempre está en una sustancia.

Por otra parte, Aristóteles considera que los antiguos al ocuparse de la investigación de la naturaleza, se ocuparon fundamentalmente de uno de los principios, el principio material realizando escasas investigaciones del principio formal.

Al final del capítulo, Aristóteles a partir de la noción de forma (εἶδος) y de movimiento considera un tercer principio: el principio final (τέλος). El principio final es aquello hacia lo cual, la naturaleza, en tanto principio de movimiento, se dirige, y aquello para lo cual se ha originado. Así,

uno de los principios de la naturaleza es el fin, pero el fin de la naturaleza en tanto su término extremo es el mejor (βέλτιστος).

De esta manera, Aristóteles establece una relación entre el ámbito de los principios físicos de la naturaleza y el de los principios de la ética. Los entes físicos a partir del principio de movimiento se dirigen hacia un fin (τέλος); este fin es la forma, la cual es el mejor fin (βέλτιστος), que persiguen los entes; sin embargo, la noción de finalidad se encuentra en relación con la función de las partes en relación con el todo.

1.6 Caracterización del estudio de la naturaleza y del físico a partir del conocimiento de las cuatro causas.

En el apartado anterior se aclaró en qué sentido la naturaleza debe ser estudiada. En la definición de la naturaleza existen dos principios inseparables, estos son: materia y forma. La inseparabilidad de estos dos principios determina la manera en que la naturaleza debe ser estudiada. El físico debe estudiar la naturaleza en cuanto forma y materia. Por otra parte, la definición de naturaleza permite a Aristóteles distinguir la física de otras ciencias como las matemáticas y la filosofía primera.

Ahora bien, en esta sección presentaré el planteamiento aristotélico de las cuatro causas desarrollado en el capítulo tercero y séptimo del libro A de la *Física*.

En el capítulo tercero Aristóteles, elabora su planteamiento acerca de las cuatro causas y aclara que la física en cuanto estudio de la naturaleza requiere, para su conocimiento de la naturaleza, del conocimiento acerca de las cuatro causas. Así, en el apartado tercero del libro A de la *Física* se propone examinar las causas¹²⁸ (περὶ τῶν αἰτίων)¹²⁹. Dado que sólo conocemos una cosa cuando conocemos sus causas, para llegar al conocimiento de la naturaleza, es necesario determinar previamente cuáles y cuántas son las causas, conocer las causas es saber el por qué.

Se dice que algo es causa en cuatro sentidos: 1) al constitutivo interno de las cosas, es decir, la materia a partir de la cual algo está hecho (τρόπον ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος); 2) a la forma o modelo, esto es a la definición de la esencia y sus géneros (εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα); 3) al principio

¹²⁸Jonathan Barnes en *Metaphysics* considera que el significado de la palabra causa en Aristóteles es ambiguo. Piensa que no hay cuatro distintos tipos de causa sino cuatro diferentes sentidos de causa de tal manera que es un término homónimo pero ambiguo. Cf. Jonathan, Barnes, *Metaphysics in The cambridge companion to Aristotle*, Cambridge, 1995 p.73 .

¹²⁹Ross considera que este capítulo, salvo pequeños detalles, es un doble de *Metafísica Δ*. Y comenta el hecho de que para Bonitz la discusión de los distintos sentidos de causa en la *Metafísica* se presenta de manera superficial por lo que considera que originalmente el capítulo pertenecía a la *Física* y no a la *Metafísica*. Cf. Ross, *op.cit.* p.511.

primero de donde viene el cambio o el reposo (ή ἀρχή τῆς μεταβολῆς) y 4) al fin (τέλος), aquello para lo cual algo llega a ser lo que es.

Así, la noción de causa se aplica en distintos sentidos. Es causa de lo que se genera: la materia de la cual cada cosa está constituida, la forma, la configuración que hace que la cosa sea lo que es, el principio de movimiento del cual proviene toda transformación y cambio, y el fin, en vistas a lo cual las cosas se generan y se transforman.

Para mostrar que una misma cosa puede tener diferentes causas, Aristóteles toma como ejemplo una estatua (ἀνδριάς). Son causas de la estatua tanto el escultor que la genera, como el bronce que la constituye. Sin embargo, aunque ambas son causa de la escultura, lo son de diferente manera. El escultor es causa de la escultura en tanto principio de movimiento (ἀρχή κινήσεως), mientras que el bronce como constituyente material.

Ahora bien, entre las causas, Aristóteles distingue aquellas que son propias, de las que son accidentales. Las causas propias se reducen a cuatro: materia, forma, principio de movimiento y reposo, y fin. Todas ellas son causas en el sentido de ser aquello de lo cual están hechas las cosas. Por otra parte, las causas accidentales explican el porqué de las cosas particulares. Para explicar estas causas Aristóteles toma nuevamente como ejemplo una escultura.

Así, se dice que un escultor, un artista, un hombre, el escultor Policleto, un hombre artista es causa de una escultura específica. En este caso Policleto que es escultor, es causa eficiente, por accidente, de una estatua particular.

Las causas propias como las accidentales pueden ser dichas tanto en acto como en potencia; unas explican las cosas en su constitución, y las otras dan razón de las cosas particulares.

Al final del capítulo, Aristóteles concluye que al investigar las causas, se tiene que buscar la causa preponderante, la cual es la causa primera, y considerar que los géneros de las causas han de

considerarse con respecto a los géneros de las cosas, mientras que las causas particulares respecto a las cosas particulares.

Así, como ya fue dicho, el propósito de este capítulo es determinar cuáles son las causas y su número.¹³⁰ La investigación de las causas es paralela a la disquisición de los principios, preguntar por las causas es preguntar por el por qué de las cosas. Debido a que sólo es posible llegar al conocimiento de las cosas cuando conocemos lo qué es (τὸ τί ἔστιν); dentro del estudio de la naturaleza es tarea previa a la determinación de las causas de la naturaleza, aclarar la cuestión de las causas en general. En este capítulo Aristóteles enumera los distintos sentidos en que se dice causa¹³¹ y aclara la cuestión de su conocimiento.

El conocimiento es un saber acerca del por qué en cada caso¹³² (τί περὶ ἕκαστον) y sólo es posible llegar a este conocimiento, una vez que se ha captado la causa primera (πρώτη αἰτία).¹³³ La causa primera es aquello gracias a lo cual las cosas nos son conocidas¹³⁴.

Para Aristóteles resulta evidente que si se quiere llegar a un conocimiento de la naturaleza, es necesario examinar la generación, la destrucción y todo cambio natural, a fin de que ellos puedan

¹³⁰Este capítulo, según ciertos interpretes de Aristóteles como Ross y Bonitz corresponde al libro V capítulo 2 de la *Metafísica*. Para Bonitz la discusión sobre las causas se presenta de manera superficial en la *Metafísica* Δ tras la discusión de los sentidos de ἀρχή de tal manera que Δ 2 tuvo que haber sido borrado de Física ii e insertado por otras manos en *Metafísica* Δ Cf. Ross, *op. cit.* p.511.

¹³¹Ross considera que si bien no sabemos cómo Aristóteles llega a la doctrina de las cuatro causas y podemos considerar que él mismo reflexionó acerca de los procesos naturales y la producción artística, no podemos dejar de considerar importante los planteamientos de sus predecesores. Ross piensa que Aristóteles reconoce haber visto la causa material en sus predecesores, la causa eficiente en Empédocles y Anaxagoras, la causa formal la toma claramente en la teoría de las ideas, y la causa final aunque afirma que en ninguno de sus predecesores la ha encontrado, Aristóteles ignora pasajes del *Timeo*, diálogo en el cual están presentes tanto la causa eficiente como la final. Cf. Ross, *op. cit.* p.38.

¹³²W. Charlton considera que Aristóteles a partir de la noción de causa distingue y clasifica los distintos factores explicativos de una cosa. Cf. W. Charlton, *op. cit.* p.99.

¹³³Ross considera que Aristóteles se refiere a la causa próxima, a aquello informe e incapaz de cambiar por su propia potencia. Cf. Ross, *op. cit.* p. 512 .

¹³⁴Aristóteles nuevamente hace referencia al método de conocimiento; en el proceso del conocimiento es necesario partir de lo más conocido para nosotros, pero menos conocido en sí mismo. En el proceso del conocimiento partimos de la percepción sensible a fin de acceder al conocimiento de los principios y las causas.

guiarnos en la determinación de sus causas. En el estudio de la naturaleza es necesario partir de aquello que nos es más conocido, se requiere partir de la percepción sensible a fin de elevarnos al conocimiento de las causas.

Es evidente que también nosotros aquí tendremos que analizar sobre la generación, la destrucción y todo cambio natural, a fin de que sabiendo sus principios podamos ponerlos a prueba en cada una de nuestras investigaciones.¹³⁵

Aristóteles distingue en primer lugar la causa material. En un sentido se dice causa (αἰτία), al constitutivo interno de una cosa. Aristóteles ilustra esta primera causa a partir de cosas que forman parte de la técnica, más que de la naturaleza. De esta manera, afirma que el bronce es el constitutivo interno de la estatua, en el sentido de que es la materia a partir de la cual la estatua (ἀνδριάς) es elaborada; de la misma manera, la plata es causa material de la copa (φιάλης).

Pues de una manera se dice causa a aquello a partir de lo cual algo se produce constituyéndolo, como el bronce de la estatua o la plata de la copa y los géneros de estos¹³⁶

La materia (ὕλη) es el principio informe a partir del cual algo llega a la generación, la materia es posibilidad de determinación de una forma. De esta manera, Aristóteles llama causa material al sustrato interno de las cosas que permanece intrínseco a lo que deviene.

Ahora bien, la materia es causa, en el sentido de ser aquello desde lo cual los entes materiales llegan a ser y permanecen existiendo una vez que han sido engendrados. La naturaleza, en tanto principio de movimiento, requiere de una sustancia a partir de la cual las cosas naturales lleguen a la generación. La materia es la sustancia que recibe el principio de movimiento¹³⁷.

¹³⁵Aristóteles, *Física* 194b20 ὁῦλον ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ὅπως εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν εἰς αὐτὰς πειρώμεθα τῶν ζητουμένων ἕκαστον

¹³⁶Aristóteles, *Física*, 194b23 ἓνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη.

¹³⁷Wolfgang, Wieland, considera que el término materia fue en física A 7 analizado en relación con la noción de movimiento de tal manera que los cuatro tipos de movimiento, cualitativo, cuantitativo, espacial y sustancial nos hablan de cuatro distintos sentidos de materia. Cf. W. Wieland, *op.cit.* p.210.

Otro sentido de causa es la forma (τό εἶδος) o el modelo (τό παράδειγμα) la cual es comprendida como la definición¹³⁸ de su esencia¹³⁹, sus géneros¹⁴⁰ y las partes de la definición¹⁴¹ (ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τοῦτου γέννη). Para explicar la noción de forma Aristóteles toma como ejemplo una octava. La forma de una octava es la relación del dos al uno y el número en general.¹⁴² La forma de la octava es la definición de lo que ella es en sí y por sí misma. La causa formal da razón de aquello que es la cosa.

Un tercer sentido de causa (αἰτία) es el principio primero de donde proviene el cambio y el reposo (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμύσεως). Este sentido se explica a partir la relación del padre con respecto al hijo o del que hace algo con respecto a lo realizado. Todo aquello que se genera o llega a ser, requiere de un principio activo a partir del cual llegar a realizarse. Esta causa es primera, porque es aquello que antecede a lo que llega a la generación, es el origen y principio de toda transformación al mismo tiempo que es la causa del término.

Por último, un cuarto sentido de causa es el fin (τό τέλος). Aristóteles entiende la causa final como aquello en vistas de lo cual algo se lleva a cabo. Ejemplos de causa final son el paseo el cual

¹³⁸La definición es para Aristóteles una fórmula que expresa lo que una cosa es en su esencia y puede darse como una fórmula equivalente a una palabra única o como una fórmula equivalente a otra fórmula. ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, ἀποδίδεται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 102a.1

¹³⁹ En *Μεταφυσικά* Aristóteles distingue cuatro sentidos de sustancia Οὐσία. Por una parte llama sustancia 1) a los cuerpos simples, tierra, fuego, agua; a los cuerpos compuestos, a las partes de cuerpos compuestos; 2) a la causa inmanente del ser de las cosas que no se predicán de un sujeto, tales como el alma; 3) a las partes inmanentes de las cosas que las definen, tales que si se les elimina se elimina el todo, como la superficie del cuerpo; y por último 4) a la definición. Este último sentido de sustancia es el que se aplica a la noción de forma. Aristóteles, *Μεταφυσικά*, 1017b10-25.

¹⁴⁰ En *Μεταφυσικά* Aristóteles presenta cuatro definiciones de género entre ellas considera como género al componente primero de las definiciones que aparece formulado en el qué es, a partir del género se nombran las diferencias cualitativas. Cf. Aristóteles, *Μεταφυσικά*, 1024b1.

En *Tópicos* Aristóteles define el género como el atributo perteneciente a la esencia de muchas cosas específicamente diferentes, así el género de hombre es animal. Cf. Aristóteles 102 a 15.

¹⁴¹Las partes de la definición son lo propio, el género y los accidentes. Lo propio es aquello que sin pertenecer a la esencia de una cosa, sólo le pertenece a ella, de tal manera que puede cambiar la posición de predicado a la de un sujeto concreto. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 102a1.

¹⁴²W. Charlton considera que la causa formal en Aristóteles tiene dos usos, por una parte nombra el qué es y por otra es la definición y es introducida por Aristóteles en este caso como para presentarla en la Academia con un ejemplo típico platónico. Cf. W. Charlton, *op.cit.* p.100.

se realiza en vistas a la salud o los fármacos y los instrumentos quirúrgicos que se elaboran en vistas de la salud. Aunque todas ellas son cosas para un mismo fin, se diferencian por ser algunas, actividades, y otras, instrumentos. De esta manera, la causa final se encuentra conectada con la causa eficiente, la causa final es aquello por lo cual algo ha sido generado y gracias a lo cual inició todo movimiento.

La generación y transformación están en función de su finalidad. La naturaleza es definida como movimiento dirigido hacia un fin, la finalidad de la naturaleza, como de todo movimiento, es lo mejor (βέλτιστος).

Así, cuatro son los sentidos a partir de los cuales Aristóteles comprende la noción de causa. La causa material, formal, eficiente y formal, todas ellas son causa en un sentido esencial, responden a la pregunta por el por qué de las cosas, pero cada una en un sentido distinto.

Para mostrar la diferencia entre las causas, Aristóteles presenta distintos ejemplos. En un primer momento toma una estatua y afirma que causas de la estatua son tanto el arte del escultor que la creó, como el bronce a partir de la cual ella fue elaborada. El bronce es la causa material, el principio informe a partir del cual la estatua es elaborada, el arte del escultor es el principio de movimiento gracias al cual la estatua llega a la generación.

Tantas son prácticamente los diferentes sentidos en que se dice que algo es causa; aunque causa se dice en muchos sentidos, pero ocurre también que hay muchas causas de lo mismo.¹⁴³

Posteriormente presenta ejemplos de cada una de las causas y aclara en qué sentido cada una de las causas responde a la pregunta del por qué de las cosas. La causa material es causa en el sentido de ser aquello *de lo que* están hechas las cosas, en cuanto sujeto subyacente, ejemplos de causa material son las letras respecto de las sílabas, la materia respecto de los objetos artificiales, el

¹⁴³Aristóteles, 195a 2 τὰ μὲν οὖν αἴτια σχεδὸν τοσαυταῶς λέγεται, συμβαίνει δὲ πολλαῶς λεγομένων τῶν αἰτίων καὶ πολλὰ τοῦ αὐτοῦ αἴτια εἶναι.

fuego y los demás elementos respecto de los cuerpos, las partes respecto del todo, las premisas en relación de la conclusión. La causa formal responde a la pregunta por el por qué de las cosas a partir de aquello *de que* están hechas las cosas, pero en cuanto a la definición de su esencia, es decir a la cosa como compuesto de materia y forma. La causa eficiente da respuesta al por qué de la generación, dando cuenta a partir de la *a partir de lo* cual el movimiento y el cambio se iniciaron, ejemplos de ello son la semilla con respecto a la planta, el médico respecto a la salud, el que quiere algo respecto a lo deseado, y, por último, la causa final responde al por qué, a *aquello para lo cual* las cosas se han generado, el fin de las cosas es el mejor.

Ahora bien, aunque los sentidos propios de causa son cuatro, existen distintas posibilidades lógicas. Dos causas pueden ser recíprocas, como el ejercicio es causa del buen estado del cuerpo o el buen estado del cuerpo es causa del ejercicio. En este caso una es causa de la otra, pero lo son de manera diferente, la primera es causa como principio de movimiento, mientras que el buen estado del cuerpo es causa en el sentido de ser el fin. En este mismo sentido, existen casos en los cuales una misma cosa es causa de cosas contrarias, la ausencia del piloto puede ser causa del naufragio y su presencia de la salvación.

Sin embargo, aunque las causas puedan ser recíprocas o contrarias, todas ellas se reducen a cuatro, y conviene distinguirlas de otro modo de causa que es la accidental.

Incluso como lo accidental y sus géneros, por ejemplo la causa de la estatua es en un sentido Policleto, y en otro sentido el escultor, porque por accidente Policleto es el escultor.¹⁴⁴

Aristóteles entiende accidente en dos sentidos: 1) como aquello que se sucede en algo, y en su enunciación es verdadero, pero no necesario en la mayoría de las cosas, y 2) como las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma, sin formar parte de su esencia¹⁴⁵.

¹⁴⁴Aristóteles, *Física*, 195a32 ἔτι δὲ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύκλειτος καὶ ἄλλως ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι

¹⁴⁵Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1025a15-1025a30.

De esta manera, la distinción entre causas propias y causas accidentales establece una diferencia entre dos tipos de predicaciones, una que da cuenta de las propiedades esenciales y otra de las propiedades pertenecientes, pero no necesarias.

Para explicar las causas accidentales Aristóteles presenta el ejemplo de una estatua. Se dice que Policeto es causa accidental de una estatua, porque es por accidente que el escultor es Policeto. De esta manera, se dice de manera accidental que Policeto, que es un término particular, es causa de la estatua o que el escultor Policeto es la causa de la estatua. Entre los accidentales, algunos son más próximos y otros más lejanos.

De esta manera, Aristóteles distingue en seis las causas accidentales: 1) particular, 2) género de un particular, 3) accidental, 4) género de un accidente, 5) la combinación de la causa particular y la causa accidental, 6) la combinación del género de un particular y el género de un accidente.

Posteriormente, Aristóteles distingue acto de potencia y general de lo particular. Las causas propias, como las accidentales, pueden ser dichas tanto en acto como en potencia. Así, se dice en potencia que la causa de una casa es el constructor mientras que la causa de la casa que se construye es el constructor que la realiza. De la misma manera se dice que algo es causa de un particular o de lo general. El escultor es causa de una estatua particular o de la estatua en general, de la misma manera que el bronce en general es causa de la estatua o este bronce es la causa de esta estatua.

Así, Aristóteles termina considerando que al investigar la causa de una cosa es necesario buscar la causa preponderante. La causa preponderante permite explicar el por qué de las cosas y distinguir los distintos géneros de las causas. A las cosas particulares corresponden géneros particulares y existe una diferencia fundamental entre ser en acto y ser en potencia.

Una vez que ha llevado a cabo el estudio de las diferentes causas y los diferentes modos del por qué, en el capítulo séptimo se propone explicar de qué manera el estudioso de la naturaleza tiene que remitirse a todas estas causas.

El capítulo séptimo representa una continuidad del capítulo tercero. En él Aristóteles regresa a la cuestión de las causas, tema abordado en el capítulo tercero, pero da por hecho los resultados obtenidos, e intenta resolver de qué manera el físico debe analizar las cuatro causas en su estudio de la naturaleza.

Aristóteles distingue tres tipos de investigación, las cuales fueron consideradas en el apartado anterior al distinguir la física de las matemáticas y la filosofía primera. De esta manera Aristóteles diferencia, por una parte la indagación acerca de lo inmóvil, por la otra, el estudio sobre lo que es movido, pero que es indestructible, y, por último, la exploración acerca de las cosas indestructibles.

Ahora bien, al estudioso de la naturaleza concierne la investigación acerca del por qué de la generación. Esta investigación se lleva a cabo a partir de la pregunta ¿qué se origina de qué?. Los principios del movimiento son dos, uno lo que mueve sin ser movido y otro la forma.

Sin embargo, aunque los principios del movimiento son dos, sólo es posible conocer una cosa conociendo las cuatro causas a partir de las cuales la cosa llegó a la generación; por lo tanto, al estudioso de la naturaleza corresponde explicar por qué: 1) algo se sigue necesariamente de otra cosa, 2) si algo es así, entonces tiene que seguirse la otra cosa, 3) ésto es la esencia de la cosa, 4) es lo mejor.

Así, Aristóteles inicia el capítulo séptimo del libro b a partir de los resultados obtenidos en el capítulo tercero. Afirma que, dado que es un hecho evidente que hay causas (ὅτι δὲ ἔστιν αἴτια) y que para entender el por qué (τί ἐστίν) de las cosas es necesario referirnos a los cuatro modos

distintos de causalidad (αἰ αἰτίαι τέτταρες), en este capítulo es necesario explicar de qué manera el físico (φυσικός) tiene que remitirse a todas ellas para explicar físicamente el por qué.

Ciertamente, el último por qué conduce hacia el qué es, como en las cosas inmóviles (por ejemplo en las matemáticas, remite ciertamente hacia la definición de la línea recta o la conmensurabilidad de alguna cosa), o a lo que primero hace mover, por ejemplo, porqué comenzaron la guerra? Por que fueron atacados) o bien para qué(para someter al enemigo), o bien en las cosas que se generan, a la materia ¹⁴⁶

Aristóteles piensa que la pregunta por el por qué presenta cuatro sentidos distintos y cada uno de ellos nos remite a cuatro modos de respuestas.

En primer lugar, considera que al preguntar por el por qué se cuestiona *qué es* la cosa. Para explicar este primer sentido, Aristóteles toma una ciencia como las matemáticas y los objetos propios de esta ciencia como son: la línea o la conmensurabilidad. Los objetos de las matemáticas son inalterables e inmateriales, la búsqueda de una respuesta al por qué de estos entes es un cuestionamiento por su forma o definición.

Por otra parte, en las cosas sujetas al movimiento, la pregunta por el por qué, en un primer sentido, como en el caso de las matemáticas, cuestiona por su esencia o forma. La pregunta por el por qué es un cuestionamiento acerca de *qué es* la cosa y encuentra una solución en la forma o definición.

Un segundo sentido de la pregunta se refiere a aquello que originó la cosa, la pregunta por el por qué cuestiona por aquello a partir de lo cual inició el movimiento, *por qué ha sucedido* lo que se ha generado. Así, en el caso de una guerra se pregunta por qué lucharon los combatientes y se contesta a partir del movimiento que la originó.

¹⁴⁶Aristóteles, *Física*, 198a16 ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστὶν ἀνάγεται τὸ διὰ τί ἔσχατον, ἐν τοῖς ἀκινήτοις (οἷον ἐν τοῖς μαθήμασιν· εἰς ὀρισμὸν γὰρ τοῦ εὐθέος ἢ συμμετροῦ ἢ ἄλλου τινὸς ἀνάγεται ἔσχατον), ἢ εἰς τὸ κινήσαν πρῶτον (οἷον διὰ τί ἐπολέμησαν; ὅτι ἐσύλησαν), ἢ τίνος ἕνεκα (ἵνα ἄρξωσιν), ἢ ἐν τοῖς γιγνομένοις ἢ ὕλη.

Un tercer sentido de la pregunta cuestiona por la finalidad de la cosa, se pregunta por aquello en vistas del cual se inició el movimiento, *para qué*.

El último sentido de la pregunta por el por qué es nuevamente un cuestionamiento por el *qué es*, pero bajo el aspecto material, se pregunta de qué algo está constituido.

Para explicar en qué sentido la materia es causa de las cosas Aristóteles considera el llegar a ser, sin embargo no explica en qué sentido la materia responde a uno de los modos de la pregunta del por qué,¹⁴⁷ sobre todo en el caso de los acontecimientos. Sin embargo, si consideramos los diferentes sentidos de sustancia, uno de ellos nombra la sustancia en tanto elemento material. En la naturaleza el estudio de la materia se da en conjunto con el estudio de la forma, por lo tanto tendríamos que considerar que la pregunta por el por qué, en el sentido del *qué es* tiene dos niveles de respuesta, uno en la definición o la forma y el otro a partir del constituyente material de la cosa.

De esta manera, dado que las causas son cuatro, para explicar la naturaleza es tarea propia del físico conocer todas ellas, forma, materia, lo que produce e movimiento y el fin.

En efecto, en tanto las causas son estas y así de numerosas, es evidente que son cuatro, y es tarea del físico conocerlas todas, y para explicar las cosas físicas tendrá que remitirse a todas, la materia, la forma, lo que hace mover y el fin ¹⁴⁸

¹⁴⁷Para W. Charlton no es claro cómo algo puede ser causa en cuanto causa material, sobre todo en el caso de acontecimientos. Charlton piensa que el lenguaje de Aristóteles sugiere que la pregunta por el qué es una pregunta por los diferentes tipos de causa, no sólo la causa material, pero en el caso de algunos acontecimientos presentan tan sólo una causa formal o una causa material. Cf. W.Charlton, *op.cit.* pp. 111-112.

¹⁴⁸Aristóteles, *Física*, 198a21 ὅτι μὲν οὖν τὰ αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτα, φανερόν ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα.

Si bien, las causas son cuatro y el estudioso de la naturaleza requiere del conocimiento de cada una de ellas, Aristóteles afirma que tres de estas causas se reducen a tan sólo una¹⁴⁹, a la finalidad en la naturaleza.

Así, aunque las diferentes causas son modos distintos de explicar el por qué en la naturaleza y por lo tanto ninguna sustituye la explicación de las otras, las tres causas se reducen a la causa final, la esencia de la cosa (entendida como la definición) es idéntica al fin en vistas de lo cual se realiza y al mismo tiempo, la causa eficiente, aquello de donde proviene el movimiento, es la esencia de la cosa presente en otro miembro, “el hombre engendra al hombre”¹⁵⁰.

Ahora bien, a partir de considerar la causa eficiente como uno de los principios de la generación en la naturaleza Aristóteles distingue los objetos físicos propios del estudio de la ciencia de la naturaleza, de otros tipos de objetos y de ciencias. Por una parte, considera los entes eternos que no forman parte de la naturaleza (ὅσα δὲ μή, οὐκέτι φυσικῆς) porque no tienen en ellos mismos movimiento o el principio de movimiento¹⁵¹ (ἀρχὴ κινήσεως), el estudio de estos entes corresponde a la Metafísica, en segundo lugar considera los entes eternos (ὅσα ἀφθαρτά) que están sujetos al movimiento cuyo estudio corresponde a la astronomía, y en tercer lugar los entes naturales (φυσικά), sujetos a la destrucción, los cuales son objetos de estudio de la física.

Así, dado que los entes naturales se distinguen de otro tipo de entes por tener en sí el principio (ἀρχή) de movimiento, su estudio debe guiarse por los principios que regulan el movimiento en los entes naturales.

¹⁴⁹W. Charlton piensa que la usual interpretación de esta afirmación es que la causa eficiente es una forma operante *a tergo*, mientras que la causa formal una causa operante *a fronte*, interpretación que se deriva de la afirmación de Aristóteles de que de “un hombre nace un hombre”, sin embargo Charlton considera que esta interpretación es insatisfactoria, ya que las causas no operan, sino proveen de explicaciones y no son anteriores o posteriores, sino contemporáneas. Cf. W. Charlton, *op. cit.* p. 112.

¹⁵⁰Ross considera que la causa de una cosa es idéntica al fin y la causa eficiente es la esencia de una cosa presente en otro miembro de la misma especie. Cf. Ross, *op.cit.* p. 526.

¹⁵¹A la metafísica corresponde el estudio de los entes inmóviles como Dios y las inteligencias que mueven los planetas, a la astronomía el estudio de las cosas sujetas al movimiento eterno y a la física el estudio de las cosas sujetas a la destrucción. Cf. Ross, *op.cit.* p. 526.

Aristóteles distingue dos tipos de principios que producen el movimiento natural. En primer lugar considera como principio del movimiento, lo que mueve sin ser movido (τι κινεῖ μὴ κινούμενον) y en segundo lugar la forma (ἡ μορφή), la cual es un principio que no es físico, pues no tiene en sí el principio de movimiento, y en este sentido no está sujeto al cambio, sino que es semejante a las cosas que se mueven sin ser movidas, es lo primero (τό πρῶτον). Ambos principios de movimiento son causas finales en los procesos naturales, son el fin y el para qué en la naturaleza. Lo que mueve sin ser movido es una causa del movimiento trascendental, mientras que la causa formal es una causa inmanente del movimiento. Así, lo que mueve sin ser movido (παντελῶς ἀκίνητον) es lo primero de todas las cosas (πάντων πρῶτον) y es lo mismo que la forma (μορφή)¹⁵².

De esta manera, esta división en dos de los principios del movimiento en la naturaleza nos presenta frente a dos tipos de explicación, una que explica el movimiento y el cambio en general dentro de la naturaleza y otra que da razón de los entes naturales¹⁵³. La primera proporciona las leyes generales del movimiento y cambio en la naturaleza, la segunda da cuenta de la generación de los entes.

Ahora bien, al final del capítulo Aristóteles vuelve a considerar que aunque las cuatro causas del movimiento y la generación en la naturaleza se reducen a la causa final, pues la causa final aclara el para qué en la naturaleza, para explicar la naturaleza es necesario recurrir a los cuatro sentidos de causa: a) causa eficiente, que esto se sigue necesariamente de aquello, b) la causa material, que si esto ha de ser entonces tendrá que ser aquello, c) la causa formal, que esto es la esencia de la cosa y d) la causa final, que esto es mejor¹⁵⁴.

¹⁵² Para Ross lo totalmente inmóvil es idéntico a Dios, lo primero e idéntico a la forma. Cf. Ross, *op.cit.* 527.

¹⁵³ W. Charlton opina que esta distinción es parecida a la explicación de las causas y de las razones. Una causa explica un evento de acuerdo a las leyes físicas. Las leyes físicas son sentencias de lo que siempre o usualmente pasa. Sin embargo las acciones humanas no pueden explicarse en este sentido sino que tienen que explicarse a partir de las circunstancias, las cuales son razones a partir de las cuales se hacen inteligibles. Cf. W. Charlton, *op.cit.* p. 117.

¹⁵⁴ Ross considera que el fin de la naturaleza en Aristóteles no debe ser entendido como en Platón, sino que los atributos de cada cosa son lo mejor en vistas de la naturaleza como una cosa particular y considera que esto es claro en sus tratados biológicos sobre el tema. Cf. Ross, *op.cit.*

Ahora bien, a partir del capítulo tercero Aristóteles cambia su terminología, si bien en el capítulo I del libro B inicio un estudio de la naturaleza en tanto principio (ἀρχή) de movimiento, en este capítulo se pregunta no por los principios de la naturaleza, sino por sus causas (αἰτία). Sin embargo en 194b20 Aristóteles considera que para determinar el por qué es necesario examinar la generación y la destrucción, a fin de que tras conocer sus principios (εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς), pueda referirse a ellos en sus investigaciones. De esta manera, la noción de causa (αἰτία) está contenida dentro de la noción de principio (ἀρχή).

Por otra parte, la cuestión de la determinación de las causas en la naturaleza como la investigación acerca de los principios se encuentra vinculada al problema del conocimiento de la naturaleza. Sólo es posible conocer una cosa cuando conocemos sus principios y sabemos su por qué, de tal manera que la pregunta por las causas responde a la cuestión de por qué las cosas son.

Al mismo tiempo la exposición de las causas representa una exposición de los múltiples sentidos de la predicación. Las categorías nombran la unidad en su diferencia. La pregunta por el por qué de las cosas es un cuestionamiento por la οὐσία de las cosas y la *ousia* sólo puede ser conocida a partir de la determinación de las causas propias. Así, las distintas categorías nombran los diferentes modos en los cuales las cosas pueden ser. La noción de causa es un concepto homónimo, pero múltiple. Y por último, la diferencia entre causas esenciales y accidentales provee la primera condición para el conocimiento.

Ahora bien, en el capítulo séptimo aparece la noción de principio (ἀρχή) vinculada a los distintos tipos de movimiento en la naturaleza. Una vez que Aristóteles ha considerado que el físico, para explicar el qué es (τί ἐστίν) en la naturaleza, debe remitirse a todas las causas, distingue dos tipos de movimiento que gobiernan la generación de los entes. Esta diferencia le permite postular dos tipos de principio, uno que rige la generación natural y es trascendente a ésta, y otro, que determina y pertenece a cada cosa particular de la naturaleza.

p.528.

Por otra parte, los dos tipos de principios del movimiento, aunque diferentes en su esencia, son al mismo tiempo que principios eficientes, causa final. Lo que se mueve sin ser movido suscita el movimiento en la naturaleza como la aspiración de cada cosa a realizar su esencia, la realización de su propia naturaleza y, por otra parte, la forma en tanto es la esencia de cada cosa mueve a la cosa a la realización de lo mejor, a lo relativo a su ser. De esta manera, la noción de la naturaleza como principio de movimiento permite a Aristóteles explicar la generación desde dos ámbitos el de las leyes generales y el de los entes naturales particulares, al mismo tiempo que le permite articular todas las causas de lo natural. La naturaleza, en tanto principio de movimiento, se dirige a un fin y este fin es el mejor.

1.7 Caracterización de la sabiduría como ciencia de las primeras causas y de los primeros principios.

Ahora bien, en el apartado anterior se mostró que para Aristóteles el estudio de la naturaleza debe realizarse a partir de un análisis de las cuatro causas y se caracterizó a los entes naturales por el movimiento.

La determinación de la naturaleza como principio de movimiento permitió a Aristóteles diferenciar tres tipos de entidades y tres diferentes ciencias, los entes eternos que no están sujetos al movimiento, los entes eternos sujetos al movimiento y los entes sujetos al movimiento. El primer tipo de entes es estudiado por la *Metafísica*, mientras que a la astronomía corresponde el estudio de los entes eternos sujetos al movimiento y el tercer tipo de entidades, los entes naturales, serán objeto de estudio de la ciencia física.

A la física corresponde el estudio de los principios y causas de los entes sujetos al movimiento, las cuales se distinguieron en cuatro: causa material, formal, eficiente, final.

Ahora bien, a continuación expongo de qué tipo de principios y causas se ocupa la sabiduría, en tanto ciencia primera. Una vez que se han caracterizado los diferentes tipos de entes, las diferentes ciencias y el tipo de causas y principios que corresponde estudiar a la *Física*, en esta parte de la investigación se indagará qué tipo de causas corresponde analizar a la sabiduría.

Aristóteles lleva a cabo un estudio de la sabiduría en el capítulo segundo del libro A, en este escrito Aristóteles se propone definir la sabiduría y aclarar respecto de qué principios y de qué causas es ciencia. Para llevar a cabo esta tarea, parte de las distintas ideas que tienen respecto a lo que es un sabio. Sabio es aquel que sabe todas las cosas, es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, es exacto en el conocimiento de las causas, puede enseñar la sabiduría, da ordenes y tiene amor al conocimiento.

A partir de estas características, en un segundo momento, considera que la sabiduría, en cuanto ciencia, tiene que caracterizarse, de la misma manera que el hombre sabio, por poseer un conocimiento de todas las cosas, ocuparse del estudio de lo universal, lo más difícil de conocer y ser la más exacta de las ciencias que tiene la posibilidad de enseñarse.

Posteriormente, Aristóteles distingue la sabiduría de las ciencias productivas y se remonta a la afición que le dió origen. El origen de la sabiduría se encuentra en el asombro. Esta ciencia no se busca por algún tipo de utilidad, sino que es la ciencia más divina y digna que nace del maravillarse ante las cosas, es la ciencia que posee la divinidad y versa sobre lo divino

De esta manera, Aristóteles comienza el segundo capítulo de la *Metafísica* tratando de determinar qué es la sabiduría. Si bien, en el primer capítulo Aristóteles concluyó con la afirmación de que la sabiduría es una ciencia que se ocupa del estudio de ciertos principios y causas, queda por aclarar cuál es la naturaleza de esta ciencia y respecto de qué causas y principios es ciencia.

Dado que buscamos esta ciencia, habrá de analizarse acerca de cuáles causas y cuales principios es ciencia la sabiduría.¹⁵⁵

La investigación se dirige no directamente a la sabiduría, sino como ya lo mencioné anteriormente, el punto de partida es el hombre sabio. Aristóteles parte de las opiniones comunes en torno a lo que es un sabio, para aclarar el qué de la sabiduría.

La primera opinión generalizada en torno al sabio es que conoce todas las cosas, sin tener ciencia de cada una en particular. El conocimiento del sabio es un saber acerca de lo universal.¹⁵⁶ Lo universal, aunque encuentra su origen en experiencias particulares, no se deriva de un conocimiento

¹⁵⁵Aristóteles, *Metafísica*, 982a2 “Ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον, ἢ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν”.

¹⁵⁶En *Analíticos segundos* Aristóteles define lo universal como lo que se da en cada uno, en sí, y en cuanto tal, de manera que lo universal se distingue de lo accidental porque no sólo se da en cada individuo de la especie que designa, sino que se da necesariamente en ellos. Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos* 73b26.

de cada una de las cosas, ni de una generalización, sino a partir de un proceso de abstracción que es un silogismo de tipo inductivo¹⁵⁷.

El silogismo inductivo parte de casos particulares para llegar de manera necesaria a lo universal¹⁵⁸. De esta manera, lo universal se demuestra a partir del hecho de ser evidente lo singular. Para Aristóteles todo conocimiento procede de un conocimiento preexistente, el proceso de demostración de la ciencia no puede retroceder hasta el infinito¹⁵⁹, en la ciencia existen cosas inmediatas e indemostrables. Las cosas inmediatas e indemostrables son las que proceden de la sensación, ellas son lo más cercano y conocido. Lo anterior y más conocido lo es de dos maneras: lo más conocido por naturaleza y lo más conocido para nosotros. Lo anterior y más cercano para nosotros son las cosas cercanas a la sensación, mientras lo más conocido por naturaleza es lo más lejano a nosotros y éstas son las cosas universales.

De esta manera, aunque la percepción sensorial es siempre de algo individual, el contenido de la percepción es lo universal. Se percibe una y otra vez lo singular hasta que a partir de un proceso

¹⁵⁷En Tópicos 100a25 Aristóteles define el *silogismo* como un discurso en el cual se dan por sentadas necesariamente ciertas cosas, y, a partir de lo establecido, se da algo distinto. El silogismo puede ser demostrativo o dialéctico. El silogismo es demostrativo cuando parte de cosas verdaderas y primordiales, y, dialéctico cuanto se encuentra construido a partir de cosas pausibles.

Por otra parte, en *Analíticos primeros* Aristóteles presenta la estructura de los silogismos. El silogismo consiste en un argumento compuesto de tres proposiciones: Premisa mayor, premisa menor y conclusión, las proposiciones son la afirmación o la negación de algo unido a algo. Las proposiciones se componen de términos y son aquello en lo cual se descompone las proposiciones: a) predicado, b) aquello sobre lo cual se predica algo y c) el verbo ser o no ser. En las proposiciones de un silogismo se encuentran enlazados tres términos : término primero, término menor y término medio. Aristóteles presenta tres figuras del silogismo P-M, M-S : P-S, M-P, M-S: P-S; P-M, S-M : P-S Cf. Aristóteles, *Analíticos primeros* 25b35.

Aristóteles explica la relación entre los diferentes términos en *Analíticos segundos* al afirmar que cuando A existe, entonces existe B necesariamente y, si ésto, entonces C. Así, al existir A es necesario que exista C. Cf. *Analíticos segundos* 73a1.

¹⁵⁸En *Analíticos posteriores* Aristóteles afirma que es imposible la inducción sin la percepción de lo particular. Sólo hay dos caminos del conocimiento, el de la inducción y el de la deducción. La deducción procede a partir de la demostración y la demostración depende de lo universal, mientras la inducción se lleva a cabo a partir de lo particular. Lo universal sólo es posible considerarlo a través de la inducción. Cf. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 81b.

¹⁵⁹Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos* 72b10.

de abstracción se accede a lo universal. El conocimiento de los conceptos universales y de los principios es una combinación de experiencia y abstracción.

Así, en *Analíticos segundos* 72b 25 Aristóteles afirma que para llegar al conocimiento es necesario conocer las cosas anteriores, de las cuales parte la demostración, estas son las cosas a las que llegamos a partir de la sensación y el conocimiento de los principios.

Suponemos que el sabio conoce todas las cosas en la medida de lo posible pero no tiene ciencia de cada una de ellas.¹⁶⁰

La segunda opinión respecto a lo que es un hombre sabio consiste en mantener que el sabio es quien conoce las cosas difíciles. El sabio se distingue del resto de los hombres porque eleva su conocimiento a los principios, el cual es el saber más alto. El conocimiento de los primeros principios y las causas responde al porqué de las cosas.

Además consideramos sabio a aquel que puede conocer las cosas difíciles y no fáciles de conocer para el hombre (pues la sensación es para todos común por eso es fácil y nada tiene de sabio)¹⁶¹

Una tercera característica del hombre sabio con respecto al resto de los hombres es que tiene precisión en el conocimiento de las causas y habilidad para enseñarlas. El sabio no solamente accede a un conocimiento reservado a pocos hombres, dada la dificultad de este saber, sino es propio de este hombre conocer de manera precisa y transmitir su conocimiento a otros. El sabio puede enseñar porque tiene un conocimiento certero de las causas.

Además sobre todas las ciencias es más sabio el que es más preciso y más didáctico en el conocimiento de las causas.¹⁶²

¹⁶⁰Aristóteles, *Metafísica*, 982a7 “ὕπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ’ ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμη αὐτῶν”

¹⁶¹Aristóteles, *Metafísica*, 982a10 “εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπων γινώσκειν, τοῦτον σοφόν (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥάδιον καὶ οὐδὲν σοφόν)”

¹⁶²Aristóteles, *Metafísica*, 982a12 “ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην”.

En un cuarto momento Aristóteles considera las razones por las cuales el sabio escoge la sabiduría, frente a otras ciencias. El sabio es aquel que tiene un amor por el conocimiento y es por este amor al saber, con independencia de los resultados que obtenga de la sabiduría, que el sabio escoge a la sabiduría. Si bien, todo hombre tiene amor al conocimiento, hecho que se ve constatado en el amor que se tiene a las sensaciones, el hombre sabio parece distinguirse del resto de los hombres porque está dedicado a la investigación de los principios y las causas de manera desinteresada.

Y de entre las ciencias es la sabiduría la que se elige en mayor medida por sí misma y por el amor al saber que por sus consecuencias¹⁶³

Por último, Aristóteles considera que la sabiduría tiene un carácter dominante, en relación con las otras ciencias. Al sabio corresponde dar ordenes y al menos sabio conviene obedecer. El sabio es un hombre con autoridad, su autoridad consiste en el conocimiento que posee. El conocimiento le permite determinar en las otras ciencias.

Y la más primordial es la sabiduría en mayor grado que la subordinada pues al sabio no se ordena sino que el ordena, y no obedece a otro, sino al que es menos sabio¹⁶⁴

Ahora bien, a partir de esta imagen generalizada acerca del sabio, Aristóteles analiza la sabiduría. La sabiduría se distingue por ser la ciencia universal. A la sabiduría corresponde el conocimiento de todas las cosas, sin que ella tenga el conocimiento detallado de cada una de las cosas particulares. Lo característico de lo particular corresponde a la percepción y la experiencia, mientras que a la sabiduría lo universal.

¹⁶³Aristóteles, *Metafísica*, 982a15 “καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὕσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαιόντων ἕνεκεν”

¹⁶⁴Aristóteles, *Metafísica*, 982a12 “καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετοῦσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ’ ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἑτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῦτω τὸν ἥττον σοφόν.”

La sabiduría es la ciencia más difícil de conocer porque al mismo tiempo que todo conocimiento comienza a partir de las sensaciones, el cual es conocimiento común a todos los hombres. La sabiduría es el conocimiento más alejado de la percepción sensorial. La sabiduría se remonta desde la sensación a partir de la experiencia, al conocimiento universal. El conocimiento de la sabiduría es un conocimiento de todas las cosas, pero no de cada una de las cosas particulares, sino a partir de la experiencia particular, la sabiduría accede al conocimiento de lo universal y a la luz del conocimiento universal de los principios y las causas, la sabiduría logra un conocimiento de todas las cosas.

Así pues, tales y tantas son las suposiciones que tenemos acerca de la sabiduría y los sabios. De éstas el conocer todo ha de darse necesariamente en el más alto grado en la ciencia universal (pues este, conoce de alguna manera, todas las cosas)¹⁶⁵

La sabiduría es la ciencia más exacta. La exactitud en las ciencias depende del número y del tipo de principios que las constituyen. Las ciencias más exactas, dice Aristóteles son aquellas que parten de menos principios y entre ellas, las que se tienen su origen en los primeros principios. La sabiduría se ocupa de la investigación de los principios y causas, pero no de cualquier tipo de principios, sino de los primeros principios y por ello le corresponde la mayor exactitud.

Las más precisas de las ciencias son las que tratan en mayor medida sobre los primeros principios(pues las que parten de menos determinaciones son más precisas que las que más determinaciones tienen como la aritmética y la geometría.¹⁶⁶

La sabiduría se ocupa del conocimiento de los principios y las causas y es entre las ciencias la más capaz de enseñar. La enseñanza está en relación con la capacidad de mostrar las causas de las

¹⁶⁵Aristóteles, *Metafísica*, 982a20 “τὰς μὲν οὖν ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν· τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν (οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα)”

¹⁶⁶Aristóteles, *Metafísica*, 982a25 “Ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσὶν (αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας)”

cosas, por lo tanto la ciencia que tiene como tarea la investigación de los principios y las causas es aquella que con mayor exactitud puede dar cuenta del por qué de las cosas.

Ahora bien, también es más enseñable la que estudia las causas (pues en efecto los que enseñan son los que dicen las causas de cada cosas)¹⁶⁷

Ahora bien, la sabiduría, a diferencia de otras ciencias, se ocupa del saber. La finalidad del saber en la sabiduría no es otra que el conocer mismo. La sabiduría es un fin en sí misma, ella tiene como tarea la investigación de los principios por el conocimiento mismo. La sabiduría investiga los primeros principios y las causas, los cuales son la posibilidad de todo el conocimiento. A partir del conocimiento de los principios es posible conocer todo lo demás, pero no a la inversa. Toda ciencia se basa en la demostración y la demostración depende del conocimiento de lo universal. La sabiduría logra a partir de un proceso de abstracción de lo particular el conocimiento de lo universal que es base de toda ciencia.

En efecto el saber y el conocer en sí mismo pertenecen a la ciencia de lo cognoscible en máximo grado¹⁶⁸

Por último, Aristóteles considera que la sabiduría es la más dominante entre todas las ciencias porque conoce aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular, al mismo tiempo que el bien supremo de la naturaleza en su totalidad.¹⁶⁹ Esta definición de la sabiduría, la vincula con la Política y con la Ética. Pero conviene entender la noción de bien en el sentido de finalidad. De esta manera, la sabiduría, al tener como tarea la investigación de los principios de todas las cosas, también se ocupa de la finalidad como la política. Un principio es aquello gracias a lo cual algo

¹⁶⁷Aristóteles, *Metafísica*, 982a 28 “ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλική γε ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον (οὔτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἐκάστου) “

¹⁶⁸Aristóteles *Metafísica*, 982a 30 “τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἔνεκα μάλιστα ὑπάρχει τῆ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη “

¹⁶⁹Aristóteles presenta problemas al afirmar que la sabiduría es la ciencia con mayor autoridad, por una parte en la *Ética Nicomaquea* 1094b2 Aristóteles afirma que la política es la ciencia a la que corresponde dirigir, sin embargo cuando compara la política con la metafísica en 1145a8 considera que es la Metafísica la ciencia a la que corresponde la máxima autoridad.

llega a la generación como hacia lo cual una cosa se encuentra dirigida. Sin embargo, la sabiduría a diferencia de la política es una ciencia puramente teórica.

Pero de las ciencias la más dominante y la más primordial es la que conoce el para qué es y ha de hacerse cada cosa esto es el bien de cada cosa en particular y en general, lo óptimo en toda la naturaleza.¹⁷⁰

En un tercer momento, Aristóteles reflexiona en torno al sentimiento que dió origen a la sabiduría. La filosofía, dice Aristóteles, proviene de la admiración o la sorpresa. Este sentimiento de estupor es el origen, no de todo el conocimiento, pero sí de la filosofía. Aristóteles piensa que la filosofía comenzó a buscarse una vez que se habían investigado todos los conocimientos necesarios para la vida.

Los hombres comenzaron a filosofar al quedarse maravillados en primer lugar, ante las cosas simples, y posteriormente ante las más complejas. El sentimiento de sorpresa surge frente a lo que se ignoran y por lo tanto está acompañado de un reconocimiento de ignorancia. El que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe y quien es capaz de reconocer su ignorancia desea el conocimiento.

La filosofía tiene su origen en este sentimiento de admiración y por este sentimiento se encuentra vinculada al mito. El mito, dice Aristóteles se compone de maravillas. Tanto mito como la filosofía parten del primer momento de perplejidad ante las cosas. El asombro es el sentimiento originario del conocimiento desinteresado y el mito es la primera respuesta a esta búsqueda del saber por el saber mismo.

Que no es productiva es evidente desde los primeros que filosofaron porque tanto ahora como al principio los hombres comenzaron a filosofar al admirarse, admirándose ante las cosas comunes, avanzando poco a poco, sintiéndose en aporía

¹⁷⁰Aristóteles, *Metafísica*, 982b7

ante las cosas más grandes, como por ejemplo las fases de la luna, del sol y los astros y ante la generación de todo.¹⁷¹

Por otra parte, la filosofía a diferencia de todas las demás ciencias, se caracteriza por ser la única ciencia libre. La filosofía aspira al saber sin otra utilidad que el conocimiento mismo. Esta búsqueda desinteresada de la filosofía se ve reflejada en el hecho de que no es una ciencia productiva.

A partir del carácter libre y desinteresado de la filosofía cabría suponer, dice Aristóteles, que el poseerla no es propiamente humano pues, según el poeta Simónides¹⁷², la naturaleza humana es esclava en muchos sentidos. Si la naturaleza humana es esclava no corresponde al hombre su conocimiento, pero si el hombre es libre entonces resulta indigno para el hombre no buscar la ciencia que por naturaleza le corresponde.

Pero siguiendo a los poetas que piensan que los dioses son por naturaleza envidiosos cabría suponer que todos los hombres que buscan la sabiduría son objeto de envidia y serían unos desgraciados, sin embargo Aristóteles termina por afirmar que conviene no hacer caso a los poetas pues ellos dicen muchas mentiras y será necesario investigar en qué consiste la divinidad de la filosofía.

Entre las ciencias, la sabiduría parece ser la ciencia más divina y digna de estima. Una ciencia es divina en dos sentidos, o bien, porque posee la divinidad, o bien, porque versa sobre lo divino. La sabiduría, como ninguna otra ciencia, no sólo posee la divinidad, sino, al mismo tiempo, trata sobre lo divino. Dios es principio y causa. La sabiduría al ocuparse de los principios y causas posee

¹⁷¹Aristóteles, *Metafísica*, 982b11'Ότι δ' ού ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.

¹⁷²Cf. Aristóteles, *Metafísica* 982b30.

a Dios que es principio y causa y trata sobre Dios debido a que corresponde a ella el estudio de las causas y principios.

En efecto la más divina y honorable lo es ella sola en dos sentidos. Pues sobre todo, divina entre las ciencias sería la que tendría la divinidad en gran medida o la que se dirige a lo divino.¹⁷³

Ahora bien, tras mencionar este carácter divino de la sabiduría el cual la hace, frente a las demás ciencias, la más digna de estima, Aristóteles considera que, si bien entre todas las demás, la sabiduría no es la más necesaria, sin embargo, es la mejor.

Para poder interpretar en qué sentido la sabiduría es mejor que las otras ciencias, considero que es necesario interpretar el término (ἀμείνων), a la luz de la noción de finalidad. Para Aristóteles, la sabiduría frente a las demás ciencias es mejor, (ἀμείνων) porque su finalidad se encuentra en ella misma. La sabiduría tiene como fin el conocimiento por sí mismo, mientras que las otras ciencias persiguen el conocimiento en vistas de un fin distinto, como puede ser la producción; la sabiduría aspira al conocimiento de los primeros principios, sin otra finalidad que el conocer mismo.

Así, la sabiduría tiene su origen en un asombro inicial ante el hecho de que las cosas sucedan como suceden. Lo que mueve a la sabiduría es la ignorancia, el desconocimiento de las causas en las cosas que son, sin embargo la posesión de la sabiduría implica un cambio de actitud. Una vez que el sabio ha contemplado los principios y causas de las cosas, se asombra ante el hecho de que de que las cosas no sucedan como deben suceder, pues al conocer la causa sabe por qué suceden las cosas.

De esta manera, Aristóteles aclara qué es lo que diferencia la sabiduría (σοφία) de las otras ciencias; a partir de esta caracterización de la sabiduría aborda la cuestión de los principios (ἀρχῶν)

¹⁷³Aristóteles, *Metafísica*, 983a5 ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη.

y de las causas (αἰτιῶν), y accede a una caracterización teológica de la sabiduría. Las notas distintivas del sabio y de la sabiduría, frente a las otras ciencias, son seis.

La sabiduría (σοφία) se distingue de las otras ciencias porque tiene como objeto de estudio los primeros principios y las primeras causas (πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν). De tal manera que la sabiduría es conocimiento del porqué último. En este sentido la sabiduría al investigar el porqué de las cosas en su totalidad, se mueve en la región del ser de la cosas. Conocer las primeras causas y principios es conocer el por qué son las cosas.

Ahora bien, aunque la sabiduría (σοφία) se define como una ciencia (ἐπιστήμη), se distingue del resto de las ciencias, y en cierto sentido no es propiamente una ciencia. La sabiduría estudia aquello que es la base del conocimiento y no tiene un carácter demostrativo. Toda ciencia presupone ciertos principios a partir de los cuales lleva a cabo la demostración de su conocimiento. Sin embargo, la sabiduría tiene como objeto de estudio los principios que son los fundamentos del conocimiento. Por otra parte, toda ciencia, como lo dice Aristóteles en *Ética Nicomaquea* 1139 31, tiene un carácter demostrativo, sin embargo los principios, por definición, son indemostrables.

Por otra parte, Aristóteles al afirmar que la sabiduría tiene por objeto lo cognoscible en mayor grado, plantea una jerarquización del conocimiento. En *Analíticos posteriores* 71a Aristóteles considera que todo enseñar y aprender proviene de un conocimiento existente, por lo tanto, entre las ciencias, unas dependen de otras, lo cual crea una jerarquización entre ellas. La jerarquización está en función del grado de universalidad de su conocimiento.

De esta manera, la sabiduría es la ciencia de lo cognoscible en mayor grado, ella tiene por objeto de estudio los primeros principios y causas, los cuales al ser los primeros, πρῶτα son la posibilidad del conocimiento de todas las cosas. Los principios y las causas además de ser lo primero, en el sentido de ser la posibilidad de conocimiento, se caracterizan por ser universales. La noción de universal (καθόλου), en este contexto no se opone a lo particular sino que lo contiene, lo

universal son los principios y en la medida en que gracias a los primeros principios las cosas nos son conocidas, la multiplicidad de lo particular cae dentro de lo universal. El conocimiento de lo universal es principio (ἀρχή) de conocimiento de lo particular¹⁷⁴.

Ahora bien, Aristóteles identifica las nociones de primeros principios y primeras causas con Dios. Aristóteles piensa que Dios al mismo tiempo que es objeto de investigación de la sabiduría, porque es causa y principio de todas las cosas, es sujeto de la sabiduría. Dios posee en grado máximo el conocimiento de los principios, es principio activo y pasivo del conocimiento. Dios es principio del conocimiento y es quien posee el principio.

Así, Dios en tanto primer principio y causa es un principio etimológico¹⁷⁵, pero al mismo tiempo, considerando que Dios es lo universal en lo cual está contenido lo particular, es un principio ontológico de existencia de la multiplicidad. De esta manera, la investigación de los principios y causas es una investigación de y sobre Dios que eleva al que la realiza a un carácter divino. Estas afirmaciones llevan a considerar que la sofía en tanto estudio de los principios y causas es una teología.

¹⁷⁴Aubenque en su escrito *Le problème de l'etre chez Aristote* considera que la aporía, en relación con la distinción entre el conocimiento particular y universal, se resuelve si consideramos lo universal como un principio, de tal manera que toda ciencia es particular y ella no puede justificarse por ella misma, sino en relación con el ser en totalidad. Cf. Aubenque, *Le problème de l'etre chez Aristote*, Presse Universitaires de France, Paris, 1962, p.214.

¹⁷⁵Giovani Reale en *Aristotele* afirma que si bien Aristóteles no dice explícitamente a qué tipo de causa Dios pertenece, sin embargo debido a que Dios es principio y causa, y, considerando las cuatro causas, Dios será la causa final pues es el fin supremo que sigue la naturaleza. Cf. Reale, Giovanni, *Aristotele, Vita e pensiero*, Milano, 1993. p. 22.

Conclusión

En el presente capítulo expusé la comprensión aristotélica del conocimiento, la ciencia y la sabiduría. Para Aristóteles el conocimiento, la ciencia y la sabiduría son definidos como el saber acerca de los principios, las causas y los elementos.

Los principios, las causas y los elementos son la condición de posibilidad de todo saber, algo es conocido en la medida en que se saben sus principios, causas y elementos. La noción de principio y de causa es más amplia que la de elemento. Los principios y las causas son todo aquello gracias a lo cual las cosas llegan a ser, mientras que los elementos se caracterizan por ser el constituyente material a partir del cual las cosas llegan a la existencia. Los principios y las causas no son necesariamente materiales, pero los elementos son aquello que compone a las cosas en su corporalidad.

Así, aunque los principios, las causas y los elementos tienen la misma función en el ámbito del conocimiento y la ciencia, todos ellos son posibilidad del saber; los principios y las causas se diferencian de los elementos. Los principios y las causas se caracterizan por ser los primeros (*τὰ αἴτια τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας*), mientras que los elementos se distinguen por ser los últimos (*καὶ μέχρι τῶν στοιχείων*).

Ahora bien, aunque el conocimiento, la ciencia y la sabiduría se definen a partir de los principios, las causas y los elementos, Aristóteles distingue cada uno de ellos.

El conocimiento es observado como un proceso. En el proceso del conocimiento están involucradas todas las facultades humanas: facultad de la sensibilidad, facultad de la memoria, facultad de la imaginación y facultad intelectual, y encuentra su origen en una aspiración natural del hombre al saber. El hombre tiene un deseo natural por el conocimiento, aspiración que se encuentra constatada en el amor que tiene por sus sentidos.

Así, el conocimiento se define como un saber acerca de los principios y las causas. Pero el conocimiento es también un principio de movimiento y finalidad en el ser humano. El hombre tiene un amor natural hacia el conocimiento, y es en vistas de este deseo que encuentra una constitución. La aspiración natural que el hombre tiene por el conocimiento se ve constatada en el amor por sus sensaciones. El hombre ama sus sensaciones independientemente de su utilidad. La cuestión de los principios y las causas, y el problema del conocimiento guardan una relación doble. El conocimiento se define como el saber acerca de los principios y causas, pero es también un principio de movimiento y finalidad en el hombre. La búsqueda del conocimiento es parte de la naturaleza humana.

Ahora bien, el conocimiento, comprendido como un proceso tiene diferentes fases, inicia con la percepción sensorial, la cual tiene por objeto las cosas individuales sensibles y brinda al hombre las formas de éstas. En un segundo momento interviene la memoria que permite al hombre pasar de múltiples recuerdos, sobre un mismo asunto, a una idea general. En un segundo nivel del conocimiento se ubica la experiencia. La experiencia se genera a partir de la memoria y la facultad intelectual. La experiencia está constituida de múltiples recuerdos sobre un mismo asunto e implica la elaboración de un razonamiento. En la experiencia se lleva a cabo un proceso de inducción, este proceso va de múltiples recuerdos particulares sobre un mismo hecho al establecimiento de ideas generales.

De esta manera, el proceso de conocimiento, tal como lo describe Aristóteles, sigue un método, al cual nombra como el método natural de conocimiento. Este método parte de lo más claro y cognoscible para nosotros (*γνωριμωτέρων ἡμῖν*), pero menos cognoscible en sentido absoluto, y concluye con lo más claro y conocido por naturaleza (*τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα*)¹⁷⁶. El conocimiento más claro y conocido para nosotros, pero menos cognoscible en sentido absoluto es la

¹⁷⁶Aristóteles describe el método de conocimiento de los principios a partir de la distinción planteada en *Analíticos segundos* 71b29-72a6

percepción sensorial. En la percepción sensorial las cosas se presentan a nuestros sentidos como un todo (καθόλου ὅλον), sin embargo, lo claro y conocido para nosotros tiene que devenir claro y cognoscible por naturaleza. Lo claro y conocido por naturaleza se refiere al conocimiento de los principios. Las cosas son claras y cognoscibles por naturaleza en la medida en que conocemos de ellas sus principios, causas y elementos.

El método de conocimiento de los principios, descrito por Aristóteles en *Física A*, es un método inductivo. El conocimiento de los principios inicia con la percepción sensorial, la cual es una percepción de lo particular, pasa por un proceso de abstracción y análisis, en el cual interviene el concepto y la definición, para diferenciar las partes del todo.

A partir de la distinción de las partes que componen lo particular es posible llegar al conocimiento de los principios, causas y elementos. El método de conocimiento de los principios es inductivo, tiene su origen en la percepción sensorial y accede, a partir de un proceso de distinción, al conocimiento de los principios. Los principios, aunque son conocidos a partir de la percepción de lo particular, se caracterizan por ser universales.

Induction elevates us from the level of the perishable world, the here and now to which the truths of science apply only incidentally to the universal, from the "this" to the "such". And the universal level is where the principles are found.¹⁷⁷

En *Tópicos* 105a 10 a partir de la distinción entre dos tipos de razonamiento dialéctico encontramos una definición de la inducción. Aristóteles distingue en dos los razonamientos dialécticos: a) el razonamiento inductivo y b) el razonamiento deductivo. La inducción se caracteriza por ser un procedimiento más persuasivo que la deducción y más accesible a la mayoría de las personas, inicia con casos individuales para llevar a cabo enunciaciones universales.

¹⁷⁷Mc Kirahan, *Principles and Proofs, Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. p.237

De esta manera, el método que Aristóteles describe como el método natural de conocimiento de los principios es el método descrito en *Tópicos* como el método dialéctico inductivo. Sin embargo, en los apartados siguientes, al ocuparse de la investigación de los principios de la naturaleza, Aristóteles recurrirá al método de razonamiento deductivo, descrito al inicio de los *Tópicos*.

Ahora bien, para explicar la noción de ciencia (ἐπιστήμη), y en qué sentido la ciencia se ocupa de la investigación de los principios, Aristóteles contrasta la ciencia (ἐπιστήμη), con el arte (τέχνη). La ciencia y el arte requieren de la experiencia, la cual es siempre de casos particulares, pero aspiran a lo universal.

La ciencia y el arte se desarrollan a partir de principios generales que no se pueden comprobar debido a que son conocidos por inducción a partir de la experiencia. La ciencia como el arte es un conocimiento de lo universal, pero entre las artes, Aristóteles distingue las artes teóricas de las artes prácticas. Para Aristóteles en *Metafísica* a la ciencia es considerada como un arte teórico, es un saber acerca del porqué y tiene un carácter demostrativo. El conocimiento tiene dos caminos, la inducción y la deducción. La deducción es el camino propio de la ciencia, la ciencia requiere del conocimiento de los principios para proceder por demostración.

Ahora bien, resulta pertinente destacar que los principios, las causas y los elementos son principios, causas y elementos de las cosas. Los principios para Aristóteles no tienen una existencia independiente de las cosas, son aquello que se encuentra como base a lo que es y gracias a lo cual las cosas llegan a ser. En este sentido, el estudio de los principios representa un análisis de los objetos respecto de los cuales son principios, y el método para proceder a su estudio depende de la naturaleza de los objetos que se desean conocer.

De esta manera, para distinguir las diferentes ciencias y explicar en qué sentido cada una de ellas se ocupa del estudio de los principios y las causas, Aristóteles recurre a la definición de la

naturaleza. La naturaleza pertenece a las cosas cuya existencia y definición se deducen de la experiencia sensorial. Así, a partir de la definición de la naturaleza Aristóteles diferencia tres tipos de *ousias* y tres tipos de ciencias teóricas que se ocupan del estudio de cada uno de estas entidades.

Ahora bien, los primeros principios y las causas son aquello que sirve de fundamento a lo que es y gracias a lo cual encuentra su existencia, por ello conviene distinguir las distintas *ousias*. Aristóteles distingue todas las cosas que son en tres tipos de *ousias*. Las *ousias* naturales caracterizadas por un principio de movimiento, generación y destrucción, las sustancias que aunque son eternas se encuentran sujetas al movimiento y la sustancia eterna e inmóvil.

El estudio de la sustancia eterna e inmóvil corresponde a la sabiduría o metafísica. El análisis de los entes eternos sujetos al movimiento es propio de la astronomía y el examen de los entes sujetos a la generación y destrucción es objeto de la física.

La distinción de lo existente en tres tipos de sustancias, le permite a Aristóteles considerar que la entidad caracterizada por ser eterna e inmóvil, principio final y causa de movimiento de todas las cosas, es objeto de estudio de la sabiduría o filosofía primera.

La *Física* tiene como tarea el análisis de objetos que se encuentran sometidos al movimiento y al cambio. La naturaleza definida como un principio (*ἀρχή*) de movimiento y reposo presenta dos acepciones, por una parte con el término naturaleza se nombra el constituyente material de cada cosa y por otra parte a la forma, aquello a lo cual la naturaleza, en tanto principio de movimiento, se dirige.

La naturaleza en cuanto principio de movimiento está dirigida a un fin, este fin se lleva a cabo en las cosas naturales cuando logran alcanzar de manera plena la forma para la cual están determinadas. El fin en la naturaleza está determinado por la forma. En la naturaleza todo sucede por necesidad de tal manera que los errores implican una falta al principio de finalidad.

El fin en la naturaleza es lo mejor, es aquello que persiguen los entes en función de su realización. La naturaleza en tanto principio de movimiento no es ciega, se dirige a aquello para lo cual se ha generado y esto es lo mejor. Lo mejor en la naturaleza es el cumplimiento de su forma.

Ahora bien, a partir de la definición de la naturaleza se aclaran los distintos principios, causas y las diferentes ciencias. La naturaleza, en tanto principio de movimiento, es materia. La naturaleza es una sustancia que recibe el principio de generación y cambio. La naturaleza en tanto principio de movimiento se dirige a una forma. La forma es la definición de la naturaleza en su esencia y sus géneros, y por último la naturaleza definida como movimiento se encuentra dirigida hacia un fin, el fin en la naturaleza es lo mejor, aquello en vistas de lo cual la naturaleza se generó.

La investigación acerca de los principios se encuentra vinculada al problema del conocimiento de la naturaleza. Una cosa es conocida cuando se conocen sus principios y sus causas. La pregunta por las causas responde a la cuestión de por qué son las cosas y en este sentido es una investigación de la *ousia*. La causa formal, entre todas las causas, tiene en Aristóteles una cierta preeminencia, la pregunta por el porqué reduce a la definición de aquello por lo que se pregunta. Preguntar por el por qué de las cosas es un cuestionamiento acerca de la οὐσία de las cosas, y la *ousia* sólo puede ser conocida a partir de la determinación de las causas propias.

Ahora bien, las cuatro causas representan distintas aproximaciones a una explicación de la naturaleza. La causa formal responde al porqué en la naturaleza a partir de la definición y se identifica con la causa final y eficiente. La definición de una cosa está determinada por el fin para el cual se realiza y el principio eficiente nombra aquello a partir de lo cual la cosa llegó a la generación. La naturaleza en tanto principio de movimiento se encuentra dirigida a un fin, hacia la obtención una forma, pero este fin no es cualquiera, sino el mejor (βέλτιστον), es en vistas del cual la cosa fue generada.

Aristóteles en *Física* A distinguió los principios y las causas de la naturaleza en cuatro: material, formal, eficiente y final. La causa material responde al qué es de las cosas naturales a partir de lo cual se compone una cosa y gracias a lo cual llega a permanecer al ser engendrada. La causa formal responde al qué es de la cosa desde su definición. La definición da cuenta de lo propio, el género y los accidentes, la causa eficiente nombra el principio primero de movimiento y reposo de lo que se genera. La causa final es en vistas de lo cual una cosa llega a ser y se genera. Entre estas causas, la causa formal tiene un lugar fundamental. La causa formal responde al qué es.

Ahora bien, el físico en tanto estudioso de la naturaleza se ocupa de la investigación del porqué de la generación y para explicar el porqué requiere del conocimiento de las cuatro causas.

Por otra parte, la sabiduría (σοφία) es definida como una ciencia (ἐπιστήμη) que tiene su origen en el asombro (θαυμάζω) y por este origen se encuentra emparentada con el mito. Ahora bien, aunque la sabiduría es definida como una ciencia, se distingue de ella porque no tiene un carácter demostrativo. Las ciencias presuponen ciertos principios a partir de los cuales realizan la demostración de su conocimiento. Por su parte, la sabiduría tiene por objeto el estudio de los principios y las causas, los cuales son el fundamento de todo conocimiento y por definición son indemostrables¹⁷⁸. La sabiduría tiene por estudio aquello que sirve de base al conocimiento.

Aristóteles considera que todo el conocimiento procede de un conocimiento preexistente. En la ciencia existen cosas inmediatas e indemostrables, ejemplo de ello son todas las cosas que se derivan de la sensación. La percepción sensorial es siempre algo individual, pero el contenido de la percepción es lo universal. Así, aunque los principios son un conocimiento universal, proceden de un proceso de abstracción de lo singular. Lo universal sólo es posible considerarlo a partir de la inducción, la cual se lleva a cabo a partir de lo particular.

¹⁷⁸Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1139 31.

De esta manera, la sabiduría se ocupa de los primeros principios y las primeras causas, que al ser lo primero, son la posibilidad de toda ciencia y conocimiento. La sabiduría es un conocimiento de todas las cosas, pero no de cada una en particular. La sabiduría parte de la experiencia de lo particular y se remonta al saber de los principios y las causas, y de esta manera logra un conocimiento de todas las cosas. La multiplicidad de lo particular se encuentra contenido dentro de lo universal del conocimiento de la sabiduría.

La sabiduría, al ocuparse de lo primero y tener como finalidad el conocimiento por sí mismo, es entre las ciencias la mejor. El objeto de estudio de la sabiduría es lo cognoscible en mayor grado, aquello que sirve de fundamento a todas las ciencias. Los principios y causas propios de la sabiduría se desvelan como los principios de todas las cosas.

La sabiduría en tanto conocimiento de los principios y causas de todos los entes tiene el conocimiento supremo. Los principios primeros son supremos porque son principios de todo lo existente. La búsqueda de los primeros principios y las causas es un estudio de la naturaleza de todo lo que es (τὴν τῶν ὄντων φύσιν), de tal manera que los distintos sentidos de lo que es, así como aquello gracias a lo cual todo llega a la existencia son objeto de investigación de la sabiduría. Lo cognoscible en mayor grado es el saber acerca de lo primero, y lo primero para Aristóteles es Dios.

Dios es principio y causa final de todas las cosas. De esta manera, una de las tres *ousias* que Aristóteles distingue, la *ousia* caracterizada por la eternidad e inmovilidad, es principio final y de movimiento de todas las cosas.

La sabiduría al ocuparse del estudio de los principios y las causas tiene un carácter divino, se ocupa del principio primero trascendente que es el fin supremo de todas las cosas y en este sentido la sabiduría es teología.

Ahora bien, por su parte, el hombre sabio se caracteriza por cuatro aspectos, 1) tiene un conocimiento universal sin poseer el saber de cada ciencia en particular, 2) eleva su conocimiento al saber de los principios, el cual es el conocimiento más alto porque brinda la explicación del por qué de las cosas, 3) tiene precisión en el conocimiento de las causas y habilidad para enseñarlas. La posibilidad que el hombre sabio tiene de enseñar las causas proviene del conocimiento que tiene de las causas, 4) posee un amor por el conocimiento independiente de los resultados, se diferencia del resto de los hombres porque está dedicado a la investigación de los principios y las causas de manera desinteresada.

El sabio se distingue del físico porque si bien tiene un conocimiento de las cuatro causas su investigación se dirige al estudio de lo que es y es en mayor grado. Al sabio corresponde el estudio de la *ousia* en general y en específico el análisis de la *ousia* eterna e inmóvil, principio y causa de movimiento y final de todas las cosas.

II.- Reconstrucción histórica de la filosofía a partir de un estudio del tratamiento de los principios y las causas en los inicios de la filosofía en la Física y Metafísica libro A.

Introducción

A continuación presento el estudio histórico que Aristóteles realiza de la filosofía en el libro A de la *Física* capítulos segundo, tercero y cuarto, y en el libro A de la *Metafísica* capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto. Aristóteles inicia una reconstrucción histórica de la filosofía al considerar que ésta tiene su origen y se desarrolla como una investigación acerca de los principios (ἀρχαί), las causas (αἰτία) y los elementos (στοιχεῖα).

La reconstrucción histórica de la filosofía que Aristóteles lleva a cabo en *Física* está orientada a mostrar; cuáles fueron los principios que sus predecesores consideraron, qué dificultades presentan sus afirmaciones, al mismo tiempo que brinda una solución a los problemas que los pensadores anteriores no fueron capaces de resolver.

En el capítulo segundo del libro A de la *Física* Aristóteles caracteriza el inicio de la filosofía como la búsqueda acerca de los principios y las causas, y, resume en dos las posturas filosóficas: la de los físicos y la escuela eleática, al mismo tiempo que inicia una discusión con la escuela eleática. De esta manera, la pregunta por los principios y las causas, es el cuestionamiento guía para entender el inicio de la filosofía y las distintas posturas que han reflexionado en torno a los principios.

Para llevar a cabo esta discusión Aristóteles, en el tercer capítulo del libro A de la *Física*, presenta y refuta la postura de los eleatas acerca de la unidad e inmovilidad del Ser. Este capítulo representa, no sólo una reconstrucción histórica de la escuela eleática, sino una discusión sobre la necesidad de la generación y la multiplicidad de los principios, vinculada con la posibilidad de su conocimiento.

Ahora bien, en el capítulo cuarto realiza una presentación general de los llamados físicos y posteriormente se concentra en refutar el planteamiento de Anaxágoras. Aristóteles distingue a los físicos en dos, los que derivan de uno de los tres elementos la generación de todas las cosas y los que piensan que todo se genera por separación de la unidad y proponen que los entes son uno y múltiples. Este capítulo resulta fundamental para comprender la distinción que Aristóteles lleva a cabo entre principio y elemento, al mismo tiempo que la crítica que realiza al planteamiento de Anaxágoras sobre la infinitud de las partículas. Esta crítica está orientada a refutar la idea de la infinitud de los principios y a determinar el número de éstos. Sólo si los principios son finitos es posible su conocimiento.

Ahora bien, la reconstrucción histórica de la filosofía que Aristóteles lleva a cabo en su escrito *Metafísica*, del capítulo tercero al capítulo sexto, tiene como hilo conductor la teoría de las cuatro causas expuesta en la *Física*. Aristóteles comienza la *Metafísica* con un trabajo historiográfico que tiene como antecedente su propio planteamiento de las cuatro causas. Analiza lo que los filósofos que le antecedieron afirmaron, en contraste con su propio planteamiento.

El análisis de la filosofía en *Metafísica* libro A ha sido considerado por los estudiosos de la historia de la filosofía como el primer escrito historiográfico, a pesar que la historiografía filosófica es un género moderno¹⁷⁹.

La reconstrucción histórica de la filosofía que elabora Aristóteles se encuentra determinada por su propio planteamiento en torno a las cuatro causas. Inicia con un análisis de los distintos planteamientos de los presocráticos en relación con el número y la especie de los principios que consideraron y de la teoría platónica resalta las relaciones que mantiene con los pitagóricos y con su propia formulación acerca de la sabiduría.

¹⁷⁹Enrico Berti en la introducción a *Il libro alpha della metafisica di aristotele tra storiografia e teoria* considera que la *Metafísica* ha constituido el modelo de la historiografía de tipo teórico y no puramente doxográfico. Cf. Berti, Enrico, *Il libro alpha della metafisica di aristotele tra storiografia e teoria* en *Symbolon*, CATANIA 2009, p.7.

En *Metafísica*, la reconstrucción histórica de la filosofía inicia con Homero y Hesíodo quienes son considerados como los primeros que reflexionaron acerca de los principios y las causas de todas las cosas.

En el capítulo tercero del libro A de la *Metafísica* presenta su teoría de las cuatro causas e inicia un análisis acerca de cuáles de estas causas fueron planteadas por aquellos que filosofaron con anterioridad. Aristóteles piensa que todos los que reflexionaron con anterioridad, tan sólo consideraron la causa material, distinguiéndose tan sólo por el número y la especie de este principio.

El estudio histórico de las causas comienza con quienes afirmaron que el agua es principio de todas las cosas, entre los cuales se encuentran Homero y Tales de Mileto. En un segundo momento Aristóteles se refiere a aquellos que mantuvieron que el origen es el aire: Anaxímenes y Diógenes, en un tercer momento considera a quien postuló el fuego como principio: Heráclito, después considera a quien afirmó que los principios de todas las cosas son los cuatro elementos: Empédocles, y por último presenta a Parménides y Anaxágoras como aquellos que se percataron de la necesidad de postular un principio más allá del principio material que da cuenta de aquello de donde les viene el movimiento a las cosas.

En el capítulo cuarto realiza un estudio histórico del principio a partir del cual les viene el movimiento a las cosas y gracias al cual se componen. La reconstrucción histórica del principio a partir del cual las cosas se mueven y se componen inicia con Hesíodo y Parménides, continúa con Empédocles en quien observa la introducción de una división necesaria dentro del principio de movimiento, posteriormente presenta de una manera crítica la postura de Anaxágoras y por último expone los principios de los atomistas Leucipo y Demócrito.

En el capítulo quinto desarrolla las causas en la filosofía pitagórica y de los eleatas. Aristóteles piensa que para los pitagóricos los números son principios de todas las cosas. Por otra parte, considera que los eleatas mantienen que la unidad es la naturaleza de todas las cosas.

En el capítulo sexto expone la doctrina de Platón, la cual considera semejante, en muchos aspectos, a la filosofía de los itálicos debido a que Platón propone a las Formas como elementos de las cosas, a lo Grande y lo Pequeño como principios materiales y a lo Uno como sustancia.

Ahora bien, el análisis del libro A de la *Metafísica*, dentro del estudio de la vinculación entre la épica y la filosofía, tarea de este trabajo, cobra una importancia fundamental debido a que en este escrito Aristóteles realiza una definición de la filosofía en cuanto ciencia que tiene por tarea la investigación de los primeros principios y las causas y a partir de esta determinación de la filosofía inicia su reconstrucción histórica en torno a aquellos que primero reflexionaron en torno a los principios de todas las cosas. Dentro de esta reconstrucción histórica, a diferencia de lo que sucede en el trabajo de la *Física*, Aristóteles observa el valor de las formulaciones realizadas por Homero y Hesíodo y los considera, con cierta reticencia, como aquellos que primero reflexionaron en torno a los principios y las causas.

2.1 Análisis de las distintas posturas de los predecesores, la escuela eleática y los físicos, en torno al número de los principios.

Una vez que, en el capítulo anterior, he presentado la caracterización del conocimiento, la ciencia y la filosofía como la investigación acerca de los principios, las causas y los elementos, en este capítulo expongo la discusión que Aristóteles mantiene con los pensadores que han reflexionado en torno ἀρχή de todas las cosas.

El objetivo principal de este apartado, dentro del capítulo, es presentar las distintas posturas que existen en torno al número de principios. Aristóteles inicia la investigación histórica de los principios distinguiendo dos posturas: la escuela eleática y la postura de los llamados físicos. Después de que se han diferenciado estas dos posiciones se presenta una refutación a la escuela eleática, la cual plantea la unidad e inmovilidad de los principios.

La refutación a los eleatas se basa en rechazar dos de sus postulados: la idea de la unidad del Ser y el planteamiento sobre la inalterabilidad del Ser. La unidad del Ser se opone a la existencia de los principios. Si el Ser es uno, no hay nada fuera de él. Al mismo tiempo, el planteamiento sobre la inalterabilidad del Ser se opone a la existencia del cambio y a la generación de los entes.

Así, Aristóteles considera que, de acuerdo con los que le antecedieron, tiene que haber uno o muchos principios. Si hay un principio, se requiere determinar si está en movimiento, como plantean los físicos, o es inmóvil, tal como lo dice la escuela eleática (Meliso y Parménides). Si hay muchos principios, la investigación se dirige a precisar si son finitos o infinitos. Si son finitos entonces se habrá ha determinar el número de éstos y si son infinitos, si pertenecen a un único género o si son diferentes o incluso contrarios.

Aristóteles presenta, las que considera han sido, las distintas posturas en torno a los principios. Comienza con el planteamiento de los eleatas que sostienen la unidad e inmovilidad de los

principios representada por Parménides, y continúa con la postura de los físicos¹⁸⁰ que mantienen la idea de movimiento, entre ellos se refiere a los que afirman que el primer principio es aire, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia y los que mantienen que es agua, Tales e Hipón de Samos. Posteriormente habla de aquellos que piensan que los principios están en movimiento y son finitos, entre los cuales se encuentran los pitagóricos quienes sostienen que los principios son dos, por otra parte Empédocles e Hipócrates quienes afirman que los principios son cuatro y por último presenta a los que sostienen que los principios son infinitos y diferentes en especie, Demócrito y posiblemente Anaxágoras¹⁸¹.

Pero necesariamente el principio debe ser uno o más de uno, y si es uno, tendrá que ser inmóvil, como dicen Parmenides y Meliso, o estar en movimiento como dicen los físicos, algunos de los cuales dicen que el primer principio es el aire y otros el agua. Por otra parte si son más principios, o bien son finitos o bien son infinitos, pero si son finitos, y más de uno, son dos o tres o cuatro o alguna otra cantidad; pero si son infinitos, pertenecerán a un género único (distinguiéndose) en la forma como dice Demócrito, o serán diferentes o contrarios en especie.¹⁸²

Aristóteles inicia la crítica a la postura de los eleatas considerando que, aunque no es tarea propia de la física el examinar si el Ser es uno e inmóvil, pues este estudio corresponde a la filosofía primera, los problemas que se derivan de estas afirmaciones tienen implicaciones importantes en la física y la filosofía en general.

¹⁸⁰ Ross considera que la noción de οἱ φυσικοί la utiliza Aristóteles para nombrar a los filósofos Jónicos, Empédocles, Anaxágoras y los Atomistas en distinción de los Eleatas y los Pitagóricos. Cf. W.D. Ross, *Aristotle's physics*, Oxford University Press, 1998, p.459.

¹⁸¹ Simplicio piensa que la noción de contrarios se aplica tanto a Demócrito como a Anaxágoras, mientras que Filopón considera que ἡ καὶ ἐναντίας tan sólo se refiere a Anaxágoras pero no a Demócrito. Cf. Philoponus 26.8, Simplicius 44.27-45. 12)

¹⁸² Aristóteles, *Ibid*, 184b15. Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὡσπερ οἱ φυσικοί, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρώτην ἀρχήν· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένας πλείους δὲ μίᾳς, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους, ἢ οὕτως ὡσπερ Δημόκριτος, τὸ γένος ἓν, σχήματι δὲ <διαφερούσας>, ἢ εἶδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας.

Pero ciertamente aunque su estudio no es físico, logran plantear los problemas característicos de la ciencia naturaleza, quizás es bueno examinar esto mismo en breve; ya que esta investigación está vinculada con la filosofía.¹⁸³

Los eleatas al plantear la unidad e inmovilidad del Ser niegan, por una parte, la existencia de los principios, pues para ellos el Ser es uno y no hay nada fuera de éste¹⁸⁴. Plantear la existencia de los principios equivale a afirmar una duplicidad del Ser; por otra parte, al negar el movimiento niegan la existencia de la naturaleza. Para Aristóteles es evidente que, todas o algunas de las cosas que son por naturaleza, están en movimiento.

Para llevar a cabo el análisis de la postura eleata, Aristóteles parte de la afirmación de que el Ser¹⁸⁵ se dice en muchos sentidos *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*. A partir de esta consideración, formula dos preguntas, la primera cuestiona cuál de los distintos sentidos de “Ser” ha sido planteado por los eleatas, al afirmar que el Ser es una totalidad, y ante este cuestionamiento distingue los sentidos de “Ser” en tres: sustancia, cantidad o cualidad. La segunda pregunta cuestiona acerca de cuál de los distintos sentidos de Ser son empleados por los eleatas para nombrar el Ser en cuanto unidad.

Aristóteles da respuesta a estas preguntas mostrando los absurdos a los que esta posición puede conducir. Las alternativas de interpretación son que, o bien, los eleatas con la idea de unidad se refieren al Ser como un “todo” en cuanto sustancia y postulan que “todo” es “un” hombre, “un”

¹⁸³ Aristóteles, *Ibid*, 185^a17. Οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὴ περὶ φύσεως μὲν οὐ, φυσικὰς δὲ ἀπορίας συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς, ἴσως ἔχει καλῶς ἐπὶ μικρὸν διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν· ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψιν.

¹⁸⁴ W. Wieland afirma que Aristóteles al argumentar en contra de la postura de Parménides sobre el Ser no pretende mostrar que los eleatas han planteado principios falsos, sino que el principio de unidad no ha sido tomado de la naturaleza. Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, p.106.

¹⁸⁵ Jonathan Barnes piensa que aunque la clasificación, de los diferentes usos y sentidos del verbo *einai*, en filosofía es delicada, y, ofrece dificultades, sin embargo se pueden distinguir un uso completo del verbo y un uso incompleto. Ejemplos de un uso completo se da en proposiciones del tipo como en la proposición “X es”, mientras que un uso incompleto se presenta en proposiciones tales como “X es Y”. En el primer caso tiene un sentido existencial y en el segundo caso un uso predicativo. Para Barnes Parménides, aunque no es consciente de esta distinción, piensa que no confunde los dos usos del verbo *einai*. Cf. Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979. p.160.

caballo o “un” alma, etc., o bien, o bien, que el Ser es una cualidad y por lo tanto que “todo” es “blanco”, “negro”, “caliente”, etc., o que el Ser es una magnitud y que “todo” es una cantidad.

El punto de partida más adecuado será ver qué quieren decir cuando afirman que todas las cosas son una, puesto que el término Ser se dice de muchos sentidos¹⁸⁶

Ante esta alternativa de interpretación no es posible mantener cada una de estas posibilidades por separado, porque ni las cualidades ni las cantidades pueden existir separadas de la sustancia, y afirmar que “todo” es sustancia implica que la sustancia no tiene magnitudes, ni cualidades de ningún tipo. Por otra parte, mantener que “todo” es sustancia, cualidad y cantidad conduce a concluir que el Ser es múltiple¹⁸⁷.

Ahora bien, para dar respuesta al segundo cuestionamiento Aristóteles parte de que la “unidad” como el “ser” se dice en muchos sentidos. La unidad se predica de aquello que es continuo, indivisible, o de aquello cuya definición de su esencia es una y la misma. De esta manera, si lo Uno es continuo, entonces es infinitamente divisible, y, por lo tanto, es múltiple. Si lo Uno es indivisible, nada tiene cantidad, ni cualidad y entonces el Ser no es infinito, como afirma Meliso, ni finito, como lo dice Parménides; pero si lo Uno tiene la misma definición, entonces los opuestos son lo mismo.

Así, Aristóteles se percata de que para los antiguos, a los que considera cercanos a su pensamiento, en particular para la escuela eleática, resultaba problemático que una cosa sea una y múltiple. Sin embargo, para Aristóteles la unidad y multiplicidad es evidente en dos sentidos, por definición y por división.

¹⁸⁶Aristoteles, *Física*, 185a20. “ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα.

¹⁸⁷Jonahatan Barnes afirma que de acuerdo con Aristóteles la metafísica o primera filosofía es el estudio del ser en cuanto ser, y, la primera metafísica sistemática fue elaborada por la filosofía eleática, de tal manera que Parménides procede a considerar las propiedades que los objetos, en tanto existentes, deben poseer. Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979, p.176.

Por definición, el Ser se dice en tres sentidos: sustancia, cualidad y cantidad. El ser de una sustancia es distinta del ser de una cualidad o cantidad. Por división, el “todo” que es “uno”, es múltiple porque se compone de partes, cualquier cosa puede dividirse en los elementos que la componen. De esta manera, Aristóteles muestra que el Ser es unidad y multiplicidad tanto por definición como por división.

Ahora bien, el término ἀρχή en este capítulo se encuentra vinculado a la determinación numérica de los principios. A partir de una discusión con las dos posturas filosóficas, que Aristóteles considera antecedentes de su reflexión, se cuestiona si los principios son uno (μία) o muchos (πλείους).

En este análisis, Aristóteles afirma que los que le antecedieron consideraron que los principios y elementos son uno, μία, o muchos, πλείους, pero no menciona las causas. Aunque parece que los términos “principio”(ἀρχή) y “causa”(αἰτία) tienen un uso indistinto por parte de Aristóteles, al menos en este libro, hecho que se constata al inicio del capítulo I, en donde considera que el saber y la ciencia se caracterizan por el conocimiento de los principios y causas, hasta los elementos; al indagar el número de éstos tan sólo menciona a los principios y los elementos.

Para llevar a cabo el análisis del pensamiento anterior, Aristóteles equipara la investigación de los principios (ἀρχαί) a la pregunta sobre cuántos entes hay realmente, a la pregunta sobre el Ser. De tal manera que la investigación de los principios (ἀρχαί), que en primera instancia es una búsqueda epistemológica, pues sólo podemos conocer algo en la medida en que conocemos de ella sus principios, causas, hasta sus elementos, se torna una investigación propia de la metafísica, pues investigar si el Ser es uno o múltiple no es tarea de la Física sino de la Metafísica¹⁸⁸.

¹⁸⁸Cf. Aristóteles, *Ibid*, 185^a1

Posteriormente Aristóteles distingue *ente* de *principio* al afirmar que un principio es tal si es principio de uno o de muchos entes¹⁸⁹. De esta manera, la investigación de los principios difiere de la investigación acerca de los entes, debido a que los principios son principios de aquello que “es” independientemente de que lo que es, sea uno o múltiple. Pero finalmente, Aristóteles refuta la idea de la unidad de la escuela eleática, a partir de un principio metafísico, según el cual, el Ser se dice en muchos sentidos *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*. Así, la investigación sobre el número de los principios (*ἀρχαί*) se basa en una postura metafísica con respecto al Ser, según la cual el Ser se dice en muchos sentidos.

Ahora bien, Aristóteles presenta en la *Física* cinco argumentos para demostrar la multiplicidad del Ser, los cuales se basan en las distinciones que lleva a cabo en el libro V, capítulo séptimo de la *Metafísica* 1017a10.

El primer argumento consiste en distinguir, las cosas que son en: sustancias, cantidades o cualidades. Esta distinción Aristóteles la lleva a cabo en la *Metafísica* V. VII, al considerar que la noción de Ser designa los distintos tipos esenciales de Ser, las llamadas categorías: sustancia, cualidad, cantidad, relación y acción.

Un segundo argumento para rechazar la idea de unidad del Ser es considerar que si todo es unidad, esta unidad tendría que ser una sustancia, una cantidad o una cualidad, de tal manera que la idea de unidad no se opone a la de multiplicidad. En *Metafísica* 1003b25 Aristóteles afirma que lo uno y “lo que es” son lo mismo, por lo tanto hay tantas especies de lo que es como de lo uno.

En un tercer momento Aristóteles considera que lo uno, como el Ser, tiene muchos sentidos. Se dice que algo es uno si es continuo, indivisible, o si la definición de su especie es una y la misma. Este argumento es utilizado por Aristóteles en *Metafísica* 1015b16 en donde distingue los distintos sentidos de uno y unidad. Así, se dice que algo es uno: 1) accidentalmente, 2) de las cosas que son

¹⁸⁹Cf. Aristóteles, *Ibid*, 185a4

una por sí mismas: a) porque es continuo, b) aquellas cuyo sujeto material no es específicamente diferente, c) aquellas cuyo género es uno, d) aquellas cosas cuya definición es indivisible de cualquier otro enunciado.

El cuarto argumento en favor de la multiplicidad de los sentidos de Ser, parte de la identidad entre lo uno y el todo. Si lo uno es todo, y lo uno es continuo, entonces el uno es infinitamente divisible. Este argumento se basa en la distinción que lleva a cabo Aristóteles en *Metafísica* 1023b31 respecto de los distintos sentidos de “un todo” y “entero”. Aristóteles considera que se dice que algo es una totalidad a una pluralidad de cosas que constituyen una unidad, cuando el todo es una unidad constituida de una pluralidad de partes.

El quinto argumento se basa en un rechazo la unidad a partir de la definición. Aristóteles afirma que si todo es uno, tal como lo plantea Heráclito, hombre, caballo, bueno y malo son lo mismo. En *Metafísica* 1037b30 Aristóteles considera que aunque la definición es un enunciado unitario de la entidad, este enunciado está constituido a partir de las diferencias, por lo tanto la definición es una unidad de lo múltiple.

2.2 Refutación de la tesis sobre la unidad e inalterabilidad del Ser propuesta por Meliso y Parménides.

En el apartado anterior se distinguieron dos escuelas filosóficas que se ocupan de reflexionar acerca de cuáles y cuántos son los principios de todas las cosas: la escuela eleática y los llamados físicos. Se mostró que los eleatas propone la unidad e inalterabilidad de los principios, de tal suerte que la investigación de los principios es una reflexión acerca del Ser.

En este apartado, a partir del estudio del capítulo tercero del libro A de la *Física* continuó con la crítica a la escuela eleática, para ello, presentó el análisis y la refutación que Aristóteles elabora de los argumentos de Meliso y de Parménides en torno a la unidad e inalterabilidad del Ser.

Aristóteles considera que tanto los argumentos de Meliso como los de Parménides son fáciles de refutar, sus razonamientos son erísticos, es decir parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen¹⁹⁰.

En un primer momento, la tesis de Meliso sobre la eternidad de lo uno, para presentar y rechazar posteriormente su postura respecto a la inalterabilidad y unidad del Ser.

Aristóteles inicia por considerar que Meliso comete evidentemente una falacia al mantener que si “todo lo que ha llegado a ser tuvo un comienzo” entonces “todo lo que no ha llegado a ser no lo tiene”.¹⁹¹ No todo lo que ha llegado a ser tiene un comienzo, pues existen los cambios instantáneos.

¹⁹⁰ A. Mansion considera que si bien la discusión de los principios para Aristóteles pertenece a una ciencia más elevada de un orden más general, en el caso de la unidad del ser concierne a la metafísica su estudio, sin embargo la física que estudia el devenir material supone necesariamente una multiplicidad y no puede desembarazarse de este problema. Cf. *op.cit.* p.67.

¹⁹¹ Ross considera que la tesis de Meliso sobre la eternidad de lo Uno tiene una base distinta a la presentada por Aristóteles. Ella se basa en el fragmento 1, según el cual εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός “Lo que fue siempre fue y siempre será. Porque si hubiese llegado a ser, antes de que llegase a ser tendría que haber sido nada; y si era nada, nada en absoluto podría haber llegado a ser de la nada”. SIMPL. Phys. 162, 24.

En un segundo momento cuestiona la idea de unidad e inalterabilidad del Ser a partir de la distinción entre las partes y el todo y la noción de definición. Aristóteles considera que si una parte del todo puede moverse por sí misma, el todo, que es Uno, puede moverse por sí mismo. Al mismo tiempo a partir de la definición se constata que el Ser no es uno, sino múltiple.

Ahora bien, Aristóteles considera que las mismas objeciones que ha formulado a Meliso pueden ser planteadas a Parménides, sin embargo, a Parménides se le aplican, con mayor propiedad, otras críticas.

Aristóteles piensa que las premisas de sus argumentos son falsas y sus conclusiones no se siguen. Parménides supone que Ser es uno y se dice en sentido absoluto, pero Ser tiene muchos sentidos.

La primera objeción va dirigida a mostrar que la unidad del significado de Ser no se opone a la multiplicidad.

De esta manera, del hecho de que blanco sólo tenga un significado no se sigue que lo blanco sea uno, ni por continuidad ni por definición. El ser de lo blanco es distinto del ser que recibe lo blanco.

En un segundo momento, Aristóteles considera que Parménides no sólo supone que Ser tiene un único significado, sino que “lo que propiamente es, es uno, de tal manera que si Ser es uno y es un atributo, entonces aquello a lo que se atribuye no es. Por otra parte, si “lo que propiamente es” no es un atributo, sino aquello que tiene atributos, entonces los atributos no son. Así, concluye que se tiene que admitir que Ser es múltiple y que tiene más de un significado.

Por último, a partir de la noción de definición, Aristóteles rechaza la unidad del Ser. Desde el punto de la definición, “lo que propiamente es” es divisible en otros que propiamente son.

En este capítulo Aristóteles lleva a cabo una elaboración y refutación de los que, según él, son los argumentos de la postura eleata en torno al Ser.

La crítica comienza con Meliso a quien acusa de mantener dos absurdos. El primer absurdo consiste en postular la eternidad de lo real, a partir de un proceso de inferencia ilegítimo. El argumento de Meliso es el siguiente “si todo lo que ha llegado a ser tuvo un comienzo” εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν entonces “lo que no ha llegado a ser no lo tiene” (ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει)¹⁹²

Así, Meliso piensa que si todo lo que llega a ser tiene un principio, a partir del cual llega a ser lo que es, entonces lo que no llega a ser no tiene un principio y es infinito.¹⁹³

Aristóteles afirma que Meliso comete una falacia. La falacia consiste en realizar una inferencia inmediata de una premisa a otra¹⁹⁴ a partir de un proceso de negación del antecedente. Aristóteles piensa que Meliso considera legítima esta inferencia; sin embargo, el paso de una proposición a otra, a partir de un proceso de negación del antecedente, es un proceso inválido¹⁹⁵.

El segundo absurdo de Meliso, según Aristóteles, consiste en afirmar que si el Todo es uno, entonces lo uno es inmóvil (ἔπειτα διὰ τί ἀκίνητον, εἰ ἓν). Sin embargo, hay un argumento que se encuentra en la base de esta consideración y es que si sólo existe el Ser y éste es Uno, entonces el Ser es inmóvil, porque si lo Uno pudiera moverse tendría que existir un espacio en el cual lo Uno se moviera y por lo tanto el Ser no sería Uno.

¹⁹²Burnet piensa que las bases de la creencia en la eternidad de lo real en Meliso, no se encuentran en el fragmento segundo que Aristóteles presenta, como fundamento de la creencia en la eternidad de lo real, sino en el fragmento primero. Cf. Ross, *op. cit.* p. 471.

¹⁹³Para Burnet Meliso propone el infinito temporal no espacial, tal como lo plantea Aristóteles; sin embargo, el siguiente argumento según el cual, si lo que es, es uno, no puede moverse, presenta argumentos a favor de considerar que la idea de infinito en Meliso nombra, sobre todo, algo espacial, más que temporal. C.f. Ross, *op. cit.* 472.

¹⁹⁴ Meliso comete una falacia de implicación vacua, niega el antecedente de la proposición y por lo tanto niega el consecuente.

¹⁹⁵ Cf. W. D. Ross, afirma que Meliso ha cometido la falacia de inferencia ilegítima en este argumento, pero no es el único fragmento en donde lleva a cabo esta falacia, también la comete en el fr. 2 y en el fr. 1. Fragmentos en los cuales se mantiene la tesis sobre la eternidad del uno y la negación de toda generación. Cf. W.D.Ross, *op.cit.* p.p. 470-471.

Aristóteles rechaza la postura de Meliso tras considerar que su argumento no muestra la imposibilidad del movimiento por sustitución de partes, ni por alteración.

Del hecho, de que lo Uno no se mueva no se sigue que una parte del “todo”, la cual es una, no pueda moverse. Las partes pueden moverse dentro del todo inmóvil, por sustitución, ocupando cada una el lugar de la otra.

Por otra parte, el argumento de Meliso no muestra tampoco la imposibilidad de un cambio cualitativo, el cual también es un tipo de movimiento. Aristóteles piensa que el argumento de Meliso, tal como está formulado, considera únicamente el movimiento espacial. Sin embargo, el cambio cualitativo es un tipo de movimiento, no espacial, a partir del cual algo llega a ser un “ésto” determinado.

Por último, Aristóteles rechaza la idea de unidad del Ser a partir de la noción de definición. Aristóteles afirma que no es posible hablar de unidad del Ser en cuanto forma, sino sólo en cuanto materia. Si partimos de la definición, dos sustancias tales como hombre y caballo son distintas. Por lo tanto, la definición muestra que no hay unidad; sino multiplicidad.

Ahora bien, una vez que Aristóteles ha rechazado la postura de Meliso, analiza los argumentos de Parménides a fin de refutarlos. Aunque la crítica a Parménides, en un sentido general, es la misma que la de Meliso, hay objeciones que se le aplican con mayor propiedad.

Aristóteles inicia la crítica a Parménides afirmando que la premisa en la cual descansa su argumento es una presuposición falsa, y que, aun cuando se le conceda esta premisa, sus conclusiones no se siguen. Parménides supone que Ser se dice en sentido absoluto y de ahí concluye que el Ser es Uno¹⁹⁶

¹⁹⁶Jonathan Barnes afirma que la física para Aristóteles concierne al mundo del cambio, de manera que para hacer coherente esta imagen debe rehabilitarla a partir de sus detractores presocráticos tales como Parménides. Cf. Jonathan Barnes, *Aristotle*, Cambridge University Press, p.119.

Necesariamente está suponiendo no sólo que “es” tiene un único significado, sea cual sea aquello a lo que se atribuya sino también que lo que es, es uno.¹⁹⁷

Para mostrar que la primera premisa, según la cual el Ser se dice en sentido absoluto, es compatible con la idea de la pluralidad, Aristóteles propone asumir que Ser es : a) un atributo perteneciente a algo o b) una sustancia de lo que es.

Aristóteles considera el primer caso, según el cual Ser (τὸ ὄν) es un atributo. Atributo es aquello que se predica de un sujeto. Si Ser es un atributo como “blanco” (λευκὸν) y sólo existen cosas blancas, “lo que es” no sería uno ni por continuidad (οὔτε γὰρ τῇ συνεχείᾳ ἔν ἐσται) ni por definición (οὔτε τῷ λόγῳ) debido a que hay una pluralidad de cosas blancas, y el ser de lo blanco es distinto del ser de las cosas blancas. El color blanco tiene una definición diferente de aquello que es blanco. Así, incluso cuando lo blanco no exista separado de lo que es blanco. Blanco y lo que es blanco son diferentes, no por estar separados, sino por su definición.

Ahora bien, Aristóteles piensa que tal como está formulado el argumento de Parménides, es necesario suponer, no sólo que Ser tiene un único significado, sino que todo lo que es, es uno (καὶ ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἓν). Bajo este supuesto, Ser no puede ser un atributo porque atributo es aquello que se predica de un sujeto y si Ser es un atributo, entonces aquello a lo que se atribuye no será. Así, se llega a la absurda conclusión de que el sujeto de un atributo es un no-ser, o se tiene que admitir que Ser tiene más de un significado.

Lo que propiamente es no puede predicarse de otro, pues no sería Ser aquello de lo cual se predique, a menos que se admita que Ser tiene muchos significados. De manera que cada cosa sea un cierto Ser. Pero se ha asumido que Ser tiene fundamentalmente un único significado¹⁹⁸

¹⁹⁷Aristóteles, Ibid,186^a32. ἀνάγκη δὴ λαβεῖν μὴ μόνον ἓν σημαίνειν τὸ ὄν, καθ' οὗ ἂν κατηγορηθῆ, ἀλλὰ καὶ ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἓν.

¹⁹⁸Aristóteles, Ibid, 186b1. οὐ δὴ ἔσται ἄλλω ὑπάρχον τὸ ὅπερ ὄν. οὐ γὰρ ἔσται ὄν τι αὐτὸ εἶναι, εἰ μὴ πολλὰ τὸ ὄν σημαίνει οὕτως ὥστε εἶναι τι ἕκαστον. Ἄλλ' ὑπόκειται τὸ ὄν σημαίνειν ἓν.

Por otra parte, si “lo que propiamente es” no es un atributo, sino que otras cosas son atributo de “lo que propiamente es”. “Lo que propiamente es”, no sólo es, sino que también es aquello que se le atribuye, tal como ser blanco. De aquí se concluye que, o bien, “lo que propiamente es”, no es blanco en sentido absoluto porque es “lo que propiamente es”, o bien, que “lo que propiamente es” no-es, porque si se dice con verdad que es blanco, entonces “lo que propiamente es” que es blanco, no-es, o bien, Ser no sólo significa lo que propiamente es, sino también blanco.

Así blanco tendrá que significar lo que propiamente es. Pero entonces Ser tiene muchos significados¹⁹⁹

Ahora bien, Aristóteles muestra que la concepción de los eleatas sobre el Ser como Uno e indivisible es inconsistente con la idea de infinitud o finitud del Ser. Si sólo existe el Ser éste no puede tener magnitudes, es decir no puede ser finito ni infinito. Si el Ser tiene magnitudes, entonces es susceptible de dividirse en partes. Si el Ser puede dividirse en partes, cada una de estas partes es algo que existe y cada una es diferente, y por lo tanto el Ser es Uno, pero múltiple.²⁰⁰

En efecto, el Ser no puede tener ninguna magnitud, porque entonces el Ser de cada una de sus partes sería distinto²⁰¹

Anteriormente, Aristóteles mostró la inconsistencia de plantear la unidad del Ser desde el punto de vista de la magnitud, ahora muestra que también desde el análisis lógico es necesario admitir que no hay una sustancia, sino una pluralidad. Desde el punto de vista de la definición, toda sustancia que “propiamente es”, es divisible en elementos. Así, si hombre es “lo que propiamente es” y hombre es divisible en animal y en bípedo. Animal y bípedo tienen que ser a) sustancias o b) atributos de una sustancia.

¹⁹⁹Aristoteles, *Ibid*, 186b11. ὥστε καὶ τὸ λευκὸν σημαίνει ὅπερ ὄν· πλείω ἄρα σημαίνει τὸ ὄν.

²⁰⁰Ross considera que la conclusión lógica es la que Zenón plantea al considerar que el ser no tiene magnitudes, de manera que cuando Aristóteles realiza esta crítica, tiene en mente la prueba sobre la extensión de Zenón. Cf. Ross, *op. cit.* p. 476.

²⁰¹ Aristóteles, *Ibid*, 186b12 οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος ἔξει τὸ ὄν, εἴπερ ὅπερ ὄν τὸ ὄν· ἑκατέρω γὰρ ἕτερον τὸ εἶναι τῶν μορίων.

En el caso de que ellos sean atributos, los atributos pueden ser : a) separables, es decir pueden pertenecer o no a un sujeto o b) inseparables, pertenecen a la definición del sujeto del cual son un atributo.

Si animal y bípedo son atributos separables de hombre, entonces podría haber hombres que no fuesen bípedos o que no fueran animales, lo cual es imposible.

Por otra parte, si animal y bípedo son atributos inseparables de la definición de hombre, entonces la definición de hombre debería estar incluida en la de bípedo y en la de animal. Sin embargo, la definición de hombre no está incluida en la de bípedo, ni en la de animal.

En tanto que lo que es es divisible en otros que son, esto es claro desde la definición: por ejemplo si hombre es algo que es, necesariamente también animal es algo que es y bípedo es algo que es.²⁰²

Ahora bien, Aristóteles plantea otra posibilidad según la cual, bípedo y animal no son sustancias, sino atributos. Si animal y bípedo no son sustancias, sino atributos, entonces hombre sería también un atributo de otra cosa, pero justamente las sustancias son aquello que no puede ser atributo de nada y de lo cual todo atributo se predica.

Por otra parte, si bípedo y animal fueran atributos de otra cosa y si ninguno de los dos es lo que-es, entonces hombre también sería un atributo de otra cosa. Pero lo que es, no es atributo de nada, de modo que aquello de lo que se predicen ambos (y cada uno de los dos) tiene que ser también aquello de lo que se predicen éstos (el compuesto)²⁰³

Por último, Aristóteles cierra la crítica a los eleatas con la consideración de que dos de los argumentos de esta escuela, han tenido efectos en algunos pensadores. El primer argumento ha sido analizado a lo largo del capítulo y consiste en mantener que a) todas las cosas son una porque Ser

²⁰² Aristóteles, *Ibid*, 186b14 τι δὲ διαιρεῖται τὸ ὅπερ ὄν εἰς ὅπερ ὄν τι ἄλλο, καὶ τῷ λόγῳ φανερόν, οἷον ὁ ἄνθρωπος εἶ ἔστιν ὅπερ ὄν τι, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῶον ὅπερ ὄν τι εἶναι καὶ τὸ δίπουν.

²⁰³ Aristóteles, *Ibid*, 186b31 εἶ δ' ἄλλῳ συμβέβηκε τὸ δίπουν καὶ τὸ ζῶον, καὶ μὴ ἔστιν ἐκάτερον ὅπερ ὄν τι, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἂν εἴη τῶν συμβεβηκότων ἐτέρῳ. ἀλλὰ τὸ ὅπερ ὄν ἔστω μηδενὶ συμβεβηκός, καὶ καθ' οὐ ἄμφω [καὶ ἐκάτερον], καὶ τὸ ἐκ τούτων λεγέσθω.

tiene un único significado²⁰⁴, y el segundo es nombrado b) el argumento de la dicotomía, el cual supone magnitudes indivisibles²⁰⁵.

Aristóteles piensa que los pensadores que han transmitido el primer argumento, adscrito a Parménides, según el cual el Ser es uno y tiene un significado, han tratado de explicar la pluralidad suponiendo que el no-ser es un tipo distinto del Ser. Si lo único que existe es el Ser, nada impide que haya, no el no-ser absoluto, sino un cierto no-ser²⁰⁶.

A partir del segundo argumento Aristóteles parece hacer referencia a Zenón, sin embargo no hay ningún desarrollo de la postura.

Así, Aristóteles termina por concluir que es absurdo considerar que todo es uno, porque si el Ser, como fue analizado anteriormente, es “lo que propiamente es”, el Ser es múltiple.

Ahora bien, en este capítulo el concepto ἀρχή aparece vinculado a la idea de generación (γενόμενον). El argumento de Meliso, tal cual lo presenta Aristóteles, establece una relación entre la noción de llegar a ser (γενόμενον), y la de principio (ἀρχή), de tal manera que concluye que aquello que no ha llegado a ser (τὸ μὴ γενόμενον) no tiene un principio.

²⁰⁴Aubenque piensa que Aristóteles se refiere expresamente a Platón quien bajo la interpretación de Aristóteles no logró refutar el argumento de Parménides en torno a la unidad del Ser. Cf. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presse Universitaires de France, 1962. p. 150.

²⁰⁵Respecto al argumento de la dicotomía Ross piensa que Aristóteles se refiere al argumento de Zenón sobre la pluralidad. Argumento reconstruido por Zeller según el cual, si Ser fuera una pluralidad sería infinitamente pequeña e infinitamente grande, al mismo tiempo sería limitada e ilimitada en número. El Ser sería infinitamente pequeño porque estaría compuesto de una pluralidad de unidades, pero sería infinitamente grande porque dos cosas, lo son en la medida en que están separadas, de tal manera que entre cada dos de ellas hay una tercera que las separa. Por otra parte, Charlton afirma que con el argumento de la dicotomía Aristóteles se refiere a la paradoja del estadio sobre la divisibilidad de la materia presentado en *Acerca de la generación y la corrupción I 2*. Cf. Ross, *op.cit.* p. 479; W.Charlton, *Aristotle's physics I, II*, Oxford, Clarendon, p.63.

²⁰⁶Respecto a qué pensadores y a qué posturas Aristóteles hace referencia, hay dos posiciones, por una parte, Porfirio y Simplicio piensan que con el primer argumento Aristóteles se refiere a Platón, mientras que con el segundo a Zenón. Por otra parte, Burnet cree que con el primer argumento Aristóteles se refiere a la postura atomista sobre el vacío y en el segundo caso a Zenón. Cf. Ross, *op.cit.* pp. 480-481.

De esta manera, Meliso al mantener la eternidad del Ser, niega tanto la generación de los entes como la idea de principio (ἀρχή). Meliso piensa que “lo que propiamente es” no ha sido generado, sino que ha existido siempre, por lo tanto, la naturaleza o no-es propiamente, o no pertenece a las cosas que tienen principios ἀρχή, y, por lo tanto, no es posible el conocimiento de sus causas, principios y elementos.

La estrategia de Aristóteles, para rechazar el argumento de Meliso, se basa en considerar falsa la universalidad de la premisa principal y en mantener que no todo lo que ha llegado a ser tiene un comienzo καὶ τοῦτο ἄτοπον, τὸ παντὸς εἶναι ἀρχήν.

Para Aristóteles no toda generación tiene un principio, ya que existen algunas generaciones, como la de las cualidades que son instantáneas, y el instante es indivisible, y por lo tanto atemporal.

Ahora bien, la refutación de Aristóteles a Parménides consiste en rechazar la identidad entre la idea de unidad (ἓν) y la noción de Ser (ὄν). Para Aristóteles, Parménides no sólo plantea la unidad del significado de Ser, sino que al establecer la identidad entre el “Ser” y lo “uno” concluye que lo que es, es uno.

Un primer paso en la refutación a Parménides consiste en mostrar que existen dos ámbitos que Parménides confunde, el del significado y el de la cosa referida. En este primer momento Aristóteles muestra que la unidad del Ser en Parménides se encuentra sostenida por un nominalismo. Parménides pasa de la unidad del significado, a la unidad de la realidad, sin percatarse de la diferencia entre lo que un término significa y aquello que nombra.

En un segundo momento, Aristóteles rechaza este nominalismo, afirmando que el Ser tiene por lo menos dos significados, se dice que algo es en cuanto sustancia o atributo. Así, si los atributos

son lo que se predica de una sustancia, entonces es necesario que el Ser, no tenga uno sólo, sino muchos sentidos, por lo menos dos²⁰⁷.

Por último, a partir de la definición, Aristóteles muestra que si el Ser es uno, entonces el Ser es divisible en una multiplicidad. En la definición de una sustancia están contenidos otros términos, pero en cada uno de ellos no está contenida la definición del todo.

De esta manera, la crítica a Parménides está dirigida a mostrar la multiplicidad del Ser. Aristóteles distingue la noción de Ser del término ἀρχή al considerar que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes, pero posteriormente considera que la investigación sobre lo ente es la búsqueda sobre los principios (ὥστε τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ στοιχεῖον ζητοῦσι πότερον ἓν ἢ πολλά).

Así, afirma que la investigación sobre los principios concierne a la Metafísica, la ciencia común a todas las ciencias y no a la Física, y por ello, el rechazo a la postura de Parménides en torno a la unidad del Ser tiene de base un planteamiento metafísico como es la consideración aristotélica sobre la sustancia.

²⁰⁷Kahn H., Charles afirma que si bien el verbo *einai* en griego presenta seis diferentes funciones, 1) un uso verídico, 2) una afirmación de existencia del sujeto, 3) un uso copulativo, 4) un estado durativo en oposición a uno cambiante, 5) un uso locativo, 6) una afirmación de la identidad; Parménides y en general en la filosofía se lleva a cabo un uso potencialmente predicativo. Cf. Kahn H., Charles, *Parmenides and Plato* en *Presocratic philosophy*, Ashgate, Burlington, 1988. p.87.

2.3 Análisis de la teoría de los físicos y crítica a la teoría de Anaxágoras sobre la infinidad de los principios.

En el apartado anterior se mostró el rechazo de Aristóteles al planteamiento de Meliso sobre la eternidad del Ser y a la idea de unidad del Ser propuesta por Parménides.

A lo largo de este apartado expongo la crítica a la noción de principio (ἀρχή), dentro de los llamados físicos (οἱ φυσικοὶ). Para Aristóteles, los físicos tienen en común el considerar que nada llega a ser de lo que no es, pero distingue dos posturas, aquellos que derivan de uno de los tres elementos materiales la generación de todas las cosas y los que piensan que todo se genera por separación de una unidad, proponiendo de esta manera la unidad y la multiplicidad.

Dentro de la segunda postura Aristóteles ubica a Anaxágoras quien afirma que todas las cosas están compuestas de infinitas partículas semejantes (ὁμοιομερής)²⁰⁸ y todo llega a ser gracias a ellas.

A partir de esta presentación general de los llamados físicos, Aristóteles dedica el resto del capítulo a refutar el planteamiento de Anaxágoras, según el cual todo está compuesto y proviene de infinitas partículas.

La primera refutación va dirigida en contra de la idea de que las partículas que componen todas las cosas sean infinitas. Si todo está compuesto de partículas infinitas es imposible conocerlo en magnitud y en cualidad.

En un segundo momento Aristóteles critica la magnitud de las partículas propuesta por Anaxágoras. Para Aristóteles si las partes de una cosa pueden ser de cualquier tamaño, la cosa en su

²⁰⁸Furley David considera que no existen evidencias de que Anaxágoras haga uso del concepto ὁμοιομερής ni del concepto στοιχεῖον, afirma que cuanto Aristóteles nombra las cosas presentes en la mezcla originaria menciona lo frío y lo caliente, el brillo y la oscuridad, la tierra y los gérmenes infinitos en número, mientras que en otros fragmentos habla de la separación de los ingredientes de la mezcla que nunca es completa. Cf. Furley, David, *Anaxagoras, Plato and Naming of Parts* en *Presocratic Philosophy*, Ashgate, Burlington, 1988. p. 119.

totalidad también puede ser de cualquier tamaño, lo cual le lleva a concluir que dado que la totalidad de una cosa no puede ser de cualquier tamaño, tampoco lo son las partes que la componen.

En un tercer momento, Aristóteles se opone a la idea de que todo esté presente en todo y que las cosas reciban sus nombres según la parte que excede a las otras, y lo demuestra a partir de la idea de sustracción. Aristóteles piensa que todo cuerpo finito se agota, por sustracción. De esta manera, si dos cuerpos están juntos y se sustrae uno de ellos, en algún momento, dejará de estar uno en el otro. Por último, Aristóteles rechaza la idea de que todo esté presente en todo por considerarla absurda.

De esta manera, el análisis y la crítica que Aristóteles lleva a cabo de los llamados físicos, en oposición a la postura eleata, se concentra en determinar el número de principios propuestos. Considera que todos ellos tienen en común afirmar que nada llega a ser de lo que no es y por lo tanto que todas las cosas surgen por alteración, combinación o separación.

Aristóteles distingue entre los físicos dos posturas: 1) los que derivan de uno de los tres elementos materiales la generación de todas las cosas por un proceso de rarefacción y condensación y enfatiza el hecho de que ninguno de ellos considera a la tierra como un elemento de generación (Tales, Anaxímenes, Heráclito y Platón).

De los llamados físicos, hablan de dos maneras. Unos ciertamente consideran que lo uno (lo existente) es un cuerpo subyacente, ya sea uno de los tres (elementos) o alguno otro, más denso que el fuego pero más tenue que el aire, del cual se generan las demás cosas que se hacen múltiples por rarefacción y condensación²⁰⁹

2) los que mantienen que la unidad está compuesta de cuerpos contrarios, los cuales se extraen de la unidad por separación (Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras). Para Empédocles y Anaxágoras las cosas emergen de la mezcla por separación. Para el primero los cuatro elementos se

²⁰⁹Aristóteles, *Ibid*, 187^a12 Ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἔν ποιήσαντες τὸ [ὄν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστὶ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τᾶλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες.

separan por ciclos cósmicos en cuatro fases de unión (Amor) y separación (Odio). Para el segundo hay infinitas partículas semejantes y sus contrarios, cuyo proceso de separación es único, de la Mezcla emerge el principio ordenador νοῦς.

Los otros mantienen que los contrarios están contenidos en el uno y emergen por separación, como Anaximandro y todos cuantos dicen que el Ser es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues para estos las cosas emergen de la mezcla por separación²¹⁰

De estas dos posturas, Aristóteles concentrará su crítica en la segunda posición y en específico en la doctrina de Anaxágoras.

Anaxágoras, dice Aristóteles, aceptó como verdadera la postura común entre los físicos, según la cual nada llega a ser de lo que no es y todas las cosas estando juntas se separaron por alteración y combinación. Para Anaxágoras, todas las cosas que llegan a ser²¹¹ se caracterizan por: a) provenir de cosas existentes que por su pequeñez no son perceptibles y b) parecen diferentes y se les asignan nombres distintos según sea lo que predomine numéricamente entre los infinitos constituyentes de la Mezcla.

Anaxágoras propone que todas las cosas están compuestas de infinitas (ἄπειρα) partículas semejantes (ὁμοιομερῆ). Aristóteles va a interpretar esta idea bajo la noción de principio (ἀρχή) de tal manera que si los principios, lo que constituye propiamente a las cosas, son semejantes e infinitos, un primer problema que se presenta para la Física es que no es posible conocerlos y por lo tanto no es posible conocer la naturaleza.

Si el infinito es incognoscible según el número y la magnitud y los principios son infinitos en número e infinitos en magnitud, entonces la cantidad de ellos resulta incognoscible. Por otra parte,

²¹⁰Ibid, 187^a20 οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τᾶλλα.

²¹¹ Ross considera que Anaxágoras identifica γένεσις con σύγκρισιν y φθορά con διάκρισις y Aristóteles refiere continuamente a esta identificación. Cf. W.D. Ross, *op.cit.* pp.484-485.

si la forma de los principios es infinita y los principios tienen una forma infinita, es imposible conocer su forma. De la imposibilidad de conocer los principios resulta evidente la inalcanzable posibilidad de conocer el compuesto de estos principios. Sólo es posible conocer un compuesto cuando conocemos la cantidad de sus elementos y la forma de éstos. Así, si no podemos conocer los elementos de un compuesto, tampoco podemos conocer el compuesto mismo.

En un segundo momento, Aristóteles critica la idea de la existencia de elementos cuya pequeñez es tal, que son imperceptibles. Aristóteles considera que si las partes de una cosa pueden ser de cualquier tamaño, la cosa misma puede ser de cualquier tamaño con respecto a lo más grande y lo más pequeño, lo cual es un absurdo.

Por consiguiente dicen que todo está mezclado en todo, porque observaron que todo viene a ser a partir de todo; las cosas parecen diferentes y se les dan distintos nombres a partir de lo que predomine numéricamente entre los infinitos constituyentes de la mezcla²¹²

La argumentación continúa en contra de la idea de que todas las cosas estén presentes unas en otras y reciban su nombre según la parte que excede. Para ello Aristóteles asume que un cuerpo finito se agota por la sustracción reiterada de una magnitud finita.

Para ilustrar esta idea, Aristóteles presenta el ejemplo de la carne y del agua. Si el agua y la carne están presentes una en otra y puede llegar a ser cada una de ellas cualquier otra, al sustraer la carne del agua, la carne no podría ser tan pequeña que no tenga magnitud y habrá un momento en que al detenerse el proceso de separación, la carne no estaría más en el agua, pero si no se detiene el proceso de sustracción, entonces habría un número infinito de partes finitas en una magnitud finita, lo cual parece una contradicción porque lo finito necesariamente tiene un número finito de partes.

²¹²Aristóteles, *Ibid*, 187b1 διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γιγνόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων·

Por otra parte, Aristóteles refuta la idea de que las cosas estén compuestas de partículas infinitamente pequeñas. Para Aristóteles todo cuerpo tiene cierto límite en aumento y disminución, si no lo tuviera podría extraerse del mínimo algo más pequeño de tal manera que lo mínimo que se pudiera extraer de un cuerpo no sería a su vez mínimo.

Finalmente, Aristóteles argumenta en contra de la idea de que todas las cosas estén presentes unas en otras. Afirma que si todas las cosas están presentes unas en otras, en cada una de las infinitas partículas de un cuerpo estaría presente una cantidad infinita de partículas de carne, cerebro, sangre, todas ellas mezcladas, lo cual califica como un absurdo.

Aristóteles termina por considerar que Anaxágoras tiene razón en afirmar que jamás es posible una completa separación. Sin embargo Anaxágoras no se percató de que lo que no se puede separar son las cualidades y cantidades del sujeto del cual se predicán.

En este capítulo, Aristóteles se refiere al concepto ἀρχή en plural genitivo en una ocasión, durante el primer argumento que presenta en contra de la idea de que todo esté compuesto de partículas infinitas (ὁμοιομερῆ). Aristóteles piensa que si el infinito es incognoscible y los principios son infinitos (τῶν δ' ἀρχῶν ἀπείρων) es imposible conocer, por una parte, los principios, y por otra, lo que está compuesto de ellos.

Aristóteles piensa que los principios (ἀρχαί) para Anaxágoras son las llamadas (ὁμοιομερῆ)²¹³. Anaxágoras identifica el concepto “principio” (ἀρχή) con la noción de “elemento” (στοιχεῖον). Supone que los principios (ἀρχαί) son los elementos (στοιχεῖον) de todas las cosas y que éstos son infinitos.

²¹³Para David Furley la mezcla que Anaxágoras propone no tiene el sentido del término ὁμοιομερῆς propuesto por Aristóteles. Para Anaxágoras, según David Furley todas las partes de la mezcla contienen los mismos ingredientes, pero esto no implica que los contenga en la misma proporción. Cf. Furley, David, *Anaxagoras, Plato and Naming of Parts en Presocratic Philosophy*, Ashgate, Burlington, 1988. p. 121.

De esta manera, Aristóteles en el capítulo I del libro A de la *Física* distinguió los principios, las causas y los elementos y consideró que los principios y las causas son lo primero, mientras los elementos son lo último. Sin embargo, en la interpretación de los físicos, Aristóteles considera que, para ellos, el término “elemento” (στοιχεῖον) está contenido dentro de la noción de “principio” (ἀρχή); aquello de lo cual están compuestas todas las cosas es al mismo tiempo un principio.

Para argumentar en contra de la existencia de partículas infinitas (ὁμοιομερῆ) Aristóteles distingue en qué sentido algo puede ser infinito, para concluir que en ninguna acepción lo infinito resulta ser cognoscible, ni en cuanto magnitud ni en cuanto cualidad. Lo infinito en cualquiera de sus sentidos es incognoscible porque justamente no se puede determinar (τὸ μὲν ἄπειρον ἢ ἄπειρον ἄγνωστον).

Así, el primer argumento en contra de la postura de Anaxágoras es evidentemente de carácter epistemológico, en él se discute la posibilidad del conocimiento de los principios. En este argumento Aristóteles parte de la premisa de que el infinito, en cuanto infinito, es incognoscible y si los principios son infinitos no es posible conocerlos. Por otra parte, la identificación entre principio y elemento le permite a Aristóteles rechazar que las cosas estén compuestas de partículas infinitas.

El segundo argumento se opone a la idea de que los elementos de todas las cosas puedan ser de cualquier tamaño porque si una cosa pueda dividirse en componentes que sean de tal pequeñez o grandeza que resulten imposibles de determinar, sería imposible conocerla.

En este segundo argumento, el punto de la discusión parece ser nuevamente la noción de infinito. Los principios requieren ser finitos para poder ser conocidos, las partes que componen todas las cosas, tienen que ser finitas, en el sentido de limitadas, tanto en grandeza como en pequeñez para poder determinarlas. Aunque no parece claro cuáles son las dimensiones límites de las cosas, Aristóteles parece determinar este límite a partir de la relación del todo con las partes.

Así, los ejemplos utilizados son de entes naturales, en los cuales el límite parece estar establecido a partir de la relación de las partes (τῶν μορίων) con el todo (τὸ ὅλον). El tamaño de las partes que componen a un animal deben estar en relación con el tamaño del animal, éstas no pueden ser de cualquier tamaño en pequeñez o grandeza, porque eso implicaría que el animal en su totalidad puede ser de cualquier tamaño. El tamaño de las partes se encuentra determinado por las dimensiones del todo, al que las partes pertenecen.

Para refutar esta idea, Aristóteles inicia aceptando la posibilidad de que las partes de una cosa pueden ser de cualquier tamaño, de lo cual concluye que la cosa en su totalidad puede ser de cualquier tamaño, lo cual parece inaceptable.

El tercer argumento se opone al supuesto de que todas las cosas estén presentes unas en otras en una Mezcla de partículas infinitas (ὁμοιομερῆ) de tal manera que reciban sus nombres según las partes que exceden unas a otras y que cualquier cosa pueda generarse de cualquier otra.

Para Anaxágoras nada se genera propiamente ni se destruye, tan sólo acontece la unión (σύγκρισιν) y la disolución (διάκρισιν) de las partículas de las cuales están compuestas todas las cosas ὁμοιομερῆς. Este argumento por una parte niega la generación de los entes, mantiene que todo está contenido en todo y afirma que cualquier cosa puede llegar a ser a partir de cualquier otra.

La estrategia de Aristóteles para rechazar la idea de que todas las cosas estén presentes unas en otras, en una mezcla (μίξις) de partículas infinitas, consiste en considerar que ningún cuerpo subsiste en otro a partir de la substracción reiterada de éste, y suponiendo que subsista, entonces habría un número infinito de partes finitas en una magnitud finita. Por otra parte, si las partes de una cosa pueden ser de cualquier tamaño, no es posible sustraer algo que sea tan pequeño que no tenga magnitud. Y por último, la idea de la mezcla (μίξις) no nos permite explicar la generación de las cosas de la misma especie; si todo está mezclado, sería posible que de una cosa se genere cualquier otra en especie.

Sin embargo, aunque Aristóteles rechaza la idea de que todas las cosas estén presentes unas en otras en una mezcla (μίξις), no rechaza el planteamiento de la inseparabilidad de las cosas, piensa que los colores y los estados están mezclados y requieren de esta mezcla para subsistir. Por su parte Anaxágoras considera que estando todo unido en la mezcla, después de que el nous νοῦς comienza a moverse, todo se separa, sin embargo Aristóteles afirma que no todo es separable.

Así, Aristóteles rechaza que las partículas homeómeras (ὁμοιομερῆ) sean el principio (ἀρχή) de generación de todos los entes, ya que sería necesario considerar un número infinito de principios (ἀρχαί) incognoscibles, los cuales no explican la generación (γένεσις) de los entes.

2.4 Exposición histórica acerca de las cuatro causas y el tratamiento de la causa material.

A partir del apartado anterior se mostró que la elaboración histórica de los principios que Aristóteles realiza en la *Física* se concentra en determinar cuál es el número de principios que consideraron los que reflexionaron con anterioridad. Anaxágoras, entre los físicos, ocupa un papel fundamental porque su planteamiento en torno a la existencia de partículas infinitas apunta a la incognoscibilidad de los principios.

Ahora bien, Aristóteles inicia el estudio histórico de los principios en la *Metafísica* teniendo como base los resultados obtenidos en la *Física*. El estudio de los principios en la *Metafísica* se concentra en determinar cuáles de las cuatro causas propuestas en la *Física* han sido planteadas por quienes le antecedieron en el análisis de los principios.

Así, la reflexión en torno a los principios en la *Metafísica* comienza con una exposición de las cuatro causas: la causa formal, la causa material, la causa eficiente, y la causa final. Aristóteles afirma que los que primero filosofaron consideraron, en su mayoría, tan sólo una de las cuatro causas, de tal manera que todos ellos mantuvieron que la causa de todas las cosas es la materia, distinguiéndose tan sólo por el número y la especie de principios propuestos.

A partir de esta idea, Aristóteles inicia un recorrido en la historia de la filosofía la cual inicia con Tales de Mileto quien afirmó que el principio de todas las cosas es el agua²¹⁴, continúa con los que reflexionaron con anterioridad a Tales, los que primero teologizaron, quienes al hablar sobre los principios, mantuvieron que Océano y Tetis son padre y madre de todas las cosas; en un tercer momento presenta a Anaxímenes y a Diógenes para quienes el aire es principio de todo, en cuarto

²¹⁴Para Jonathan Barnes en su escrito *The presocratic philosophers* la consideración del agua como principio de todas las cosas ofrece diversos problemas de interpretación. Si Aristóteles está en lo cierto, Tales fue un materialista monista o si está equivocado queda como pregunta irresuelta qué es lo que Tales quiso decir. Ante este problema se han ofrecido distintas respuestas, como son a) considerar que postular la unidad es más simple que la pluralidad, b) que el agua es el elemento base de todo lo existente, porque es esencial para la vida y existencia de todas los seres vivos, y c) que el agua es el común constituyente del mundo. Cf. Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979, p.11.

lugar considera a Hipaso y Heráclito los cuales propusieron al fuego como principio, posteriormente Empédocles añadió la tierra a los tres principios ya mencionados y mantuvo que los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra son los principios de todo. Por último, Aristóteles presenta a Anaxágoras para quien los principios eran cuerpos homéricos infinitos.

De esta manera, Aristóteles termina el capítulo afirmando que si bien la mayoría de los que reflexionaron con anterioridad sobre los principios consideraron un principio material, pocos fueron capaces de percatarse de la necesidad de considerar un principio eficiente, entre los cuales se encuentran Parménides y Anaxágoras.

En este capítulo, como ya fue indicado, Aristóteles lleva a cabo una exposición del tratamiento de los principios y las causas en las distintas posturas filosóficas.

Aristóteles inicia el capítulo tercero con una descripción de su teoría de las cuatro causas, la cual se introduce de manera abrupta, tras considerar que sólo conocemos una cosa cuando sabemos sus causas. Aclarar los distintos sentidos de causa es una tarea prioritaria en la investigación de la ciencia que tiene como labor la investigación de las causas y principios²¹⁵.

Puesto que es evidente que es preciso captar la ciencia de los principios y las causas (pues decimos conocer cada cosa cuando creemos saber la causa primera)²¹⁶

De esta manera, se dice que algo es una causa en cuatro distintos sentidos. El primer sentido que Aristóteles considera es la *ousia* y la esencia²¹⁷. En el libro B 996b15 de la *Metafísica*

²¹⁵Sin embargo, como se verá a lo largo del capítulo, el objetivo principal del escrito es en primera instancia presentar la teoría aristotélica de las cuatro causas y realizar una exposición de las doctrinas filosóficas a fin de mostrar de qué manera han sido investigadas en la historia de la filosofía las cuatro causas, que Aristóteles considera son las causas de todas las cosas. Así, Cherniss en su escrito *Aristotle's criticism of presocratic philosophie* afirma que el trabajo histórico de Aristóteles no es doxográfico, sino filosófico. De esta manera, Aristóteles emplea las doctrinas de sus predecesores como un material para sus propios propósitos. Cf. Chernis, Harol, *Aristotle's criticism of presocratic philosophie*, Octagon, New York, 1971, p. 347.

²¹⁶Aristóteles, *Metafísica* 983a24 Ἐπεὶ δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φασὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἴωμεθα γνωρίζειν)

²¹⁷Aristóteles parece hacer una equivalencia entre el término οὐσία y la noción de τὸ τί ἦν εἶναι. Relación que se explica a partir del libro Z en donde Aristóteles considera que el sentido fundamental de ser se encuentra en el término οὐσία. De manera que la pregunta por el τί τὸ ὄν

Aristóteles afirma que de una misma cosa caben muchos tipos de conocimiento, sin embargo, se dice que se conoce una cosa cuando se sabe qué es. El conocimiento del *qué es*²¹⁸ se diferencia del saber acerca de la cantidad, cualidad o afección, pero lo que es, lo es en conjunto con los atributos que por sí mismo le pertenecen.

Así, esta primera causa, la *ousia* y esencia parece ser la más importante en la investigación del porqué de las cosas²¹⁹, al menos en lo concerniente a la sabiduría. Conocemos la esencia de las cosas a partir de la definición. La definición de una cosa brinda la razón última del porqué una cosa es lo que es²²⁰. La causa esencial es la primera en el orden del saber, pero la última en la explicación; responder a la pregunta acerca de la esencia de una cosa es el objetivo primero en el conocimiento de una cosa. La causa esencial responde al qué es de la cosa. Si bien, lo que es se dice en muchos sentidos, sea en cuanto esencia, afección, corrupción o privación todos estos casos se encuentran en relación con un único principio, todas las cosas se dicen en relación con la esencia y la esencia de cada cosa es una.

Aristóteles en 1028a30 de la *Metafísica* caracteriza la *ousia* como el primero de los muchos sentidos en los que se dice que algo es. La prioridad de la *ousia* radica en tres cuestiones: la *ousia* es lo primero en cuanto a la noción, respecto al conocimiento y en un sentido temporal. La *ousia* es primera en cuanto a la noción porque todas las distintas predicaciones de lo que es se encuentran incluidas en la *ousia* de una cosa, al mismo tiempo se dice que es primera en cuanto al

se identifica con el cuestionamiento acerca del ἔστι τίς ἡ οὐσία. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1028b4.

²¹⁸ Aristóteles destaca en 1003a30 que si bien lo que es se dice en muchos sentidos, sin embargo, todos estos sentidos se expresan en relación con una sola cosa y una sola naturaleza. De unas cosas se dice que son por ser entidades, afecciones de la entidad, procesos hacia la entidad o corrupciones de la entidad. Así, todo lo que es, o toda privación, se nombra en relación con la entidad.

²¹⁹ Si bien en la *Física* Aristóteles mostró que todas las causas pueden reducirse a la causa final, en la *Metafísica* la causa esencial parece cobrar una mayor importancia en la investigación de las causas. Así, aunque la causa esencial es primera en importancia, es la última en el ámbito del conocimiento.

²²⁰ Aristóteles en *Metafísica* 1017a10 distingue cuatro distintos sentidos de lo que es. Lo que es se dice: 1) accidentalmente, 2) por sí mismo, 3) en cuanto verdadero y 4) en potencia. En el caso de la investigación de la causa esencial se responde al porqué de la cosa en sentido por sí mismo.

conocimiento porque se conoce una cosa cuando se sabe qué es, más que a partir del conocimiento de sus cualidades, cantidades o dónde.

Ahora bien, la *ousia*²²¹ para Aristóteles se dice en cuatro distintos sentidos: la esencia, lo universal, el género y el sujeto. Aristóteles caracteriza el sujeto como aquello de lo cual se predicán todas las cosas, sin poder predicarse él de ninguna otra cosa y aquello capaz de tener una existencia independiente. Aunque Aristóteles mantiene que el sujeto primero se dice en tres distintos sentidos, a la materia, la forma y al compuesto de materia y forma, en un segundo momento mantiene que la *ousia* se dice en el sentido de sujeto primero en cuanto forma²²². La forma es anterior a la materia y al compuesto de materia y forma. Ahora bien, Aristóteles explica la esencia como lo expresado en la definición²²³. La definición, dice Aristóteles expresa lo que cada cosa es, ella es un enunciado unitario de lo universal²²⁴ y de la forma²²⁵, el cual está compuesto por el género primero y las diferencias²²⁶.

²²¹En *Categorías* 2a15 Aristóteles distingue la *ousia* en *ousia* primaria y *ousia* secundaria. Llama *ousias* secundarias tanto a las especies, como a los géneros a los cuales pertenecen *ousias* primarias. Lo designado como *ousia* primaria es individual y numéricamente uno. El hombre individual pertenece a la especie hombre y al género animal. El hombre individual es una *ousia* primaria, mientras que el hombre en cuanto especie y término es animal. En razón de su género el hombre es una *ousia* secundaria. La especie se predica del individuo, mientras que el género se predica tanto del individuo como de la especie. Cf. Aristóteles, *Categorías*, 2a10-4b15.

²²²Aristóteles en *Metafísica* 1041a10 afirma que la *ousia* es principio y causa, de manera que se responde a qué es la *ousia* al brindar una respuesta al *por qué*.

²²³La definición en 1035b20 es caracterizada como un enunciado que tiene partes, pero Aristóteles distingue las partes materiales de una cosa, las cuales son partes del compuesto de las partes de la forma. Los elementos del enunciado son únicamente partes de la forma. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1035b31.

²²⁴Aristóteles aclara en 1040b25 en contra a noción platónica de Forma, que ningún universal existe fuera de las cosas singulares.

²²⁵Aristóteles distingue las realidades sensibles de las matemáticas, las primeras no pueden definirse sin el movimiento y las partes que lo constituyen. Así, el hombre no puede definirse sin sus órganos y los elementos materiales específicos. Por otra parte, el enunciado de la esencia de las realidades matemáticas no incluye las partes como materia de lo definido. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1037a20.

²²⁶Aristóteles mantiene que la definición se da a partir de los géneros y las diferencias, la unidad de la definición es necesaria al incluir tanto el género como las diferencias.

La segunda causa es la material, la causa material responde al qué es de una cosa a partir del substrato del cual se compone. La causa material es aquello a partir de lo cual se hace algo permaneciendo inmanente en la cosa, así el cobre es la causa material de la estatua o la plata de la copa.

La tercera causa es el movimiento o cambio a partir del cual algo llega a la generación. La causa eficiente responde al porqué de un hecho considerando el agente que produce el cambio. El padre es causa del hijo y lo que produce es causa eficiente respecto a lo que es cambiado.

La cuarta causa es el bien, aquello para lo cual algo ha llegado a la generación. La noción de bien es interpretado por Aristóteles en el sentido de aquello hacia lo cual la cosa tiende en cuanto fin. El bien de las cosas es aquello a lo cual se dirige la generación y el movimiento en la naturaleza.

Las causas se dicen de cuatro maneras de las cuales la primera es la sustancia, es decir la esencia, (pues el porqué conduce en último, a la definición, el porqué primero es la causa y el principio; la segunda es la materia, es decir el sustrato; la tercera es de dónde es decir, el inicio del movimiento; la cuarta se antepone a ésta es la final, es decir, el bien (...)²²⁷

Las cuatro causas fueron objeto de tratamiento en la física, sin embargo, Aristóteles considera que es necesario aproximarse nuevamente a aquellos que reflexionaron acerca las cosas que son, con el fin de descubrir si existe algún otro género de causa, o es claro que las cuatro causas que han sido enumeradas son las causas de todas las cosas que tiene por objeto la sabiduría en cuanto ciencia de los primeros principios y causas²²⁸.

²²⁷Aristóteles, *Metafísica*, 983a25 “τὰ δ' αἰτία λέγεται τετρακῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν.”

²²⁸Dentro de esta primera exposición de la historia de la filosofía Aristóteles considera únicamente a aquellos que reflexionaron sobre principios materiales y omite en la discusión a pensadores que mantienen otro tipo de principios, para un momento posterior.

De esta manera, Aristóteles afirma que los que primero filosofaron, en su mayoría opinaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material y tras esta afirmación comienza por definir de una manera más precisa lo que es un principio material y en qué sentido la materia es un principio.

Aristóteles define un principio material como aquello de lo cual están constituidas todas las cosas, a partir de lo cual se generan y lo último en lo que se descomponen, permaneciendo, en tanto principio, al cambio de las cualidades de las cosas. Un principio material es lo que constituye a las cosas en su generación y permanece tras los distintos cambios accidentales que presenta la cosa. El principio material es también nombrado bajo el término “elemento”.

Aristóteles piensa que los que reflexionaron con anterioridad acerca de los principios, al afirmar que la materia es el único principio del cual se generan todas las cosas, se vieron obligados a negar la generación y el cambio porque un principio se caracteriza por ser eterno y, por lo tanto, las cosas que son, no pueden generarse ni destruirse.

Así, se dice que un principio es la naturaleza²²⁹ de las cosas, aquello gracias a lo cual las cosas llegan a la generación y lo permanente a los distintos cambios. Para explicar la permanencia de la sustancia Aristóteles toma como ejemplo el caso de Sócrates²³⁰. Sócrates es una sustancia a la cual se le pueden aplicar distintas determinaciones, sin que la generación o destrucción de estas determinaciones implique una generación de la sustancia.

De esta manera, Aristóteles distingue ser absoluto de ser relativo. Ser de manera absoluta se dice de las sustancias, mientras que ser relativo de aquello que se predica de las sustancias. Se dice que Sócrates es en un sentido absoluto porque es la sustancia primera de la cual se predica toda

²²⁹La noción de φύσις en este fragmento alude a la noción de sustancia (οὐσία). Aristóteles con el término φύσις nombra aquello que los presocráticos han considerado como principio de todas las cosas.

²³⁰Aristóteles llama sustancias primeras a las cosas individuales, mientras que las especies de las cosas son llamadas sustancias segundas. Cf. Aristóteles, *Categorías*, 2a II.

determinación, mientras que las determinaciones de la sustancia son relativas. Sócrates, en la medida en que es una sustancia, no se hace en sentido absoluto cuando se genera en él alguna determinación como el ser hermoso o músico, de la misma manera que no se destruye cuando pierde cualquiera de sus disposiciones²³¹. En este mismo sentido, el principio material de todas las cosas no se genera en sentido absoluto ni se destruye con la generación o destrucción de ciertas determinaciones.

Ahora bien, Aristóteles inicia la exposición histórica de los principios²³² con una idea previa de aquello que la caracteriza. Piensa que los que reflexionaron en torno al principio de todas las cosas consideraron solamente principios materiales y que se distinguen tan sólo por el número y la especie de dicho principio.

Aristóteles afirma que Tales de Mileto fue, si no el primero que reflexionó sobre los principios, quien introdujo este tipo de filosofía, la cual mantiene que el principio de todas las cosas es de naturaleza material. Aristóteles sintetiza la postura de Tales en la afirmación de que el principio de todas las cosas es el agua y que la tierra misma descansa sobre el agua. Al cuestionarse acerca de cuál puede ser el origen de esta afirmación mantiene que es la observación y la constatación de que todas las cosas requieren de la humedad lo que condujo a Tales de Mileto a considerar el agua como principio de todas las cosas. De esta manera, el filósofo se aproximó a los principios, a partir de extraer lo general de las cosas particulares.

Ahora bien, respecto al número y la forma de tal principio no dicen todos lo mismo, sino Tales el iniciador de tal filosofía dice que es el agua (declaró también

²³¹Aristóteles en *Analíticos posteriores* I.22 considera que todo predicado es un atributo de un sujeto. Los atributos son de dos tipos, algunos son per se y otros por accidente.

²³²Ross afirma que la revisión que lleva a cabo Aristóteles de sus predecesores es difícil de seguir debido a que en parte adopta un orden cronológico mezclado con un orden lógico de manera que en su argumentación cobran relevancia la exposición de las cuatro causas y el orden de estas causas: causa material, causa eficiente, causa formal y causa final. Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, p.128.

que la tierra está sobre el agua) habiendo tomado esta suposición a partir de ver que el alimento de todos los seres es húmedo (...) ²³³

De esta manera, aunque Aristóteles no da más detalles respecto a la postura de Tales de Mileto ²³⁴, salvo que fue el primero en considerar que el principio de todas las cosas radica en el agua, en un segundo momento presenta una postura más antigua como desconocida y anónima.

Así, sin mencionar el nombre de quien lo dice ²³⁵ y con escepticismo afirma que hay algunos que piensan que antes de la generación actual, los que teologizaron ²³⁶ por primera vez tuvieron una idea similar a la de Tales. Los que primero teologizaron pensaron que los progenitores de todas las cosas son Océano y Tetis y que los dioses juran por el agua. De esta manera, aunque Aristóteles piensa que lo más antiguo es lo más digno de veneración, sin embargo mantiene ciertas reservas en considerar que esta opinión sea tan antigua y primitiva como se ha considerado.

Pues hay algunos quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron primero, mucho antes de la actual generación, piensan así acerca de la naturaleza, pues hicieron a Océano y a Tetis padres de la generación y de los dioses, juran por el agua, la llamada por ellos (los poetas) Estigia ²³⁷.

Ahora bien, el recorrido histórico que Aristóteles lleva a cabo, parece no tener un principio cronológico, sino argumentativo. En un primer momento presenta a todos los que sostienen que los

²³³Aristóteles, *Metafísica*, 983b18.

²³⁴Ross piensa que Aristóteles no tiene mucha evidencia acerca de la línea de pensamiento de Tales y cree que la importancia de su pensamiento se encuentra en la primacía del agua frente a otros elementos. A partir de las investigaciones de Zeller, Döring und Burnet parece ser que la doctrina de Tales contaba con consideraciones fisiológicas y metereológicas, sin embargo, Aristóteles parece no haber tenido contacto con sus obras o fragmentos. Cf. Ross, Aristóteles, *Metaphysics*, p.129.

²³⁵Según la opinión de Ross, Aristóteles parece referirse a la consideración de Platón en el Cratilo en donde sugiere que Heráclito y sus predecesores derivan su filosofía de Homero, Hesíodo y Orfeo. Esta idea parece sustentarse en que Aristóteles utiliza el mismo término que Platón en el Teteto para referirse a Océano y Tetis; sin embargo, Platón se basa en dos versos órficos para describir la importancia de Océano y Tetis; sin embargo, Aristóteles no cree en la autenticidad de los versos órficos (1475a40) Cf. Ross, *op.cit.* p.130.

²³⁶Ross piensa que Aristóteles utiliza el término θεολογήσαντας para referirse a las primeras cosmologías en oposición a los físicos. Sin embargo, si consideramos que Aristóteles define la Metafísica como teología, podemos considerar que las primeras cosmologías son una investigación de las primeras causas. Cf. Ross, *op.cit.* p. 130.

²³⁷Aristóteles, *Metafísica*,

principios son uno de los elementos materiales; en un segundo momento, a los que creen que los principios son más de un elemento, y, en última estancia, a los que mantienen que son infinitos.

De esta manera, entre los que mantienen que los principios son uno se encuentran Anaxímenes y Diógenes. Para Anaxímenes y Diógenes el principio de todas las cosas es el aire. De la misma manera Hipaso el metapontino y Heráclito mantienen la unidad de los principios y afirman que el fuego es principio y origen de todas las cosas. Posteriormente se encuentra Empédocles, quien, tras considerar como principio a la tierra, afirma que los principios de todas las cosas son los cuatro elementos, de manera que ninguno de los cuatro se genera ni se destruye, sino que lo que se genera lo hace a partir de la aglomeración de los cuatro elementos y lo que se destruye acontece a partir de la separación.

Anaxímenes y Diógenes consideran que el aire es antes que el agua y que de los cuerpos simples, él es principio máximo. Hipaso el metapontino y Heráclito el efesio que es el fuego, Empédocles, añadiendo la tierra como cuarto a los ya mencionados, dice que son cuatro (pues permanecen eternos y no se generan sino por aglomeración y escasez mezclándose hacia la unidad y separándose desde la unidad).²³⁸

En último momento se encuentra Anaxágoras el clazomenio quien es temporalmente anterior a Empédocles, pero posterior en obras. Para Anaxágoras los principios son infinitos y los cuerpos homeoméricos, como el agua, el fuego, el aire, se generan por reunión y se destruyen por separación, permaneciendo eternos.

Anaxágoras el clazomenio que es en edad menor a éste pero posterior en obras dice que los principios son infinitos; dice que todos los cuerpos homeoméricos

²³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 984a4 “Αναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἀπλῶν σωμάτων, Ἴππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ αἰεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίνεσθαι ἀλλ’ ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἓν τε καὶ ἐξ ἑνός).”

como el agua o el fuego se originan y se destruyen pero de otra manera ni se generan ni se destruyen sino que permanecen eternos.²³⁹

Ahora bien, Aristóteles contempla la investigación sobre los principios como un desarrollo en avance hacia las cuatro causas que él considera son las causas de todas las cosas. De esta manera, afirma que a partir de la investigación de los que primero reflexionaron sobre las causas, cabría suponer que todos ellos consideraron únicamente el principio material, sin embargo mantiene que la investigación sobre el principio material fue tan sólo el inicio del estudio de los principios y las causas que abrió camino a los siguientes pensadores y los obligó a seguir buscando otras causas explicativas del porqué de las cosas.

De esta manera, Aristóteles ubica el inicio de la reflexión en torno a la causa eficiente en el cuestionamiento acerca de qué es lo que hace que las cosas materiales cambien. Pero al mismo tiempo ve en este cuestionamiento el origen de planteamientos sobre la inmovilidad.

Aristóteles piensa que los que primero investigaron acerca de los principios, al mantener que el principio es material y es uno, no se plantearon la dificultad de qué es lo que produce el cambio en la materia, pero algunos otros que tomaron como principio la unidad, se vieron obligados, al no poder explicar el cambio y la generación, a negarla.

Así, Aristóteles observa que ninguno de los que propuso un principio fue capaz de vislumbrar otro tipo de causa salvo Parménides. Aristóteles dice que Parménides al darse cuenta de que un principio no explica la generación y el cambio en la naturaleza, propuso no sólo un principio, sino dos causas, lo caliente y lo frío o el fuego y la tierra. Esta opinión se deriva evidentemente de la

²³⁹Aristóteles, *Metafísica*, 984a11 “Αναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῆ μὲν ἡλικία πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάσχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν αἴδια.”

segunda parte del poema en donde Parménides describe el camino de la opinión que es el camino del no-ser.²⁴⁰

Aristóteles afirma que los que proponen más de un principio tienen mayor posibilidad de explicar el cambio y la generación. Los que mantienen que existe más de un principio recurren a las propiedades de los distintos elementos para explicar el cambio y la generación. Así, a partir de las propiedades del fuego explican el movimiento y el cambio, mientras que a partir de otros elementos como el agua o la tierra dan cuenta de la naturaleza contraria de las cosas.

Por último, Aristóteles termina el capítulo considerando que una vez que los principios materiales resultaron insuficientes para explicar la generación en la naturaleza y la generación de cosas que no son de naturaleza material se originaron otro tipo de planteamientos. Anaxágoras y Hermótimo pensaron que en la naturaleza, como en los animales, existe un entendimiento que es principio del orden y la belleza. Estos planteamientos parecían una locura frente a las opiniones simples de quienes les antecedieron, en ellos se encuentra la noción de un principio ordenador gracias al cual les viene el movimiento a las cosas.

En este capítulo, Aristóteles dirige su investigación al estudio de las primeras causas ἐξ ἀρχῆς αἰτίων, aquellas desde las cuales conocemos una cosa y a partir de las cuales las cosas llegan a la generación.

El objetivo del capítulo es obtener la ciencia (ἐπιστήμη) que se ocupa de la primera causa (πρώτην αἰτίαν). Causa se dice en cuatro distintos sentidos: definición, materia, inicio del movimiento y causa final. Pero de estos cuatro sentidos es la definición (τὸν λόγον) o causa esencial (τὸ τί ἦν εἶναι) la que responde al porqué primero (τὸ διὰ τί πρῶτον).

²⁴⁰ Parménides, *Fragmentos*, 8, 1.53. δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν πάντ' ἃ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωῦτόν, τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωῦτόν.

La sabiduría, en tanto investigación de los principios y causas, se configura como una investigación acerca de la οὐσία. La οὐσία o la esencia, τὸ τί ἦν εἶνα, es la causa primera en el orden del conocimiento. La pregunta por el porqué de las cosas se reduce a su definición (τὸν λόγον). La definición es la primera causa (αἰτία) y principio (ἀρχή) en el orden del conocimiento. Si bien, una causa se dice en distintos sentidos, la causa suprema es aquello primero y último a partir de lo cual todas las cosas llegan a ser. Así, la investigación de los principios al reducirse a la investigación de la οὐσία es una investigación ontológica. La οὐσία da cuenta del primer porqué de las cosas, aquello por lo cual las cosas son lo que son, conocer la οὐσία de las cosas implica saber la forma y la definición (τὸν λόγον) de las cosas que son.

Ahora bien, el tratamiento que Aristóteles lleva a cabo de las causas en la historia de la filosofía se convierte en una tarea de identificación y comprobación de las cuatro causas que ha considerado. Sin embargo, aun cuando sintetiza la reflexión de las causas en la causa material, parece reconocer otro tipo de tratamientos tales como la causa eficiente, por lo menos en el caso de Anaxágoras y Hermótimo.

Por otra parte, respecto a la investigación de los principios en pensadores anteriores a Tales de Mileto, Aristóteles cita de manera indirecta a Homero y lo considera dentro de los que primero teologizaron.

Si consideramos la caracterización del estudio de los principios y causas como teología²⁴¹, en el sentido de que se ocupa de lo más alto y divino, podríamos afirmar que Aristóteles incluye a Homero dentro de aquellos que reflexionaron acerca de los principios y causas, y que termina descartándolo por no tener evidencia directa al planteamiento de Homero. Lo que causa extrañeza es que de la misma manera que desconoce el planteamiento de Homero parece no conocer claramente aquello que Tales ha afirmado acerca del agua, tal como lo menciona Ross, Aristóteles

²⁴¹Ross afirma que el término θεολογήσαντας para referirse a los primeros cosmólogos en oposición a los físicos. Cf. Ross, *op.cit.* 983b29.

parece dudar de que Tales pensara que el agua es el origen de todas las cosas²⁴², pero a diferencia de su posición con respecto a Homero, de Tales asegura que consideró el agua como principio material. Esta diferencia me permite pensar que Aristóteles no presenta a Homero como iniciador de la reflexión en torno al principio de todas las cosas, como sí lo considera Platón, debido a los fines que Aristóteles persigue con su reconstrucción histórica.

Así, Platón, en Teeteto 152e, piensa que Homero como Protágoras, Heráclito y Empédocles, ha mantenido la idea de que el ser es movimiento, cambio y devenir, y realiza una cita de Homero a partir de la cual considera a Océano como generador de los dioses y a Tetis como la madre.

Y llegamos a esta conclusión: todos los sabios, salvo Parménides, fueron llevados al movimiento: Protágoras, Heráclito y Empédocles, entre los poetas, dos cimas de géneros de la poesía, en la comedia Epicarmo y en la tragedia Homero. Cuando éste habla de “Océano generador de dioses y su madre Tetis”²⁴³

Por otra parte, a Aristóteles le interesa mostrar, en un primer momento, que todos los que primero reflexionaron acerca de los principios consideraron como principio de todas las cosas un principio meramente material; sin embargo, Platón se refiere al mismo fragmento para mostrar, no sólo que en Homero existe un cuestionamiento acerca del movimiento de lo existente, sino que Homero considero que todas las cosas llegan a la generación a partir del flujo y del movimiento.

²⁴²Ross sugiere que a partir de lo que Aristóteles escribe acerca de Tales de Mileto en *De caelo* 294a29, *De An.* 405A19, 411a8, *Pol.* 1259A6, 18 se puede considerar que Aristóteles nunca vió los fragmentos y el trabajo de Tales y simplemente asignó a Tales las razones a partir de las cuales consideró había infuido a otros pensadores.

²⁴³Platón, Teeteto, 152e καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος, <ὄς>εἰπῶν Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

2.5 Presentación de la causa eficiente y material en Hesíodo, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas.

Así, en el apartado anterior se mostró que, para Aristóteles, los primeros que reflexionaron sobre los principios de todas las cosas, consideraron principios únicamente de naturaleza material, de tal manera que se distinguieron a partir del número y la especie de principios propuestos.

Aristóteles piensa que Tales de Mileto, si bien no es el primero en reflexionar sobre los principios, fue quien introdujo un tipo de filosofía, según la cual todas las cosas son de naturaleza material.

Ahora bien, en este apartado, a partir de un estudio del capítulo cuarto del libro A de la *Metafísica*, presento la reconstrucción histórica del tratamiento de la causa eficiente.

Aristóteles piensa que Hesíodo es probablemente el primero, junto con Parménides, en reflexionar acerca del principio eficiente, al considerar al Amor y al Deseo como principio de todas las cosas.

Pero, debido a que en la naturaleza se da lo contrario del bien, el orden y la belleza, Aristóteles considera que Empédocles realiza un desarrollo del principio eficiente, al proponer no sólo un principio de movimiento; sino dos y contrarios, y de esta manera es capaz de dar cuenta, no sólo de la belleza y de los bienes, como lo hacen Hesíodo y Parménides, sino también explica sus contrarios. Empédocles se distingue de los demás pensadores no sólo por introducir una división en la causa eficiente, es el primero en proponer los cuatro elementos como principio material de todas las cosas.

La posición de Aristóteles con respecto a los que reflexionaron con anterioridad acerca de la causa eficiente es ambigua, por una parte resalta el hecho de que todos ellos se dieron cuenta de la necesidad de proponer causas distintas a la causa material, pero critica que lo hayan hecho de

manera confusa y sin claridad en sus planteamientos. Así, presenta a Anaxágoras y Empédocles como ejemplos de esta crítica. De Anaxágoras critica que utilice el entendimiento como un artificio teatral cuando no puede dar respuesta al porqué suceden las cosas, mientras que de Empédocles piensa que, aun cuando establece una división en la causa eficiente y de esta manera logra dar cuenta tanto del origen del bien como del mal, no consigue explicar satisfactoriamente el proceso de separación y reunión del Universo.

Por último, analiza la postura de los atomistas Leucipo y Demócrito, en quienes reconoce una formulación de los principios opuestos, pero recrimina la ausencia de un principio eficiente. Aristóteles afirma que los atomistas consideraron como elementos a los opuestos: lo lleno y lo vacío, denominando a uno “lo que es” y al otro “lo que no-es”, explicaron el proceso de generación a partir de afecciones tales como rareza y densidad, y dieron cuenta de la multiplicidad de las cosas a partir de las diferencias de figura, orden y posición.

Aristóteles comienza el capítulo cuarto del libro A con la afirmación de que el primero que investigó la causa eficiente fue Hesíodo al proponer el Amor o el Deseo como principio de las cosas.

En este capítulo Aristóteles lleva a cabo una investigación histórica acerca de la causa eficiente. Se cuestiona quién propuso por primera vez una causa distinta a la causa material y bajo este contexto afirma que el primero que buscó el principio de donde les viene el movimiento a las causas fue Hesíodo, al considerar el Amor como principio de todas las cosas. Si bien Hesíodo es el primero en postular un principio eficiente, Aristóteles resalta que no es el único, debido a que Parménides, al componer la génesis del universo, mantiene también que el Amor es el primero entre todos los dioses.

Podríamos suponer que Hesíodo fue el primero que buscó tal principio, y si algún otro hubiera propuesto al Amor y el Deseo como principio de los seres, como también Parménides.²⁴⁴

Así, según la interpretación de Aristóteles acerca de la reflexión en torno al principio eficiente, las primeras investigaciones postulan al Amor o al Deseo como principio de todas las cosas. El principio eficiente al mismo tiempo que un principio de movimiento, es una causa de orden.

Aristóteles piensa que tanto Hesíodo como Parménides al componer la génesis del universo consideraron, por una parte, que el Amor es el primero de todos los dioses (πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων) y, por otra parte, que el Amor sobresale entre todos los inmortales (ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν) siendo de esta manera un principio y origen de generación de todas las cosas.

En el caso de Hesíodo, Aristóteles se refiere a la parte cosmológica de la *Teogonía*, verso 116-120. En este pasaje Hesíodo considera al Amor como el más bello entre los dioses²⁴⁵ y al describir el nacimiento de los primeros dioses, la tierra, el cielo y los titanes, considera al Amor como el más bello de los dioses inmortales, el más antiguo y el primero.

Por otra parte, en el caso de Parménides, Aristóteles se refiere a la parte del poema 8,1.53 en donde Parménides describe la vía de la opinión y afirma que el nacimiento y la muerte están regidos por la diosa de la Necesidad (Ἀνάγκη), quien antes que todos los dioses crea al Amor.

²⁴⁴ ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὕσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης 984b23

²⁴⁵ Aristóteles parece citar el poema de memoria y confundirlo con algunos versos de Homero, por ejemplo en la *Teogonia*. Hesíodo dice que el Amor es el más bello entre los dioses inmortales Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, mientras que Aristóteles cita a Hesíodo al afirmar que el Amor sobresale entre los inmortales ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν”, Aristóteles parece confundir el fragmento de la *Ilíada* II 579 con el fragmento de Hesíodo. Cf. Hesíodo, *Teogonia*, p.119.

Pero dado que en la naturaleza no sólo hay Amor, belleza y orden, sino también sus opuestos, Aristóteles considera que Empédocles se percató de la necesidad de introducir principios opuestos al afirmar que el Amor y el Odio son principios de todas las cosas.

Aristóteles piensa que, aunque es evidente que en la naturaleza se da lo contrario del bien y de la belleza, Empédocles fue el primero en reflexionar acerca de la necesidad de los opuestos, de tal manera que si se analiza su pensamiento a partir de lo que en él está contenido, y no a partir de la forma confusa en la cual escribe, es posible percatarse que para Empédocles el Amor es la causa de los bienes, mientras el Odio causa de los males.

Pero puesto que en la naturaleza también el contrario del bien está presente y no sólo hay orden y belleza sino también desorden y fealdad, y los males son más que los bienes, y las cosas feas más que las cosas bellas, algún otro introdujo la Amistad y el Odio como causas de unos y de otros.²⁴⁶

Ahora bien, en un segundo momento Aristóteles afirma que siguiendo el pensamiento de Empédocles es posible considerar que para él los principios de todas las cosas, más que el Amor y el Odio, son el Bien y el Mal²⁴⁷.

Aristóteles parece apuntar a una interpretación de Empédocles, según la cual el Amor y el Odio son, no sólo principios eficientes, sino causas finales. Si el Bien y el Mal son principios de todas las cosas. El Bien es causa de todos los bienes y el Mal es principio de todos los males. El Bien es el principio de todas las cosas a partir de lo cual se generan y aquello que persiguen como fin; sin embargo, Aristóteles termina por rechazar esta interpretación debido a que si bien los que

²⁴⁶ἐπεὶ δὲ καὶ τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόητα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρὸν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. Aristóteles, *Metafísica*, 984b30.

²⁴⁷Aristóteles lleva a cabo una síntesis de la filosofía de Empédocles en la consideración de que los principios de todas las cosas son el Bien y el Mal. (fr.35.13) ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὀρμή γ (fr. 17.28) Νεϊκός τ' οὐλόμενον.

primero reflexionaron sobre las causas se percataron de la causa material y lograron entrever la causa eficiente, no es claro que ninguno de ellos considerara la causa final.

Tras esta consideración, Aristóteles realiza una especie de síntesis, en la cual recurre a su análisis en la *Física*, y afirma que todos los pensadores que ha enunciado hasta ahora tan sólo se percataron de dos de las causas que han sido estudiadas en la *Física*, la materia y el principio del movimiento, pero considera que lo hicieron de manera confusa, sin ninguna claridad acerca de lo que llevaban a cabo. Realiza una similitud entre los que primero reflexionaron sobre las causas y principios de las cosas y quien acierta de manera fortuita. Aristóteles piensa que quienes con anterioridad se cuestionaron sobre las causas de todas las cosas, acertaron al considerar la necesidad de un principio material y un principio a partir del cual le viene el movimiento a las cosas que son, sin embargo considera que ninguno de ellos tenía una comprensión de sus propios planteamientos, de tal manera que acertaron de forma fortuita y por ello no utilizaron de forma adecuada las causas que ellos mismos plantearon.

Así, a pesar de que Aristóteles parece, en un primer momento, considerar relevante el planteamiento de Empédocles en torno a la necesidad de los opuestos, por otra parte duda de que Empédocles haya tenido claridad acerca de lo que estaba proponiendo. Aristóteles piensa que Empédocles, a diferencia de los que le antecedieron, consideró como causa material los cuatro elementos y mantuvo que la materia se dice en estos cuatro distintos sentidos, al mismo tiempo que logró percatarse de la necesidad de los contrarios en la generación e introdujo una división en el principio de movimiento. Sin embargo, Aristóteles piensa que tanto Empédocles como Anaxágoras, quien también propone un principio eficiente, hacen un uso insuficiente de estos principios.

En primera instancia Aristóteles critica el uso que hace Anaxágoras del Entendimiento. Aristóteles piensa que Anaxágoras usa el entendimiento cuando no encuentra alguna otra razón explicativa a la pregunta de por qué suceden las cosas, de tal manera que en algunos casos responde

a la pregunta por el porqué a partir del entendimiento, mientras en otros casos pone como causa la casualidad. Así, considera que Anaxágoras hace un uso indistinto del Entendimiento y la causalidad sin percatarse de su oposición, lo cual muestra una falta de comprensión. Por una parte, Anaxágoras busca a partir del Entendimiento brindar una explicación teológica del mundo junto con una aclaración causalista²⁴⁸.

En un segundo momento, Aristóteles analiza críticamente la postura de Empédocles y lo compara con Anaxágoras. Aristóteles piensa que Empédocles hace un uso mayor de las causas con respecto a Anaxágoras, pero que no lo hace de manera suficiente, lo cual es posible observar a partir de la incapacidad que tiene para explicar los efectos correspondientes a cada una de las causas. Para ejemplificar la incapacidad explicativa de Empédocles, Aristóteles considera que si bien para Empédocles el Amor reúne los distintos elementos del universo y el Odio los disgrega, algunas veces ocurre lo contrario, es decir el Amor separa y el Odio reúne.

Aristóteles toma como ejemplo el fragmento 30 del poema, en el cual Empédocles describe de qué manera, gracias a la fuerza disgregadora del Odio, los elementos se encuentran separados. Bajo la fuerza disgregadora del Odio se encuentra el fuego separado de agua, tierra y aire. Los tres elementos, agua, tierra y aire forman una unidad. Tras este proceso de separación, que ha sido realizada por el Odio, el Amor viene a romper nuevamente el estado de separación de los elementos, que al mismo tiempo es un estado de unión porque en él, aunque el fuego se encuentra separado de los tres elementos restantes, los tres elementos, agua, tierra y aire se encuentran unidos y es necesario que se separen para formar nuevamente la unidad del universo. De esta manera, la fuerza del Amor al mismo tiempo que une al reunir los cuatro elementos en la unidad del universo,

²⁴⁸Ross afirma que la noción de *voũc* en Anaxágoras lleva la promesa de una explicación espiritual del mundo, la cual nunca lleva a cabo en detalle. Para Anaxágoras, dice Aristóteles, todo inicia a partir del Entendimiento y los subsecuentes cambios son explicados en un sentido mecánico porque el Entendimiento no es absolutamente inmaterial, sino tiene una tenue forma de materia. Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon, 1924, p. 137.

divide al romper las fuerzas que mantenían a los tres elementos unidos, aunque separados del fuego.

Para Aristóteles resulta paradójico que el Amor, al mismo tiempo que una fuerza de unión, sea una fuerza de disgregación. El Amor al mismo tiempo que une los cuatro elementos en la unidad del Universo, rompe la fuerza que mantenía los tres elementos unidos. En este caso, Aristóteles se refiere a la destrucción por incremento del Amor, es decir, el Amor rompe la unión que mantenía unidos los tres elementos y sucede el renacimiento gracias al incremento del Odio, pues todos los elementos se separan, en cuyo caso es un cambio total del Odio, de la separación de cada uno de los elementos, al Amor, a la unión del universo²⁴⁹.

Así, aunque Aristóteles considera que Empédocles fue el primero en percatarse de la necesidad de introducir una división en la causa eficiente y considerar que la causa del movimiento son dos fuerzas contrarias, piensa que al reflexionar acerca del principio material y proponer como principio de todas las cosas a los cuatro elementos hace un uso de ellos como si tan sólo fueran dos elementos y no cuatro. Empédocles divide a los elementos, según su naturaleza, en dos, por una parte el fuego cuya naturaleza móvil lo separa de los restantes tres elementos cuya naturaleza es inmóvil.

Ahora bien, para terminar la exposición de la reflexión en torno al principio eficiente, Aristóteles presenta, de manera desconcertante, la posición de Leucipo y Demócrito. Aristóteles parece establecer una relación entre aquellos que reflexionaron acerca del principio eficiente y los atomistas, a partir de la noción de contrarios propuesta por Empédocles. Los atomistas, a diferencia de los que propusieron con anterioridad una causa material, consideraron que el principio material de todas las cosas es los opuestos.

²⁴⁹Cf. fragmento 30 αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμὰς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιοι χρόνοιοι,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου

Aristóteles considera que tanto Leucipo como su compañero Demócrito proponen como elementos de todas las cosas a lo lleno y lo vacío, de tal manera que llaman a uno, a lo lleno, “lo que es”, y a lo vacío, “lo que no es”. Pero, aunque proponen como principios de todas las cosas a lo lleno y a lo vacío, Aristóteles afirma que en cierto sentido sólo consideran a uno, a “lo que es”, como principio de generación, pues “lo que no es”, siempre es, en el sentido de ser el vacío de un cuerpo. De esta manera, la reflexión de los atomistas, aunque supone dos principios opuestos, en realidad se restringe a ser una propuesta acerca del principio material.

Los atomistas, dice Aristóteles, por una parte, proponen la unidad, pues “lo que es” es una unidad a partir de la cual gracias a las afecciones de rareza y densidad se generan las diferencias de todas las cosas; se encuentran por una parte cercanos a la postura eleata²⁵⁰ al proponer la unidad, pero por otra parte comparten con Empédocles el considerar que los principios son opuestos. Así, los atomistas creen que lo que es, es uno, pero sin negar la generación mantuvieron que las cosas se generan a partir de las dos afecciones de la Unidad: rareza y densidad, las cuales dan origen a las diferencias y a la multiplicidad de las cosas.

De esta manera, aunque lo que es, es Uno, de la unidad se generan las diferencias de figura, orden y posición a partir de las afecciones de la Unidad: rareza y densidad. Así, las cosas que son se diferencian por la figura que tiene, el orden en el cual se encuentran y la posición que adquieren.

Para explicar las diferencias entre “lo que es”, Aristóteles toma como ejemplo las letras del alfabeto, lo cual muestra la cercanía entre elemento y letra, (στοιχεῖον)²⁵¹. La diferencia de figura se explica a partir de las letras A y N, mientras que para aclarar el orden es necesario presentar las

²⁵⁰Esta relación se constata en *De generación y corrupción* 324b35-325a32.

²⁵¹En *De generación y corrupción* Aristóteles afirma que Demócrito estaba interesado en las letras del alfabeto, de ahí que sean las instancias a partir de las cuales explica las diferencias de la multiplicidad. Cf. *De generación y corrupción* 315b14.

letras en conjuntos, la diferencia del orden en los elementos es similar al que se encuentra en los conjuntos AN y NA, y por último la diferencia de posición se ilustra a partir de las letras Z y N²⁵².

Aristóteles termina el capítulo afirmando que, aunque los atomistas plantearon la unidad y los opuestos, no contemplaron la causa eficiente, sino que, de la misma manera que los que tan sólo fueron capaces de reflexionar acerca de la causa material, ignoraron aquello gracias a lo cual le viene el movimiento a las cosas y a partir de lo cual llegan a la generación²⁵³.

La investigación que lleva a cabo en este capítulo se concentra en determinar quiénes investigaron la causa (αἰτία) a partir de la cual se mueven (κινήσει) y se componen (σύναξις) las cosas. De esta manera, la causa eficiente es al mismo tiempo que un principio de movimiento, la causa a partir de la cual se componen las cosas.

Aristóteles parece iniciar la investigación desde un plano histórico dentro del cual considera a Hesíodo como el primero (πρότερος) que investigó junto con Parménides este tipo de principio. Si bien, en la investigación que lleva a cabo en la *Física* de los principios, no había considerado a Hesíodo dentro de la búsqueda del principio eficiente, en este capítulo presenta su planteamiento en el mismo plano que el de Parménides, aunque deja como tarea posterior aclarar la prioridad de sus investigaciones.

Así, Aristóteles piensa que para Hesíodo y Parménides el Amor (ἔρως) y el Deseo (ἐπιθυμία) son el principio a partir del cual las cosas tienen movimiento y se componen. Este principio, al ser un principio de movimiento, es un principio de generación de todas las cosas (παντὸς γένεσιν).

²⁵²Resulta relevante el uso de las letras para la explicación de la postura atomista, pues el término στοιχείον en Platón se refiere a las letras del alfabeto, aunque en Aristóteles está usado en el sentido de elemento, más que de letra.

²⁵³En *De caelo* 1071b 32 Aristóteles considera que los atomistas asumen la eternidad del movimiento sin embargo no dan razón para considerar que su movimiento es eterno.

En un segundo momento, Aristóteles parece no dar importancia a la reflexión en torno al principio eficiente, sino la capacidad explicativa del planteamiento. De esta manera, el planteamiento de Empédocles frente a las consideraciones de Hesíodo y Parménides parece tener mayor capacidad explicativa ya que da cuenta no sólo de la generación del bien (ἀγαθός), el orden (τάξις) y la belleza (καλόν), sino del mal (κακόν), el desorden (ἀταξία) y lo feo (αἰσχροός). A partir de esta aseveración Aristóteles apunta a la necesidad de que los principios sean contrarios. Sin embargo considera que ninguno de los que reflexionó sobre el principio de movimiento y de composición de las cosas fue conciente de la importancia de estos planteamientos.

Aristóteles cierra el capítulo con la teoría atomista, como una reflexión acerca del principio material y concluye que ésta ha sido la investigación por parte de sus predecesores acerca de las dos causas. De esta manera, parece concluir que la investigación de las causas se ha centrado en la causa material de tal manera que la investigación acerca de la causa eficiente se realizó de manera inconsciente y sin mayores alcances que los que se obtienen a partir del azar.

2.6 Estudio de las causas en los pitagóricos y la escuela eleática.

En el apartado anterior presenté el tratamiento que Aristóteles lleva a cabo del principio eficiente. Para Aristóteles Hesíodo y Parménides fueron los primeros en considerar un principio eficiente, al plantear al Amor y el Deseo como principio de generación y movimiento, por su parte Empédocles representa un desarrollo en la formulación de este principio, al postular principios contrarios.

A continuación, expongo el análisis de los principios y las causas en los pitagóricos y la escuela eleática. Aristóteles considera que tanto los pitagóricos como los eleatas plantean principios corpóreos al sostener la unidad y la oposición de los principios.

Aristóteles afirma que para los pitagóricos el número es el principio que constituye, no sólo la materia de las cosas, sino también sus propiedades y disposiciones. Los elementos del número son lo Par y lo Impar. Lo Par es lo Limitado, mientras lo Impar es lo Ilimitado. El Uno está compuesto tanto de lo Par como de lo Impar, del Uno se deriva el Número y los números son lo que constituye las cosas en su totalidad. Entre los pitagóricos hay también, dice Aristóteles, quienes proponen una lista de diez principios enumerados en una serie de opuestos: Límite-Ilimitado, Impar-Par, Unidad-Pluralidad, Derecho-Izquierdo, Macho-Hembra, En reposo-En movimiento, Recto-Curvo, Luz-Oscuridad, Bueno-Malo, Cuadrado-Rectángulo.

De esta manera, Aristóteles piensa que es posible resumir la posición de los pitagóricos en dos consideraciones, en primer lugar, que los contrarios son los principios de todas las cosas, aunque no es claro establecer cuántos y cuáles son, y que los principios de todas las cosas son de naturaleza material, debido a que los números son principio de composición y de formación de las cosas.

Una vez que ha expuesto la postura de los pitagóricos, afirma que entre los antiguos la investigación de las causas los llevó a plantear tanto la idea de principios opuestos como al planteamiento acerca de la unidad de los principios.

Así, entre los que plantearon la unidad de los principios se encuentran tanto los filósofos llamados de la naturaleza como la escuela eleática. Para los filósofos naturales lo Uno es la materia a partir de la cual todo llega a la generación. En la escuela eleática hay tres posturas, por una parte Parménides afirma que, según el concepto, los principios son Uno, inmóvil e ilimitado, mientras, según la sensación, los principios y las causas son dos, lo Caliente y lo Frío, nombrando con cada uno de ellos al fuego y a la tierra, a “lo que es” y “lo que no es”. Por otra parte Meliso considera que lo Uno es ilimitado y material, y Jenófanes mantiene que la unidad es Dios.

Por último, Aristóteles realiza un resumen de las distintas posturas en torno a los principios, mantiene que, si bien los que reflexionaron en torno a los principios y las causas se distinguieron entre sí al afirmar unos de ellos la unidad, mientras otros mantienen la multiplicidad, los pitagóricos lograron, aunque de forma precaria, darse cuenta de la causa formal.

Aristóteles comienza el capítulo quinto del libro A distinguiendo a los pitagóricos de los atomistas. Los pitagóricos fueron contemporáneos de los atomistas e incluso anteriores, pero sus planteamientos acerca de los principios se basaron en sus estudios en torno a las matemáticas y los números.

Aristóteles piensa que los pitagóricos hicieron avanzar las matemáticas y se nutrieron de ellas a tal grado que creyeron ver en sus principios las causas de todo. Los pitagóricos consideraron que dado que los números son, por naturaleza, los primeros principios en las matemáticas, ellos son también los principios y fuente de generación de todas las cosas.

Los pitagóricos establecieron semejanzas entre las cosas que son y se generan, y los números; pensaron que a las diferentes propiedades como a cada una de las cosas corresponde un número. Así, para los pitagóricos no sólo existe una relación entre los números y las cosas, sino una identificación. De esta manera, las diferentes cosas tales como justicia, alma e intelecto guardan una relación de identidad con algún número y se explican, cada una de ellas, a partir de sus relaciones numéricas. Por otra parte, dado que las notas, los acordes musicales y todas las cosas están compuestas de números, los pitagóricos afirmaron que el cielo y la ordenación del universo es una armonía numérica.

Y puesto que en ellas los números son por naturaleza lo primero, creían ver en estos -más que en en el fuego, la tierra, y el agua- muchas semejanzas con los seres que existen y que se generan, por ejemplo que tal afección de los números es la justicia, y tal otra es el alma y el entendimiento, y tal otra la oportunidad, y para decirlo de una vez, lo mismo en cada una de las demás cosas, y veían en los números las afecciones y las proporciones de las armonías²⁵⁴,

Aristóteles considera que los pitagóricos se esforzaron en brindar una explicación coherente de la generación, de tal manera que todo aquello que faltaba para darle congruencia a su planteamiento fue inventado por ellos. Los pitagóricos tras considerar que el número diez²⁵⁵ es perfecto y comprende toda la realidad de los números, se vieron obligados a inventar e introducir un cuerpo celeste a los nueve que ya habían considerado, al que llamaron Antitierra²⁵⁶, pues la existencia de nueve cuerpos celestes, no era acorde con su interpretación de los números.

²⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica* 985b25 ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἔδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὕσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῆ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ τε καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἀρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους

²⁵⁵ Uno de las representaciones del número 10 fue bajo la figura de τετρακτύς.

²⁵⁶ Ross considera que la creencia en la antitierra se adscribe a Philolaus, sin embargo no se sabe con certeza si fue originada por él. La antitierra formó parte de la teoría pitagórica tardía, la cual niega que la tierra sea el centro del universo, de tal manera que para ellos la Antitierra está entre la tierra y el fuego central. Cf. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, p.146.

El número fue para los pitagóricos el principio constitutivo material de los seres y de sus propiedades, es principio explicativo de la generación y composición de las cosas, al mismo tiempo que la cosa misma. A cada una de las cosas corresponde un número²⁵⁷. La identidad entre los números y las cosas no es simbólica, sino que la naturaleza física del mundo es numérica.

Así, los pitagóricos hicieron de los números el principio de generación de las cosas y la materia de composición.²⁵⁸ La identificación que establecieron los pitagóricos entre los números y las cosas los llevo a explicar las afecciones de las cosas a partir de inclinaciones de los números.

Por otra parte, los pitagóricos pensaron, dice Aristóteles, que así como los números son la materia y elementos de todas las cosas, los números están constituidos a partir de dos elementos, lo Par y lo Impar. Lo Par se caracteriza por ser Limitado, mientras lo Impar por ser su opuesto, Ilimitado²⁵⁹.

Para explicar la generación de los números los pitagóricos recurrieron a la Unidad. Aristóteles afirma que para los pitagóricos el Número encuentra su generación en la Unidad. El Uno es la fuente de origen de todos los números, es tanto Par como Impar, Limitado e Ilimitado. El Uno es el principio generador de los números que mantiene dentro de su unidad los opuestos, lo Limitado y lo Ilimitado²⁶⁰.

²⁵⁷Ross en *Aristotle's Metaphysics* afirma que en Procl. *In Tim.* 340A considera que los pitagóricos pensaron que al número 1 corresponde el punto, la línea al 2, el plano al 3, el sólido al 4, el cuerpo físico al 5, el cuerpo con alma al 6, el cuerpo con razón al 7; mientras otra tradición asigna el número 210 al cuerpo. Cf. W.D. Ross, *Aristotles Metaphysics*, Oxford, 1924, p.144.

²⁵⁸Ross muestra que Alexandro sugiere varios caminos de interpretación, 1) los números son causa eficiente de las cosas en tanto *πάθη* y *ἕξεις*, 2) los números son la materia, 3) el número par es la materia y el número impar es la pasión.

²⁵⁹Lo Par y lo Impar para los Pitagóricos están en relación con lo femenino y lo masculino, idea que retomaran posteriormente Platón y Aristóteles. Platón compara la función de los límites con la forma y por lo tanto con la función del padre en la generación, mientras que lo indefinido con la materia y la función de la madre. Por otra parte, Aristóteles usa la misma ilustración y mantiene que lo masculino contiene lo formativo, mientras lo femenino el principio material. Cf. Platón, *Timeo* 50 d, Aristóteles, *Metafísica* 988a5.

²⁶⁰Los pitagóricos hacen del Uno fuente de generación de todos los números, del 2 el primer número par y del 3 el primer número impar, por su parte el cuatro se genera al elevar el cuadrado el número 2 y el cinco por adición de 2 y 3. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, p.150.

Y parece que piensan no sólo que el número es principio en el sentido de materia para las cosas, sino también sus propiedades y disposiciones y los elementos del número lo Par y lo Impar, de estos uno limitado y el otro ilimitado, y lo Uno es ambos (en efecto es par e impar) y el número viene del Uno y, como está dicho, todo el cielo.²⁶¹

De esta manera, aunque los pitagóricos se distinguen de sus contemporáneos al considerar el número como principio primero de todas las cosas, se asemejan al proponer los contrarios como principios. Entre los pitagóricos hubo algunos que consideraron el número diez como perfecto y mantuvieron que los principios de todas las cosas son diez, enumerándolos en una lista de contrarios, los cuales son: Límite-Ilimitado, Impar-Par, Unidad-Pluralidad, Derecho-Izquierdo, Macho-Hembra, En reposo- En movimiento, Recto-Curvo, Luz-Oscuridad, Bueno-Malo, Cuadrado-Rectángulo²⁶². Sin embargo esta lista de opuestos parece no haber sido esencial del sistema pitagórico, sino que simplemente en ella se muestra la fundamental antítesis de todas las cosas²⁶³.

Respecto a esta lista de opuestos Aristóteles piensa que no es claro si fue creada por Alcmeón²⁶⁴ de Crotona, un pitagórico que llegó a la madurez siendo Pitágoras viejo o fue tomada por él de los pitagóricos, pero afirma que Alcmeón se expresa como ellos considerando que los asuntos humanos son dos y enumera los principios a partir de las contrariedades, aunque de un modo asistemático. Aristóteles parece referirse a la declaración que Alcmeón lleva a cabo en torno a la fisiología humana. Alcmeón considera que fuentes de la salud y la enfermedad son los opuestos, nombrando entre estos a: lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente y lo dulce y lo salado.

²⁶¹Aristóteles, *Metafísica* 986a15 φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πε-περασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἑξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.

²⁶²Los principios de luz y oscuridad son criticados por Parménides en la parte de su poema del camino de la opinión.

²⁶³ De esta manera Zeller refiere a una larga lista que probablemente fue realizada por Philolaus.

²⁶⁴Alcmeon es comunmente descrito como un pitagórico quien dedico su libro a Pitágoras, Aristóteles considera que no formó parte de la escuela pitagórica, porque sus escritos se ubican en el ámbito de fisiología y medicina. Cf. Ross, *op. cit.* p. 152.

Así, Aristóteles piensa que la propuesta de los pitagóricos en relación con los principios se basa en dos consideraciones, en primer lugar que los números son los elementos materiales de todas las cosas y en segundo lugar que los contrarios son principios de todas las cosas; sin embargo, cree que no hay una articulación entre estas dos propuestas debido a que si bien los números, al ser aquello que compone y constituye las cosas, se encuentran en el ámbito material, es decir, son los elementos constitutivos a partir de los cuales se forman y componen todas las cosas, no está claro qué tipo de principio son los contrarios y cómo se encuentran relacionados con los números²⁶⁵.

En un segundo momento, antes de comenzar con el estudio de la escuela eleática, Aristóteles considera que, entre los antiguos, es posible establecer una diferencia a partir del número de principios que propusieron. Para algunos, los principios son múltiples, como es el caso de los pitagóricos, mientras que otros proponen la unidad de los principios. Los que proclaman que los principios son uno mantienen que la naturaleza de todas las cosas es una y única, diferenciándose entre ellos por el modo en que consideran esta naturaleza.

A partir de estas cosas es posible contemplar suficientemente el pensamiento de aquellos antiguos que decían que los elementos de la naturaleza son más de uno. Hay algunos que por su parte declararon que todo es de una única naturaleza, pero no todos del mismo modo, ni según el valor, ni según la naturaleza.²⁶⁶

Entre los que proponen la unidad se ubican los filósofos naturales y la escuela eleática. Los filósofos naturales aunque explican la generación a partir de la Unidad, la Unidad es para ellos, alguno de los cuatro elementos corpóreos, aire, tierra, fuego, agua y se encuentra en movimiento. De esta manera, de la unidad en movimiento se genera la pluralidad de las cosas.

²⁶⁵Ross considera que Aristóteles adjudica un planteamiento oscuro acerca del principio formal a los pitagóricos. Cf. *Ibid.* p.152.

²⁶⁶Aristóteles, *Metafísica*, 986b7τῶν μὲν οὖν παλαιῶν καὶ πλείω λεγόντων τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως ἐκ τούτων ἰκανόν ἐστι θεωρῆσαι τὴν διάνοιαν· εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μίᾳ οὐσίας φύσεως ἀπεφάναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν

Por otra parte, alejados de la investigación que lleva a cabo Aristóteles, porque niegan la generación, se encuentra la escuela eleática. Para los eleatas todo es Uno e inmóvil. Aristóteles piensa que la escuela eleática se caracteriza y se distingue de los filósofos de la naturaleza por negar la pluralidad y el cambio, al proponer como principio de todas las cosas una unidad inmóvil.

Aristóteles postula como representantes de la escuela eleática a Parménides, Meliso y Jenófanes, pero piensa que los dos últimos pueden quedar fuera de esta investigación porque son absurdos y sin interés. Por otra parte, Parménides cree que tiene mayor visión sobre las cosas, aunque observa con ojos críticos que planteen que sólo existe una cosa “lo que es”, negando en absoluto “lo que no es”.

La escuela eleática, dice Aristóteles, al proponer la Unidad como principio consideró esta unidad bajo dos naturalezas distintas. Por una parte, Parménides piensa que la Unidad es conceptual, mientras Meliso propone que la unidad es material. Parménides planteó una Unidad conceptual y mantuvo que esta unidad es limitada. Lo Uno no puede tener dimensiones porque entonces sería múltiple. Meliso por su parte sostiene que el Ser es infinito en magnitud, planteamiento que Aristóteles reformula bajo la idea de que para Meliso el Uno es materia ilimitada²⁶⁷. Por otra parte, aunque Jenófanes propuso la unidad antes que ellos, lo hizo de manera oscura al considerar que el universo es Dios, sin aclarar a cuál de las dos naturaleza pertenece²⁶⁸.

Ahora bien, para Parménides todas las cosas son Una, sin embargo, para explicar la multiplicidad sensorial se vio obligado a hacer justicia a los fenómenos al proponer dos principios sensibles y contrarios tales como lo caliente y lo frío. Así, Parménides explicó la Unidad a partir del concepto, pero la multiplicidad a través de dos principios sensoriales.

²⁶⁷Simplicio mantiene en la Física 87.6, 110.1 que Meliso niega la corporalidad de lo real, sin embargo basándose en el fragmento 9 Zeller y Burnet piensan que Simplicio realiza una mala interpretación del fragmento porque Meliso al declarar que el infinito es magnitud está sosteniendo la materialidad de lo que es.

²⁶⁸Ross afirma que para Jenófanes lo Uno es Dios y Dios es lo Único, en oposición a los muchos dioses de los poetas. fr. 23 Cf. Ross, *Ibid*, p.154.

De esta manera, según el concepto los principios son Uno e inmóvil, pero a partir de la sensación son dos y contrarios. Aristóteles afirma que Parménides pone como contrarios a lo caliente y lo frío²⁶⁹ nombrando con cada uno de ellos, no sólo elementos materiales opuestos: fuego y tierra; sino la oposición absoluta entre “lo que es” y “lo que no es”. De esta manera, Aristóteles interpreta la oposición entre fuego y tierra a partir de las dos vías propuestas por Parménides en su poema, la vía de la Verdad de “lo que es” y la vía de la opinión “lo que no es”.

Para terminar el capítulo, Aristóteles realiza un resumen de las diferentes propuestas en torno a la investigación de los principios. Comienza su recorrido histórico a partir de la naturaleza de los principios considerados, posteriormente analiza las distintas propuestas en relación con el número de principios propuestos y finaliza con un análisis de los pitagóricos. Aristóteles piensa que los pitagóricos vieron en los números el principio material y la causa formal de todas las cosas.

De esta manera afirma que los primeros que iniciaron sus investigaciones en torno a los principios propusieron que su naturaleza es corpórea, entendiendo por corpórea los elementos naturales, agua, tierra, fuego, aire. Con respecto a su número sostiene que hay quienes mantuvieron que los principios son uno, mientras otros pensaron que son múltiples, coincidiendo en mantener que éste o estos principios son de naturaleza material.

Así, si bien en su mayoría los que reflexionaron acerca de los principios consideraron que éstos son de naturaleza material, hubo algunos otros que además de esta causa propusieron aquella de donde se origina el movimiento, distinguiéndose también por el número de esta causa. Para algunos el principio de movimiento es uno, pero para otros son dos.

²⁶⁹En su poema, Parménides se refiere al fuego etéreo de la flama $\phi\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \alpha\iota\theta\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\nu\ \pi\acute{\upsilon}\rho$ y a la noche $\nu\acute{\upsilon}\kappa\tau\prime\ \acute{\alpha}\delta\alpha\eta$, no al fuego y a la tierra. Finalmente, aunque el fuego es caliente, no existe ninguna evidencia de que uno de los atributos de la noche sea el ser fría. Cf. Ross, *Aristotle's Physics*, pp.487-488.

Para terminar su resumen Aristóteles revisa los planteamientos de los pitagóricos en torno a los principios y afirma que además de la causa material, se percataron de la necesidad de explicar el qué- es de las cosas y observaron, aunque de manera deficiente, la causa formal.

Aristóteles afirma que si bien los pitagóricos se percataron de la causa material al proponer como principios de todas las cosas: lo limitado y lo ilimitado y considerar que el Número es el principio y entidad de todas las cosas, al mismo tiempo fueron los primeros en realizar planteamientos en torno a la causa formal.

Para Aristóteles, los pitagóricos fueron los primeros en tratar de explicar el qué-es de las cosas y en hacer las primeras definiciones. Pero lo hicieron de una forma superficial debido a que identificaban el predicado con el sujeto reduciendo las definiciones a una relación de identidad, sin embargo fueron los primeros en reflexionar acerca de la esencia de las cosas y por lo tanto en plantear la causa formal.

En este capítulo, Aristóteles lleva a cabo un análisis de los principios (τὰς ἀρχὰς) planteados por los pitagóricos y la escuela eleática.

Aristóteles piensa que los pitagóricos hicieron de los principios de las matemáticas (τῶν μαθημάτων ἀρχὰς) los principios de todas las cosas (τῶν ὄντων ἀρχὰς). Pensaron que los números (ἀριθμοὶ) al ser los principios (ἀρχὰς) de las matemáticas son los principios de todas las cosas. Los números se caracterizan por ser lo primero (πρῶτος) en dos sentidos, son aquello que constituye y a partir de lo cual se generan todas las cosas.

Los números son considerados como lo primero en la naturaleza (τῆς φύσεως πρῶτοι) porque son aquello gracias a lo cual las cosas llegan a la generación, al mismo tiempo que son los elementos (στοιχεῖα) a partir de los cuales las cosas en su naturaleza (φύσις) se constituyen. Así, Aristóteles al explicar la noción de principio en los pitagóricos hace dos usos de la noción de

naturaleza, en el primer caso se refiere a la totalidad de las cosas que existen y se han generado, mientras, en el segundo caso, nombra aquello que constituye las cosas.

Ahora bien, para los pitagóricos los números son el principio material y de generación de las cosas. Los números responden a la pregunta acerca de qué son las cosas, pero al mismo tiempo los números son lo primero, aquello que antecede a toda la naturaleza (φύσις).

Los pitagóricos, al identificar los principios con el número, mantienen que los principios en su totalidad son diez (τὰς ἀρχὰς δέκα) y son contrarios. El número diez es el número de la perfección, la realidad para los pitagóricos es perfecta, al mismo tiempo que presenta oposiciones. Así, entre los números y las cosas no sólo hay una relación de semejanza, sino de identidad, la realidad misma es numérica porque está compuesta por números.

Por otra parte, el estudio de los principios en la escuela eleática se restringió a lo Uno (εἷς). Aristóteles piensa que la escuela eleática, como los filósofos “de la naturaleza”, reflexionaron, más que sobre los principios de todas las cosas, acerca de los elementos (στοιχεῖα) de la naturaleza (φύσις) al proponer que todo (πᾶς) es de una única naturaleza (μῆς οὐσῆς φύσεως).

Aristóteles piensa que la propuesta de la escuela eleática (específicamente el planteamiento de Parménides, con quien considera puede tener una discusión en torno a los principios) se distingue en dos: una propuesta conceptual y una sensible. A partir del concepto, los principios son Uno e inmóvil, desde la sensación, haciendo justicia a los fenómenos, los principios son dos y opuestos lo Caliente y lo Frío. De esta manera, divide el planteamiento de Parménides en dos propuestas distintas en torno a los principios y la reincorpora a aquellas que plantean dos principios opuestos.

Por último, piensa que, si bien la reflexión en torno a la naturaleza de los principios se ha restringido al estudio de principios corpóreos (τὰς ἀρχὰς τὰς σωματικάς), podemos encontrar planteamientos en torno a la causa del movimiento (κίνησις) y en los pitagóricos los primeros

planteamientos en relación al qué es. De esta manera, la definición realizada por los pitagóricos establece un principio, el principio a partir del cual es posible conocer el qué-es de la cosas y preguntar por el qué-es es investigar la esencia de la cosa.

2.7 Análisis de las causas en Platón.

Ahora bien, anteriormente se expuso la comprensión aristotélica de los pitagóricos y la escuela eleática. Para Aristóteles tanto los pitagóricos como los eleatas plantean la unidad y oposición de los principios y éstos son considerados en un sentido material.

A continuación, para concluir con el desarrollo histórico de los principios y las causas, presentaré el análisis de la doctrina de Platón. Aristóteles piensa que la filosofía de Platón, aunque presenta aspectos propios, se encuentra influenciada por Crátilo, las opiniones heraclíteas y los itálicos.

Aristóteles sostiene que Platón toma de Crátilo y de las opiniones heraclíteas la idea de que las cosas sensibles están en constante devenir, de tal manera que no es posible elaborar una ciencia acerca de ellas, mientras que de los itálicos retoma la idea de *imitación*, término que transforman por *participación*.

Aristóteles considera que Platón, siguiendo a Sócrates en la búsqueda de lo universal, fue el primero en poner atención a las definiciones. Platón al percatarse de que ninguna de las definiciones corresponde a las cosas sensibles, porque éstas últimas están en constante cambio, postuló la existencia de Ideas a partir de las cuales, las multiplicidad de cosas recibe su nombre al *participar* de sus *Formas*.

Así, para Platón existen tres tipos de cosas, las Formas, las Realidades Matemáticas, y las cosas sensibles. Las Formas son únicas, inmóviles y eternas, son causa de todo lo demás y tienen como principios y elementos materiales a lo Grande y lo Pequeño, mientras que lo Uno es principio en el sentido de entidad. Por otra parte, los Números se encuentran en medio de las cosas sensibles y las Formas, ellos se caracterizan por ser eternos e inmóviles, como las Formas, pero a diferencia de ellas, existe una multiplicidad de números semejantes.

Aristóteles afirma que la investigación de Platón se mantuvo en un nivel conceptual. Platón al percatarse de las contradicciones al proponer a lo Uno como Ilimitado, consideró que lo Ilimitado es la Diada compuesta por lo Grande y lo Pequeño, haciendo de ella la causa material de la generación de los números, por otra parte separó a los Números de las cosas sensibles e hizo un tratamiento de ellos como de un tipo de cosas intermedias entre las cosas sensibles y las Ideas.

De esta manera, concluye que Platón realizó distinciones en dos tipos de causa, la causa formal que explica el qué-es de las cosas y la causa material. Las Formas son la causa formal de los números y las cosas sensibles, mientras que el qué-es de las formas es lo Uno. Por otra parte, la causa material de las cosas sensibles, de los números matemáticos y de las ideas son la Díada, lo Grande y lo Pequeño.

El capítulo sexto del libro A de la *Metafísica* comienza con un estudio de los principios y causas en la filosofía de Platón.

La filosofía de Platón surgió tras las formulaciones de los pitagóricos, sin embargo, aunque es posterior, guarda con ellas una relación fundamental.

La explicación que Aristóteles lleva a cabo de la teoría platónica se concentra, en un primer momento, en resaltar la serie de relaciones y diferencias, no sólo históricas, sino también temáticas que mantiene con los que le antecedieron. Aristóteles muestra que estas relaciones no son casuales, sino determinantes en la formulación de sus propios planteamientos. Así, aunque Platón es posterior a los pitagóricos en tiempo, continúa con algunas de sus ideas fundamentales, al mismo tiempo que se distingue de ellos al mantener aspectos propios.

Desde una perspectiva histórica, la explicación de las diferencias que Platón mantiene con los pitagóricos proviene de la familiarización que tuvo con Crátilo y las opiniones heraclíteas.

Aristóteles afirma, que Platón se familiarizó primero y desde muy joven, gracias a Crátilo, con las opiniones heraclíteas acerca de que todas las cosas sensibles se encuentran en devenir y cambio, de tal manera que esta idea determinó no sólo los inicios de su filosofía, sino sus desarrollos posteriores. En un segundo momento, otra influencia fundamental es Sócrates. Platón al entrar en contacto con Sócrates, quien buscaba lo universal en temas éticos, comenzó a interesarse por las definiciones.

Después de las dichas filosofías surgió la obra de Platón que en muchos aspectos sigue a estos pero también tiene muchos propios fuera de la filosofía de los Itálicos. Pues desde joven habiéndose habituado primero por Crátilo a las opiniones heraclíteas como que todas las cosas sensibles siempre fluyen y por lo tanto no hay ciencia acerca de estas cosas, también supuso que éstas eran así.²⁷⁰

Así, Aristóteles afirma que los pitagóricos fueron determinantes en el planteamiento platónico, pero también Crátilo y Sócrates. Crátilo influye no sólo en el inicio de su filosofía al considerar que las cosas sensibles se encuentran en constante movimiento y cambio, sino que sigue contribuyendo posteriormente en la opinión de que no es posible una ciencia de lo que está en constante cambio²⁷¹. Por otra parte, Sócrates parece ser quien permite consolidar la filosofía platónica, al fijar la atención en lo universal y mostrar que, a pesar de que las definiciones son comunes a todas las cosas, resulta imposible que correspondan a lo sensible que se encuentra en constante cambio, considerando de esta manera la necesidad de postular un tipo de realidad permanente, de la cual *participa* la multiplicidad de las cosas sensibles.

²⁷⁰Aristóteles, *Metafísica* 987a30-987b “Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἔπε γένητο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἕκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν”.

²⁷¹ Ross afirma que la distinción entre sensibles e inteligibles fue desconocida para Heráclito, de tal manera que si bien Platón toma de ellos la idea de que la apariencia de las cosas es ilusoria, la postulación de una realidad ideal permanente parece tomarla más de Sócrates y los Pitagóricos. Cf. *op.cit.* p.159.

Ahora bien, Aristóteles piensa que una vez que Platón consideró que no es posible fijar una definición en las cosas sensibles, debido a que constantemente están cambiando, postuló otro tipo de realidad permanente con existencia fuera de lo sensible, a partir de la cual las cosas sensibles reciben su nombre y existen por *participación*.

Así, entonces, de las cosas que son promulgó a aquellas como ideas, y afirmó que todas las cosas sensibles existen al lado de ellas y conforme a ellas participan de su nombre: pues la multiplicidad de cosas que tienen el mismo nombre que las Ideas existen por participación.²⁷²

De esta manera, Platón dividió las cosas en tres tipos de realidades ontológicas, por una parte las cosas sensibles que son múltiples, en eterno cambio, de las cuales no es posible realizar una ciencia, por otra parte las *Ideas* o *Formas* que se caracterizan por ser únicas y permanentes, y, entre estas dos realidades, las Realidades Matemáticas. Las cosas sensibles y las *Ideas* son dos realidades opuestas²⁷³ entre las cuales existe una relación de *participación*. Las cosas sensibles existen y reciben su nombre a partir de una participación de las *Ideas*. La multiplicidad de las cosas sensibles *participan* de una *Idea única*. Por otra parte, las Realidades Matemáticas son múltiples como las cosas sensibles, pero eternas e inmóviles como las *Formas* numéricas, de tal manera que se encuentran en un lugar intermedio entre las *Formas* de las cuales *participan* y la diversidad de lo sensible.

Además afirma que entre las cosas sensibles y las ideas en medio existen las Realidades matemáticas distinguiéndose de las cosas sensibles por ser eternas e

²⁷²Aristóteles, *Metafísica*, 987b8 - 11 οὔτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν.

²⁷³Giovani Reale considera que la separación entre ideas y cosas no es auténticamente platónica, al menos no en la forma en que la presenta Aristóteles, afirma que en los primeros diálogos y en los considerados de transición, tales como el Eutidemo, Hippias mayor, Hippias Menor y Crátilo no hay ninguna idea de separación o trascendencia de las ideas. Por otra parte, en el Parménides se combate expresamente esta doctrina. Cf. Reale, Giovanni, *Aristotele La Metafísica*, Napoli, Luigi Loffredo, 1968, p.175.

inmóviles y de las Ideas por ser muchas semejantes mientras la forma sólo es una.

274

Aristóteles piensa que Platón al considerar la idea de participación se limitó a seguir a los pitagóricos y realizar tan sólo un cambio de palabras, de tal manera que si los pitagóricos afirman que las cosas existen por *imitación* de los números, Platón mantuvo que las cosas sensibles existen por *participación* de las ideas. De esta manera, Aristóteles describe el cambio de *μίμησις*, propio de la postura pitagórica, al de *μέθεξις*, propuesto por Platón, como un cambio simplemente lingüístico. Al mismo tiempo cree que la cercanía que Platón tiene con los pitagóricos no se limita tan sólo a seguir lo que realizaron, sino a continuar lo que omitieron.

De esta manera, Aristóteles considera que tanto Platón como los pitagóricos plantearon la existencia de dos realidades radicalmente opuestas entre las cuales existe una relación de *imitación* o *participación*, sin embargo ninguno de ellos investigó qué es la *participación* o *imitación* de las *Formas* y en qué consiste.

Por otra parte, afirma que si bien Platón toma de los pitagóricos las Realidades Numéricas se diferencia de ellos al colocar los números entre las cosas sensibles y las Formas, postulando de esta manera una realidad intermedia entre lo sensible y lo ideal.

Las *Ideas* dentro de la teoría platónica, según la interpretación de Aristóteles, son el principio trascendente y la causa de generación de todas las demás cosas, de tal manera que al ser trascendentes se encuentran separadas de las cosas sensibles. Las cosas que tienen el mismo nombre y naturaleza que las *Formas* participan de ellas y de sus elementos.

Ahora bien, para explicar la generación de las cosas por *participación*, Platón recurre, según Aristóteles, a considerar que los elementos de las *Ideas* son elementos de todas las cosas.

²⁷⁴Aristóteles, *Metafísica*, 987b15 ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἰῖδα καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἕκαστον μόνον.

Los elementos de las *Ideas* son lo Uno y la Diada compuesta de lo Grande y lo Pequeño. Lo Uno es principio de las *Ideas* en cuanto esencia, las *Ideas* son únicas. Las *Ideas* son el principio formal de generación de las cosas, mientras que la *Diada* compuesta de lo Grande y lo Pequeño es principio de generación material, por lo tanto es causa de generación de la multiplicidad.

Por otra parte, Aristóteles distingue en la doctrina platónica dos realidades numéricas, los números ideales y los números matemáticos. Los números ideales se identifican con las *Formas*, ellos son específicamente Uno y son principio de generación de los números matemáticos. Los números matemáticos son intermedios entre las *Ideas* y las cosas sensibles, ellos no son sensibles, pero son múltiples. Los números matemáticos guardan, con los números ideales, la misma relación que las cosas sensibles con las *Ideas*. Los números matemáticos, sin ser sensibles, participan de los elementos de los números ideales.

De esta manera, Aristóteles piensa que Platón se expresó de manera semejante a los pitagóricos al considerar que los Números ideales son *Formas* de las que participan las cosas. En el caso de los pitagóricos las cosas sensibles participan de los números, en el caso de Platón los números matemáticos participan de los Números ideales.

Para Platón los Números ideales se encuentran en el mismo plano que las ideas. Los Números ideales son entidades formales gracias a las cuales los números matemáticos llegan a la generación. En un lugar intermedio entre las *Formas* y las entidades sensibles se ubican los números matemáticos, los cuales, sin ser sensibles, son múltiples. Por último y en un tercer nivel se encuentran las entidades sensibles, las cuales reciben su nombre y existencia por participación de las *Ideas*.

Ahora bien, en un segundo momento Aristóteles presenta las diferencias que considera existen entre Platón y los pitagóricos, las cuales enumera en tres. La primera diferencia que Aristóteles

señala se refiere a la manera de entender lo Ilimitado. Para los pitagóricos lo Ilimitado es lo Uno, para Platón lo ilimitado se encuentra en la Díada.

En un segundo lugar, Platón considera que lo Ilimitado está compuesto de lo Grande y lo Pequeño, mientras que para los pitagóricos lo Ilimitado es la materia.

En tercer lugar, para Platón los Números se encuentran fuera de las cosas sensibles, en un plano intermedio entre las *Formas* y las cosas sensibles, mientras que para los pitagóricos los números se identifican con las cosas y la realidad es numérica.

Y es propio de él, el haber puesto la Díada en lugar de lo ilimitado como uno y el haber afirmado que lo ilimitado se compone a partir de lo grande y pequeño, y además, los números están fuera de lo sensible, pero aquellos afirman que los números son las cosas y por lo tanto no consideran las cosas matemáticas en medio de estos.²⁷⁵

Aristóteles explica estas diferencias entre la teoría platónica y los pitagóricos a partir del nivel en el cual la investigación se desarrolló. Los pitagóricos adoptaron un punto de vista físico al considerar que los números son los elementos constitutivos de las cosas, el elemento material a partir del cual están constituidas. Por otra parte, la investigación de Platón se mantuvo en un nivel conceptual. Para Platón las *Ideas* y la Unidad son el principio formal independiente de lo sensible del cual *participan* las cosas. Así, mientras los pitagóricos consideran a los números como la causa de todas las cosas, Platón afirma que las *Ideas* son los objetos eternos de definición de las multiplicidad de las cosas sensibles.

De esta manera, Platón se diferenció de los pitagóricos al considerar dos distintas naturalezas de causas. La causa formal y la causa material. La causa formal es las Ideas y lo Uno, y la causa material es el principio de generación al cual llamó Díada. La Díada está compuesta de lo Grande y

²⁷⁵Aristóteles, *Metafísica*, 987b25 τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἐνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον· καὶ ἔτι ὁ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασιν.

lo Pequeño. Mientras que la generación de las cosas sensibles se explican a partir de las Ideas como causa formal y la Díada como causa material, los números se generan a partir de las Ideas numéricas y la Díada. Aristóteles describe la Díada como una matriz generadora²⁷⁶, ella es la causa material de todas las cosas. En el caso de los números matemáticos, la generación es dirigida por la Díada y se produce a partir de dos procesos simples de adición y de multiplicación. La Díada debido a su constitución dual tiene como tarea producir los números pares, mientras que la producción de los números impares,²⁷⁷ aunque corresponde al Uno en cuanto agente formal, corresponde a la *Díada*²⁷⁸ la generación activa.

Así, Aristóteles resalta el hecho de que dentro de la teoría Platónica la multiplicidad procede del principio material que es la Díada. La Díada es comparada con una matriz a la que corresponde la generación de la multiplicidad de cosas, mientras que la forma, siendo una, genera una sola vez.

Aristóteles contrasta esa idea y la refuta a partir de la experiencia. La experiencia muestra que de una sola materia se produce únicamente un objeto, tal como de un pedazo de madera se genera una mesa, mientras que de una forma es posible producir muchas cosas. Ilustra la diferencia entre causa material y la causa formal a partir de la diferencia entre el macho y la hembra. Aristóteles cree que en el proceso de generación entre los animales, el macho imprime la forma y la hembra

²⁷⁶ Ross considera que no tiene sentido que Aristóteles afirme que Platón hace del uno y de la Díada los principios de los números ideales porque los números, excepto los números ideales pueden fácilmente generarse a partir de los principios. Para Parménides es claro que el 2 es generado por la adición de dos unidades, el tres por la adición del 1 y el 2, y los otros números por la multiplicación del 2 y del 3. De esta manera, los números se producen por un ordinario proceso de adición y multiplicación del 1. Sin embargo, los números ideales no pueden generarse a partir de un simple proceso de adición o multiplicación.

²⁷⁷ Giovanni Reale considera que los números pares se derivan de la Díada por un proceso de duplicación o de división, mientras que los números impares no derivan directamente de la Díada, sino de sumar la unidad, es decir si se tiene el dos y se suma la unidad se obtiene el 3, aplicando la díada al 2 se obtiene el cuatro y adjuntando la unidad se obtiene el 5, aplicando la Díada al 3 resulta el 6, etc. Cf. Giovanni Reale, *La Metafísica*, Napoli, Luigi Loffredo, 1968, p. 182.

²⁷⁸ Hay diversas interpretaciones respecto a lo que Aristóteles quiso decir con el término ἕξω τῶν πρώτων Taylor por ejemplo considera que Aristóteles identifica Uno y la Díada con el número uno y dos, de tal manera que piensa que todos los números excepto el uno y el dos se pueden generar a partir del Uno y la Díada .

brinda la materia, en un sentido semejante para Platón la causa material es la madre, y la causa activa, el padre²⁷⁹.

Para terminar el capítulo resume el tratamiento de las causas en Platón y considera que Platón se sirvió únicamente de dos causas, la causa formal y la causa material. Pero las causas se aplican de modo distinto a los diferentes tipos de cosas.

Así, lo Uno es la causa formal de las *Ideas* y las *Ideas* a su vez son la causa formal de las demás cosas, mientras que la causa material de las Formas, como de todas las demás cosas, es la *Diada*, lo Grande y lo Pequeño. De esta manera, la causa formal y la causa material son los principios de todas las cosas a las cuales Platón, de la misma manera que algunos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras, atribuyeron las causas del Bien y del Mal. El Uno y la *Diada* son al mismo tiempo que principios de generación, principios éticos. Al principio formal Uno se le adjudica el ser causa del bien, mientras que al principio material de la *Diada*, en tanto es principio de multiplicación, se le considera causa del mal.

Ahora bien, la investigación de los principios (ἀρχαί) en Platón, tal como lo plantea Aristóteles, giró en torno de la constitución de la ciencia (ἐπιστήμη). La influencia de Crátilo, Sócrates y los pitagóricos y el interés por la ciencia condujeron a Platón a considerar la existencia de un tipo de entidades formales a las cuales nombro como *Ideas* (τῶν ὄντων ιδέα) las cuales son principio formal de generación de todas las cosas.

Aristóteles considera que Platón explicó la existencia de tres tipos diferentes de realidades ontológicas: las *Ideas*, los números y las cosas sensibles, sirviéndose de dos tipos de causas (δυσὶν αἰτίαι), la causa formal y la causa material. La causa formal responde al qué es de las cosas (τοῦ τί ἐστὶ) y la causa material (τὴν ὕλην) al sujeto del cual se predicen las formas o lo Uno.

²⁷⁹Cf. Platón, *Timeo*, 50 d.

De esta manera, en Platón la noción de causa refiere en el sentido formal a la esencia, al qué es de las cosas. A la pregunta por el qué es (τί ἐστὶ) se responde dependiendo del estatus ontológico de las cosas, ya sea a partir de lo Uno (εἷς), en el caso de las *Ideas*, o a partir de las *Ideas* (εἶδος) en el caso de las cosas sensibles y los números. Por otra parte, a la pregunta por el qué es material (τίς ἢ ὄλη) se responde a partir del sujeto de predicación (ὑπόκειμαι) de la forma, es decir aquello de lo cual se predica lo Uno y las *Ideas*.

Para Aristóteles la indagación de las causas, en la teoría platónica, está determinada por las tres diferentes realidades ontológicas que Platón considera. La causa formal de las *Ideas* es lo Uno y la causa material la *Díada*, sin embargo para las entidades numéricas y las cosas sensibles, la causa formal son las *Ideas* y la material es la *Díada* compuesta de lo Grande y lo Pequeño.

Ahora bien, Aristóteles piensa que Platón separa las cosas sensibles de su principio formal, de tal manera que para explicar posteriormente la relación entre estas dos realidades que ha separado necesita utilizar un concepto que permanecerá sin alcarar a lo largo de su teoría. Para Platón las cosas sensibles *participan* (μέθεξις) de las *Ideas*. El concepto de *participación* es interpretado por Aristóteles bajo un sentido ontológico-lingüístico. Las multiplicidad de cosas al participar de una *idea* tienen existencia y reciben su nombre a partir de una *Forma* única.

Aristóteles adjudica a Platón una teoría de los universales, debido a que aunque las cosas sensibles existen separadas de las *Ideas* las cuales son conceptos universales, llegan a la existencia y son en la medida en que *participan*, en tanto entidades particulares, de lo universal.

Por otra parte, Aristóteles piensa que entre la noción de *imitación* (μίμησις), usada por los pitagóricos y el concepto de *participación* (μέθεξις) planteado por Platón existe tan sólo una diferencia lingüística, de tal manera que la noción de *participación* puede ser entendida bajo el concepto de *imitación*. Sin embargo, si consideramos la relación entre lo universal y particular bajo

la noción de imitación (μίμησις), las diferencias entre los conceptos universales y particulares se diluyen.

Conclusión

En este capítulo expuse la reconstrucción histórica de la filosofía en *Física* libro A y *Metafísica* libro A. Esta reconstrucción parte de la idea de que la filosofía es, desde su nacimiento, una investigación acerca de los principios (ἀρχαί), las causas αἰτία y los elementos (στοιχεῖα).

En la *Física* libro A la reflexión en torno de los principios inicia con la tarea de determinar el número de principios, esta labor se aclara tras considerar que sólo en la medida en que los principios son finitos es factible conocerlos y por lo tanto es posible todo saber y toda ciencia.

Así, Aristóteles lleva a cabo una reconstrucción histórica de los principios, causas y elementos en la filosofía que le antecedió. Este recorrido y las críticas que Aristóteles realiza ponen en claro que él observa en quienes le antecedieron, no sólo sujetos de investigación como dice W. Wieland en *Inquiry into Principles*²⁸⁰, sino compañeros de discusión. Aristóteles confronta las distintas opiniones con respecto a los principios, de tal manera que a partir de una refutación de las opiniones de los que le antecedieron, demuestra la factibilidad de su postura. De esta manera, a partir del desarrollo del libro A, Aristóteles pone en marcha, el método dialéctico deductivo.

La discusión en torno a los principios en *Física* A coincide con lo dicho en *Tópicos*. En en *Tópicos I. 100a29* Aristóteles se propone encontrar un método que nos haga capaces de razonar deductivamente tomando apoyo de las opiniones admitidas. Este método contrasta con el razonamiento deductivo expuesto en *Analíticos posteriores*. En *Analíticos posteriores* Aristóteles caracteriza el razonamiento deductivo como un razonamiento en el cual ciertas cosas son puestas como verdaderas y de ellas se deriva necesariamente una cosa distinta, a diferencia de este método, el punto de inicio de la deducción dialéctica son las opiniones admitidas ἔνδοξα²⁸¹ por todos los

²⁸⁰Cf. W. Wieland, *Inquiry into Principles in Articles on Aristotle*, Gerald Duckworth, London, 1975, p.132.

²⁸¹J. M. Le Blond en su escrito *Logique et le méthode chez Aristote* considera que para comprender el significado del término ἔνδοξα es necesario recurrir al significado del concepto δόξα. Así, el concepto δόξα tiene el significado general de convicción intelectual y es por la convicción que la opinión genera πίστις persuasión. La δόξα no se opone a la ciencia ἐπιστήμη,

hombres, la mayoría de ellos, por las personas conocidas o por los sabios, acerca de un problema. Así, mientras la ciencia se mueve en el ámbito de la verdad, la dialéctica encuentra su lugar en la opinión.

La dialéctica es un método de conocimiento probable a partir del cual se puede razonar sobre cualquier problema²⁸². El modo de proceder de la dialéctica parte de opiniones que son propias a ciertos pensadores, posteriormente desarrolla aporías y elabora argumentos en ambos sentidos, para a partir de estas aporías lograr discernir lo verdadero de lo falso.

La dialectique, déclare encore Aristote, agite aussi bien des problèmes moraux, que des problèmes physiques, ou des problèmes logiques. Bref, c'est le fait du dialecticien de s'occuper de tout...²⁸³

En *Física A* Aristóteles se cuestiona cuáles y cuántos son los principios que han considerado quienes reflexionaron anteriormente sobre los principios. Comienza presentando cada una de las posturas dominantes en la discusión en torno a los principios, para posteriormente presentar sus propios resultados.

De esta manera, la reconstrucción histórica de los principios de la naturaleza que Aristóteles lleva a cabo en los tres últimos apartados del libro A tiene un carácter fundamentalmente dialéctico, en el cual la cronología pasa a un segundo plano. La importancia de la dialéctica en la investigación de los principios se constata en *Tópicos I,2* 101a en donde Aristóteles considera que ninguna ciencia puede ocuparse de la investigación de los principios en los que ella misma se asienta y mantiene que esta tarea puede ser tomada por la dialéctica. La dialéctica debe ser la ciencia que permita el acceso a los principios de todas las disciplinas.

sino que se aplica a los conocimientos generales científicos. Cf. J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. VRIN, 1970, pp.12-13.

²⁸²Cf. Aristóteles, *Tópicos* 105b 20-30.

²⁸³J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. VRIN, 1970, p.10.

En el libro A de la *Física* Aristóteles se sirve de la dialéctica como un recurso a partir del cual acceder a los principios de la naturaleza.

Aristóteles comienza la búsqueda de los principios tratando de determinar cuántos y cómo son los principios, las causas y elementos de la naturaleza. Considera que dos han sido las posturas dominantes en la reflexión en torno a los principios de la naturaleza. Por una parte, hay quienes plantean que los principios son uno (μία) y éste es inmóvil, y por otra parte los que sostienen que son muchos (πλείους) y que están en movimiento.

Así, la investigación de los principios es una investigación temática. Resulta fundamental determinar: a) el número de los principios y b) si el principio o los principios son inmóviles o si se encuentran en movimiento. Estas tareas se aclaran en la medida en que consideramos que los principios son la condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza. Sólo si los principios son finitos es posible llegar a su conocimiento y por lo tanto a un conocimiento de la naturaleza. En segundo lugar, debido a que los principios de la naturaleza son principios de entes naturales, es necesario que den cuenta del movimiento que a la naturaleza le es propio.

Aristóteles resalta que la pregunta sobre los principios (ἀρχαί), en la escuela eleática, es una investigación ontológica que corresponde resolver a la Metafísica. La *Física* al ocuparse de los principios está reflexionando sobre sus fundamentos, por ello la Física requiere, para llevar esta tarea, de la investigación de una ciencia más alta.

Preguntar por los principios es equiparable a cuestionar si el Ser es uno o múltiple. Los principios son principios de uno o de muchos entes, ellos son principios de aquello que es. Así, en la interpretación de la escuela eleática Aristóteles identifica la noción de Ser y la noción de principio. El rechazo a la idea de unidad de los principios se fundamenta en la afirmación metafísica de que el Ser se dice de muchos sentidos (ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν).

Ahora bien, Aristóteles piensa que Parménides postula la unidad del Ser al confundir dos ámbitos distintos, el del significado y el de la referencia. De esta manera, Parménides deriva la unidad del Ser de la unidad del significado, del hecho de que el Ser tiene un único significado concluye que lo que es, es Uno. Aristóteles sostiene que el Ser tiene por lo menos dos significados. Lo que-es, lo es en cuanto sustancia o en cuanto atributo, si los atributos son lo que se predica de una sustancia, es necesario que Ser tenga por lo menos dos significados.

Por otra parte, en el estudio que Aristóteles realiza de Meliso aparece la noción de principio (*ἀρχή*) vinculada con la idea de la generación (*γένεσις*). Meliso mantiene la eternidad del Ser y considera que *lo que es* no tiene principio. Por lo tanto, o bien la naturaleza tiene principios y no-es, o la naturaleza no tiene principios y pertenece a las cosas que *son*. Si la naturaleza no-es, no es posible conocerla, pero, al mismo tiempo, si la naturaleza no tiene principios, resulta incognoscible.

Aristóteles rechaza el argumento de Meliso al considerar que no todo lo que ha llegado a ser tiene un comienzo, (*εἴτα καὶ τοῦτο ἄτοπον, τὸ παντὸς εἶναι ἀρχήν*), tal como las cualidades. Las cualidades se generan instantáneamente, el instante es indivisible y por lo tanto atemporal. A pesar de que Aristóteles mantenga que los argumentos de Meliso son erísticos y sin mayor elaboración, es una cuestión importante que se discuta el tema de la generación, tema que será crucial en la investigación de la naturaleza. La naturaleza va a ser interpretada por Aristóteles como un principio de generación.

Por último, considera que los físicos comprendieron la noción de principio (*ἀρχή*) únicamente en el sentido de elemento (*στοιχεῖον*), de tal manera que consideraron que los principios son aquello que constituye a las cosas y en lo cual se destruyen. Comienza su estudio de los *físicos* con el planteamiento de Anaxágoras.

Aristóteles toma como tema inicial de investigación la determinación del número de principios de la naturaleza. Siguiendo esta temática, Aristóteles comienza considerado dos posturas que

impiden el conocimiento de los principios. Por una parte, la postura que considera que los principios son una unidad, en donde destacan Parménides y Meliso; por otra parte, los que proponen que los principios son infinitos, propuesta que Aristóteles observa en Anaxágoras.

En el análisis que realiza de Anaxágoras identifica el concepto de principio con la noción de ὁμοιομερῆ. Aristóteles mantiene que Anaxágoras sostiene que los elementos de todas las cosas son ὁμοιομερῆ, las cuales se caracterizan por ser partículas infinitas que constituyen todas las cosas.

El primer argumento en contra de la postura de Anaxágoras discute la posibilidad del conocimiento de los principios. Aristóteles afirma que el infinito, en cuanto infinito, es incognoscible y que si los principios son infinitos no es posible conocerlos. El segundo argumento se opone a la idea de que los elementos de todas las cosas puedan ser de cualquier tamaño, considera que las partes que componen todas las cosas, tienen que ser finitas, en el sentido de limitadas, tanto en grandeza como en pequeñez, y por último rechaza la idea de que todo provenga de una mezcla de partículas infinitas dado que la idea de mezcla no explica la generación de lo diverso.

Así, el término principio en la *Física* aparece identificado con la noción de Ser, hecho que hace patente el carácter metafísico de la investigación de los principios. En un segundo momento, Aristóteles interpreta el concepto de principio bajo la noción de elemento, y afirma que los *físicos* comprendieron los principios en un sentido restringido como el constituyente material de las cosas. A partir de esta investigación se destaca que los principios de la naturaleza, para ser conocidos, no pueden ser una unidad inmóvil, pero tampoco infinitos.

Ahora bien, la investigación histórica de los principios, las causas y los elementos que Aristóteles realiza en la *Metafísica* tiene como antecedente la formulación de las cuatro causas presentada en el libro A de la *Física*.

En la *Metafísica*, la investigación de los principios, las causas y los elementos se transforma en un estudio exclusivo de las primeras causas. Aristóteles, en la *Metafísica*, emplea de manera indistinta la noción de causa y de principio, pero usa exclusivamente la noción de causa, la cual distingue del término de elemento. Mientras que “principio” y “causa” nombran los cuatro sentidos de causa identificados en la *Física*, la noción de “elemento” se refiere exclusivamente a una de las causas, la causa material.

Ahora bien, el estudio histórico de las causas en la *Metafísica* tiene como objetivo central determinar de qué causas se ocupa la sabiduría, en tanto ciencia que tiene por estudio las primeras causas. De los cuatro sentidos de causa que Aristóteles presenta en la *Física*: causa material, causa eficiente, causa final y causa formal; la causa formal o definición es la que da respuesta al porqué primero.

La sabiduría, al tener por estudio las primeras causas (*πρώτην αἰτίαν*), se ocupa fundamentalmente de la investigación de la *ousia*. Si bien, la noción de causa se dice en cuatro sentidos distintos, la causa primera es aquella gracias a lo cual todas las cosas llegan a ser conocidas. La preeminencia de la *ousia* para la sabiduría radica en ser aquello que permite el conocimiento de todo lo que es. La *ousia* es lo primero en cuanto al conocimiento y en un sentido temporal. Las distintas predicaciones de lo que es se encuentran incluidas en la *ousia*, la definición o causa formal responde al porqué primero (*τὸ διὰ τί πρῶτον*), brinda la definición de las cosas y la definición es la primera causa en el orden del conocimiento.

Ahora bien, la investigación histórica de las causas que Aristóteles realiza en la *Metafísica* se desarrolla en dos niveles, un nivel histórico y un nivel temático. La cuestión temática tiene relevancia, frente al análisis histórico. Aristóteles parte de la idea de que todos los que reflexionaron sobre las causas propusieron únicamente principios de tipo material, de tal manera que el desarrollo histórico pretende ser una prueba de este presupuesto. Aristóteles distingue históricamente a los

pensadores que teologizaron, de la generación actual. Los que teologizaron fueron los primeros en realizar reflexiones acerca de los principios y las causas, sin embargo Aristóteles rechaza considerarlos como los primeros filósofos.

Para Aristóteles, Homero representa un antecedente en la reflexión de las causas, pero sostiene que no puede considerarlo como el primer filósofo. Aristóteles nombra a Tales de Mileto como el primer φιλοσοφός y esta determinación parece provenir del hecho de ser el iniciador de un tipo de pensamiento que dominará la reflexión en torno a los principios, la cual consiste en considerar que las causas y los principios de todas las cosas son de naturaleza material. Por otra parte, Aristóteles designa a Homero como un θεολογέω teólogo porque duda que las afirmaciones realizadas por Homero sean efectivamente acerca de la naturaleza y que a partir de la noción de Océano Homero se refiera al agua en tanto elemento material.

En un segundo momento, Aristóteles concentra su investigación histórica de las causas (αἰτίαι) en determinar quienes reflexionaron por primera vez acerca de la causa a partir de la cual se mueven y componen todas las cosas. Aristóteles comienza su estudio desde un ámbito histórico y afirma que Hesíodo y Parménides fueron los primeros en plantear un principio eficiente, al considerar al amor (ἔρως) y el deseo (ἐπιθυμία) como la causa a partir de la cual todas las cosas llegan a la generación.

De esta manera, el primer planteamiento acerca de la causa eficiente lo elabora Hesíodo. Desde la perspectiva de Aristóteles el planteamiento de Hesíodo se encuentran en el mismo nivel que el realizado por Parménides. Aristóteles resume su planteamiento en la consideración de que el amor (ἔρως) y el deseo (ἐπιθυμία) son la causa a partir de la cual las cosas llegan a una composición y obtienen movimiento. De esta manera, la causa eficiente es principio de generación, de orden y composición. Por su parte, Aristóteles considera que frente a las propuestas de Hesíodo y

Parménides, el planteamiento de Empédocles tiene mayor capacidad explicativa debido a que al proponer principios contrarios da cuenta de los opuestos.

Una vez que Aristóteles ha presentado lo que considera el análisis histórico de la causa eficiente, expone la postura atomista. Resalta que, aunque existen investigaciones acerca de la causa eficiente, el estudio de los principios se ha centrado en la causa material, para concluir con la afirmación de que el análisis de la causa eficiente se realizó de manera inconsciente y por lo tanto los resultados fueron azarosos.

En un tercer momento analiza la causa formal. Aristóteles considera que los primeros en explicar el qué es de las cosas y llevar a cabo las primeras definiciones fueron los pitagóricos, pero crítica que sus investigaciones se encuentren en un plano superficial, al restringirse a realizar definiciones de relaciones de identidad.

Para Aristóteles los pitagóricos fueron capaces de observar dos tipos de causa, la causa material y la causa formal. La causa material la identificaron con la noción de número. Los números, según su interpretación son los elementos (στοιχεῖα) a partir de los cuales las cosas en su naturaleza se constituyen. En este sentido, los números (ἀριθμοὶ) son causa material de generación y constitución de todas las cosas. Por otra parte, los pitagóricos al considerar la definición como el principio a partir del cual es posible conocer el qué es de la cosa realizaron el primer planteamiento en torno a la causa formal.

Ahora bien, entre los que plantean que los números son un tipo de causa se encuentra, junto con los pitagóricos, la escuela eleática. Aristóteles sintetiza el planteamiento de la escuela eleática en la afirmación de que todo es de una naturaleza única y considera que esta unidad nombra también a las causas en el sentido de causa material.

Así, el análisis de los principios realizado por la escuela eleática y los pitagóricos es similar al elaborado por los físicos. Para estos pensadores, la pregunta por los principios y las causas se identifica con el cuestionamiento acerca de los elementos de todas las cosas. Aristóteles piensa que, para la escuela eleática y los pitagóricos, los números y lo Uno son aquello que constituye a las cosas en un sentido material, de esta manera, la investigación de los principios, representa ante todo, un estudio de los elementos de todas las cosas.

Por último, afirma que el planteamiento de Platón es una continuación de la propuesta pitagórica en varios sentidos: 1) por considerar que los números ideales son formas de las que participan las cosas, 2) por el uso de la noción de participación y 3) debido a que en su planteamiento de las causas existe una formulación de la causa material y la causa formal.

Aristóteles mantiene que para Platón las causas se dicen en modos distintos. Las distintas maneras de nombrar las causas está en relación con las realidades ontológicas a las cuales se aplican. Para Platón las realidades ontológicas se distinguen en : *Ideas*, números ideales, números matemáticos y cosas sensibles. La causa formal tiene dos acepciones: por una parte lo Uno es causa formal de las Ideas, las Ideas son causa formal tanto de los números, como de las cosas sensibles; mientras que la Diada compuesta de lo Grande y lo Pequeño es la causa material.

Ahora bien, Aristóteles considera que Platón se sirve del concepto de participación (μέθεξις) para explicar la relación entre las cosas sensibles y su principio formal. La multiplicidad de las cosas sensibles tienen existencia y reciben su nombre de una *Idea* única.

La noción de participación explica la relación entre los elementos de las *Ideas* y los de todas las cosas. Los elementos de las *Ideas* son: lo Uno y la Diada compuesta de lo Grande y lo Pequeño. Lo Uno es principio formal de las Ideas, en cuanto son únicas. Las *Ideas* son principio formal de generación de los números y las cosas sensibles, y la Diada es principio de generación material de todas las cosas.

De esta manera, el estudio de los principios en la *Metafísica* constituye un análisis de constatación de los cuatro principios y causas planteadas en la *Física* y en específico de la causa entendida bajo la noción de elemento. A partir de esta investigación Aristóteles establece que la primera causa, objeto de investigación de la sabiduría es la definición o la forma porque da cuenta de aquello que es la cosa y distingue entre los que elaboraron un estudio de los principios y las causas, a los filósofos de los cosmólogos.

III.- Investigación de los principios en la épica griega.

Introducción

En este capítulo llevo a cabo un análisis de la noción de ἀρχή en la épica griega. Aristóteles en *Metafísica* 982a2 caracteriza la ciencia de la sabiduría como el conocimiento de ciertos principios y ciertas causas y mantiene que los primeros que filosofaron fueron aquellos que al experimentar admiración ante las cosas, buscaron el saber en vistas del conocimiento.

Que no es productiva es evidente desde los primeros que filosofaron porque tanto ahora como al principio los hombres comenzaron a filosofar al admirarse, admirándose ante las cosas comunes avanzando poco a poco, sintiéndose en aporía ante las cosas más grandes como por ejemplo las fases de la luna, del sol y los astros y ante la generación de todo.²⁸⁴

De esta manera, para Aristóteles la filosofía tiene su origen en la admiración que experimentaron los hombres ante los fenómenos más comunes o complejos, la cual les permitió reconocer su ignorancia y los condujo a la búsqueda del conocimiento. La filosofía se caracteriza, desde sus inicios, por ser una investigación sobre los principios y las causas.

Ahora bien, Aristóteles define la filosofía no sólo a partir de aquello que tiene por objeto, sino también comienza por precisar lo característico de los primeros filósofos. En *Metafísica* 983b7 afirma que los primeros filósofos creyeron que los únicos principios eran de índole material y en 983b20 considera a Tales como iniciador de dicha filosofía.

Tales el iniciador de tal filosofía dice que es el agua (declaró también que la tierra está sobre el agua) habiendo tomado esta suposición a partir de ver que el alimento de todos los seres es húmedo (...)²⁸⁵

²⁸⁴Aristóteles, *Metafísica*, 982b11 Ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.

²⁸⁵Aristóteles, *Metafísica*, 983b18.

A fin de mostrar que dentro de la épica griega se encuentra ya presente un planteamiento acerca de los principios y aclarar en qué sentido se presenta esta reflexión, en este capítulo llevaré a cabo un estudio de dos grandes figuras representativas del epos griego, como son: Homero y Hesíodo. De cada uno de ellos he escogido una obra y dentro de esta obra un fragmento en el cual se encuentra presente una reflexión sobre el principio u origen de todas las cosas. De Homero presento un estudio del canto XIV verso 200-244 de la *Iliada*, mientras que de Hesíodo expongo los versos 116-122 de la *Teogonía*.

Ahora bien, para mostrar las diferencias entre el planteamiento acerca de los principios en Homero y Hesíodo con respecto a lo que Aristóteles considera como el inicio de la filosofía, en un primer momento expongo los poemas (la *Iliada* y la *Teogonía*) y las dos figuras a las que se adjudican dichos poemas (Homero y Hesíodo; en un segundo momento presento los distintos sentidos del término ἀρχή en estos dos poemas; posteriormente expongo los fragmentos de cada poema, en los cuales podemos encontrar una reflexión en torno a los principios de todas las cosas y por último llevo a cabo un estudio de los pasajes en los cuales se encuentra presente un planteamiento en torno al principio de todas las cosas.

Así, en la primera parte de este capítulo realizo una introducción a la figura de Homero y al poema la *Iliada*. El primer apartado comienza con una exposición de la vida e imagen de Homero para posteriormente presentar los datos históricos y los contenidos del poema la *Iliada*.

En la segunda parte de este capítulo me ocupo de dos tareas, por una parte expongo la información en torno a la vida de Hesíodo y en un segundo momento presento el poema la *Teogonía*.

En el tercer apartado de este capítulo realizo una investigación de la presencia, definición y usos del concepto ἀρχή en la *Iliada* y la *Teogonía*.

El apartado cuarto contiene un estudio de los fragmentos de la *Iliada*, canto XIV verso 200 y verso 244 en los cuales se encuentra presente un planteamiento en torno a los principios de todas las cosas, al mismo tiempo que confronto la interpretación de Aristóteles acerca de este fragmento.

Por último, en el apartado quinto me dedico al estudio de los fragmentos 116-122 de la *Teogonía* en los cuales Hesíodo describe lo orígenes de todas las cosas y, realizo un contraste con la opinión de Aristóteles respecto al pensamiento de Hesíodo.

3.1 Homero y la *Iliada*: una breve introducción al autor y al poema.

El nombre de Homero²⁸⁶ ha sido asociado, desde la antigüedad, con las dos obras épicas que inauguran la literatura de occidente: la *Iliada* y la *Odisea*. Bajo este nombre se adscriben también, aunque de una forma arquetípica, escritos tales como las *Tebanas*, la *Cypria*, los *Himnos a Apolo*, el *Margarites*, y la *Batracomiomaquia*. Estos últimos escritos se ubican dentro de las llamadas *Epopeyas cíclicas*²⁸⁷ las cuales, aunque encuentran su fuente de inspiración en la misma tradición épica de la *Iliada* y la *Odisea*, son fruto de diversos poetas que valiéndose de acontecimientos y héroes que no forman parte propiamente de los poemas homéricos, proporcionan parte del pasado heroico²⁸⁸.

La figura de Homero ha sido fuente de muchas leyendas y consideraciones, hasta la suposición de su inexistencia. Así, Latacz en *Homer Darstellungen in der antiken Literatur*²⁸⁹ mantiene que si los cerca de 28000 versos que contienen la *Iliada* y la *Odisea* no cayeron del cielo, entonces tuvo que existir alguien que si bien no los escribió, llevó a cabo un proceso de recopilación. De esta manera, el tema “Homero” es fuente de debate, Latacz piensa que se puede suponer que “Homero” no es un nombre propio, sino posiblemente con él se alude a quien ha realizado el proceso de

²⁸⁶Nagy, Gregory en su escrito *The best of the achaeans* realiza un análisis del nombre Homero a partir del cual considera que el nombre de Homero revela la concepción arcaica del poeta y de su función. A partir de esta interpretación considera que Hom-eros significa el que se ajusta junto con (la canción). Nagy afirma que Hom-ero se compone de la raíz del verbo ar- la cual nombra el encajarse o unirse que en la semántica del Indio Europeo es similar a la raíz tek- que indicó la actividad del carpintero, esta relación lingüística según Nagy muestra una tradición Indio-Europea en la que la actividad del poeta puede ser comparada con la actividad del artesano como lo es la actividad del carpintero. Al mismo tiempo considera que por etimología el sustantivo *hárho*, *medida* se deriva de la raíz del verbo ar- y se encuentra en relación con el nombre de Homero en tanto Harmonía invoca a las musas y la poesía. Cf. Nagy, Gregory, *The best of the achaeans*, pp. 298-299.

²⁸⁷Las *epopeyas cíclicas* cuentan los hechos que acontecieron de manera anterior y posterior a la *Iliada* y la *Odisea*.

²⁸⁸Alfonso Reyes describe estos escritos como la acumulación que Grecia heredó del pasado heroico, de los cuales sólo quedan fragmentos y aunque faltos de inspiración contienen información y pulcritud narrativa. Cf. Alfonso Reyes, *Obras completas XVII*, p.128.

²⁸⁹Cf. Latacz, Joachim, *Homer-Darstellungen in der antiken Literatur*, en *Der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*, München, Hirmer, 2008, p.27.

recopilación de la *Iliada* y la *Odisea* o también cabría suponer que es un nombre antiguo que permite nombrar una recopilación en la cual participan distintos poetas²⁹⁰.

Respecto a los detalles de la vida de Homero G.S. Kirk en *The songs of Homer*, refiriéndose a la compilación helénica *La vida de Homero*, afirma que los antiguos biógrafos inventaron, a partir de algunos pasajes de sus poemas muchas historias, sin embargo existe una versión común la cual consiste en considerar que vivió en la segunda mitad del siglo VIII, nació en Esmirna, vivió en Quios y murió en la isla de Ios²⁹¹. Acerca de su nombre se ha considerado que es originario de Melesigenes y que su padre fue de la rívera de Meles, mientras que su madre fue la ninfa Cretheis, de tal suerte que es descendiente de Orfeo.

Antiquity knew nothing definite about the life and personality of Homer. Even his name was a strange one, subjected to several fantastic derivations. Yet this name, at least, was for long firmly and indisputably attached to the *Iliad* and *Odyssey*...²⁹²

Así, la asociación que se hace de Homero con las regiones de Quios y Esmirna proviene del poeta Píndaro, dato que encuentra una validación a partir de la existencia de rapsodas que durante el siglo VI fueron llamados *Homeridae* o descendientes de Homero, aunque también del hecho de que la *Iliada* y la *Odisea* se encuentran predominantemente escritas en dialecto jónico.

En este mismo sentido Latacz en *Troia und Homer* considera que la patria de Homero se encuentra en el territorio de Jonia y de las numerosas ciudades que se disputan su nacimiento habría

²⁹⁰Esta última suposición llevaría a considerar que los llamados *Poemas homéricos* no se adjudican a un hombre llamado "Homero" que los haya realizado, sino a la institución encargada de esta recopilación.

²⁹¹Latacz considera que estos tres puntos de coincidencia pertenecen al segundo tipo de biografías que se realizaron de Homero, las cuales se llevaron a cabo durante el imperio romano. Afirma que estos biógrafos coinciden en mantener que 1) Homero nació en Smyrna en el oeste asiático de Jónia, 2) en algún momento se trasladó a Chios, 3) murió en la pequeña isla jónica Ios. Cf. Latacz, Joachim, *Homer-Darstellungen in der antiken Literatur*, Hirmer, 2008, p.31.

²⁹²G.S. Kirk, *The songs of homer*, Cambridge University, 1962, p.271.

que considerar a tres: Esmirna, Quios y Colofón y su muerte debe pensarse que aconteció en esta demarcación, posiblemente en la isla Ios al sur de Naxos²⁹³.

De las biografías sobre Homero Latacz distingue dos tipos: por una parte aquellas que van del siglo VII a.C hasta el imperio romano 100 d.C entre las cuales no existe propiamente una biografía, sino algunas citas que hacen referencia a Homero y cuya finalidad es sobre todo poner en contraste la autoridad de Homero. Por otra parte, un segundo tipo de biografías se ubican en la época del imperio romano. Estas biografías se caracterizan por ser largos escritos que contienen información poco verídica, la primera biografía a la cual Latacz hace referencia tiene como título *Heródoto sobre el origen, época y vida de Homero*. Esta obra pertenece a un falso Heródoto que vivió entre el año 50 al 150 d.C, una segunda biografía lleva por título *Certamen Homeri et Hesiodo* de Antoninus Pius. Estos dos escritos se basan en otras tres compilaciones que se encuentran en el *Suda*²⁹⁴. Las compilaciones del *Suda* no son propiamente biografías, debido a que contienen poco material sobre su vida, pueden ser vistas como un collage de datos, en este caso, sobre Homero. Un intento de realizar una descripción detallada de la vida de Homero representa la llamada *Vita Herodotea*. En este escrito se encuentra una descripción detallada de la vida de Homero, pero se halla plagada de historias producto de la fantasía tales como que Homero nació pobre, fuera del matrimonio y que deambulaba casi ciego en los bajos estratos sociales²⁹⁵.

Ahora bien, una información que Latacz considera de gran valor para mantener la existencia de una persona llamada Homero se encuentra por una parte en una nota que realiza Pausanias en su historia de Tebas 9.9.5 en la cual afirma que cuando Calino²⁹⁶ se refirió al Epos consideró a Homero

²⁹³Cf.Latacz, Joachim, *Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*, Koehler and Amelang, München Berlin, 2001, p.183.

²⁹⁴El *Suda* es el más antiguo y grande diccionario enciclopédico que pertenece al siglo 10 d.C.

²⁹⁵La ceguera de Homero es considerada por Latacz una leyenda debido a que en la antigüedad existe una analogía entre la ceguera y la videncia. Los poetas son capaces de observar lo que los hombres normales no pueden ver. Cf. Latacz, Joachim, *Homer-Darstellungen in der antiken Literatur*, p. 31.

²⁹⁶Calino pertenece a la ciudad de Efesos un conocido historiador que vivió a mediados del siglo VII.

como su autor, al mismo tiempo que toma como una nota importante el fragmento 65 de Heráclito (Diels- Kranz) en donde el filósofo califica a Homero como el más sabio y más heleno entre todos. Estas dos citas hacen pensar que Homero fue no sólo una figura literaria, sino un hombre con una personalidad.

Por otra parte, en el escrito *Homer-Darstellungen in der antiken Bildkunst* Ella van der Meijden Zanoní mantiene que existen numerosas representaciones de la imagen de Homero en monedas, lo cual nos lleva a considerar la existencia de un hombre llamado Homero ya que en todas ellas se presenta una imagen de un hombre con algunas variaciones, pero similares características. La imagen más antigua que se tiene de Homero data del siglo IV a.C y se encuentra en una moneda de plata de la isla de Ägais- İos, lugar conocido porque se ha supuesto que ahí ocurrió el nacimiento y la muerte de Homero. En la moneda se representa la cabeza de un hombre viejo de perfil con barba y cabello rizado. Su mirada se encuentra fija hacia la derecha y frente a su rostro de arriba hacia abajo se encuentra escrito ΟΜΗΡΟΥ. La siguiente representación que se encuentra de Homero data del siglo 180-80 a.C en una moneda de la ciudad de Esmirna patria del poeta, en ella el poeta se encuentra en una postura pensativa, su mano derecha sostiene su barbilla y en la izquierda mantiene un papiro. Una tercera representación del poeta se ubica en siglo II d.C la cual proviene de Esmirna, en ella se representa a Homero sosteniendo en la mano izquierda un cetro y en la derecha un papiro, estas imágenes permiten considerar que el poeta sabía leer o escribir.

En lo que se refiere a retratos de Homero, el primero proviene de mediados del siglo V a.C., en él se representa a un hombre viejo, con los ojos cerrados, una cinta en la cabeza, cabello y barba rizados. Ella van der Meijden considera que en este retrato se presenta el ideal del hombre viejo, en el cual la edad no es algo drástico, al mismo tiempo afirma que los ojos cerrados no representan el dormir, sino la ceguera. Como algunas fuentes lo dicen, Homero pudo haber sido ciego, aunque no de nacimiento porque en otras imágenes sostiene un papiro a partir de lo cual se puede pensar que Homero sabía leer o escribir, por otra parte la ceguera puede también considerarse como un dato

metafórico que alude al hecho de que el mundo que ven los poetas es distinto del mundo que comparten la mayoría de los hombres. Tucídides²⁹⁷ se refiere a Homero a partir del págs. 167-73 de los *himnos homéricos de Apolo* como el poeta ciego.

De esta manera, a partir de las distintas representaciones que cada época realiza de Homero podemos considerar que en cada una se pone en relieve un dato que consideran importante. Durante el siglo V a.C en Atenas la característica fundamental de la representación de Homero es la de un poeta ciego que tras su muerte se convierte en Héroe, hecho que se muestra a partir de la cinta en el cabello, la cual es propia de Dioses o Héroes y que deviene la característica del padre de la literatura.

En la segunda mitad del siglo II a.C se ubica otro retrato de Homero en el cual aparece un hombre ciego con arrugas en la frente y barbilla, el cabello y la barba rizados y una cinta en la cabeza. Los ojos de este retrato a diferencia del anterior no se encuentran cerrados, sino abiertos y son evidentemente los ojos de un ciego. Este retrato se identifica con Homero a causa de su ceguera y de la cinta en el cabello.

Para Ella Van der Meijden considera que la ceguera de Homero no puede ser interpretada como una discapacidad, sino como un don, la ceguera es un signo de sabiduría.

El cantor ciego mira hacia otro mundo, al mundo del cual toma inspiración para su poesía. En los mitos griegos aparece un cuantioso número de videntes ciegos y poetas, los cuales probablemente son inspirados por Deo quien en el canto 8 de la *Odisea* (44f.62ff) es descrito como un cantante ciego en la corte del rey de los feacios. El más conocido entre ellos es el vidente Tiresias, el cual también es mencionado en la *Odisea* (10.490-495).²⁹⁸

De esta manera, a pesar de que sobre la persona de Homero existen sólo suposiciones y posibilidades, tal como lo afirma Alfred Heubeck en *Die homerische Frage* podemos pensar que la

²⁹⁷Cf. Tucides 3.104.

²⁹⁸Van der Meijden Zanoni, Ella, *Homer-Darstellungen in der antiken Bildkunst in Homer (Der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst)*, München, Hirmer, 2008, p. 25.

importancia que tuvo en el mundo griego es radical, importancia que se encuentra constatada en el interés constante por formular datos y representaciones del hombre que ha sido considerado el padre de la poesía y la literatura occidental.

Ahora bien, la *Iliada* junto con la *Odisea* es considerada por Kirk como un poema de origen jónico, la *Iliada* fue escrita en el siglo VIII, pero tiene su origen en la tradición oral griega transmitida de generación en generación. La *Iliada* está constituida de XXIV cantos y quince mil seiscientos noventa y tres *hexámetros*. Ahora bien, aunque el poema forma parte de la tradición oral griega desarrollada en la edad de bronce, se ubica en el paso de la oralidad a la escritura.

A lo que nos enfrentamos en la poesía de Homero, es a una fusión de elementos orales y escritos. La permanente hasta ahora controversia de las investigaciones es si Homero es oral o escrito, resulta un claro problema. Él es ambos.²⁹⁹

La *Iliada* es un poema que encuentra su escritura en la primera mitad del siglo VIII en el oeste de Jonia. La poesía griega épica se realizó durante siglos únicamente de manera oral. Durante los llamados siglos oscuros que van del siglo 1200 al 800 a.C Grecia no tuvo escritura y el canto fue el medio a partir del cual se transmitió la poesía del pueblo griego. Los siglos oscuros se encuentran entre el periodo Micénico y el llamado renacimiento griego que sucede en el siglo VIII a. C. El segundo alfabeto griego³⁰⁰ fue elaborado en el año 800, a partir de la variante noroeste del alfabeto fenicio compuesto de caracteres de consonantes. El alfabeto griego tomó del alfabeto fenicio el sistema completo: los 22 caracteres, las formas de los caracteres, el sonido, los nombres y el orden. Por otra parte, los griegos no sólo tomaron el alfabeto fenicio, sino al mismo tiempo realizaron innovaciones tales como utilizar los caracteres de consonantes para las vocales de su propio sistema.

²⁹⁹Latacz, Joachim, *Der Beginn von Schriftlichkeit und Literatur in Homer Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*. München, Hirmer, 2008, p.69.

³⁰⁰Latacz mantiene que el primer alfabeto griego, el llamado alfabeto *Linear B* fue desarrollado en la tardía edad de bronce en la llamada cultura Micénica entre los siglos 15 y 13 a.C. En el año 1200 a.C ocurrió una destrucción o huida de la élite que ocupaban el palacio central de micénas y la escritura *Linear B* se perdió. Cf. Latacz, Joachim, *Der Beginn von Schriftlichkeit und Literatur in Homer Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*. München, Hirmer, 2008, p.64.

Si la adquisición, adaptación a los griegos y el perfeccionamiento de este - sistema de caracteres fue resultado de la colaboración de varios “creadores” o un hecho brillante de un sólo individuo – es mucho más probable lo segundo- no es conocido. El sistema completo fue tomado, es decir, las formas con los caracteres con su sonido, los nombres y la secuencia.³⁰¹

Ahora bien, la *Iliada*, antes de la formulación del segundo alfabeto griego, se realizó durante siglos teniendo como único recurso el lenguaje hablado. Los portadores de la poesía épica eran cantantes llamados *aedos* los cuales dedicaban su vida a la narración de acontecimientos humanos, heroicos y divinos propios del pasado.

La *Iliada*, una vez que pasó de la oralidad a la escritura, se realizó bajo la métrica del hexámetro. El hexámetro se forma a partir de seis dáctilos, formados por una sílaba larga y dos breves, que pueden sustituirse por una larga.

Latacz considera que el hexámetro, en tanto instrumento poético, surgió en el momento de llevar los versos que se recitaban de manera oral, al alfabeto escrito³⁰². Lo característico de los cantos épicos, antes de la escritura, era que se realizaban como una recitación hablada acompañada de algún instrumento de cuerda. Los versos presentaban muchas variaciones, lo cual implicaba que el *aedo*, en un primer momento, no aprendía los cantos de memoria, sino que realizaba frente al público cantos improvisados. El *aedo* requería para llevar a cabo estos cantos del conocimiento de un alto lenguaje poético, del ritmo en el cual la narración debería de ser contada, de escenas típicas de la tradición del pueblo griego y un conocimiento de su historia, una profunda concentración y habilidad para improvisar, de tal manera que todos estos elementos en conjunto implicaban un alto nivel de creación poética.

³⁰¹Cf. Latacz, Joachim, *Der Beginn von Schriftlichkeit und Literatur* en *Homer Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*. München, Hirmer, 2008, p.64.

³⁰²Hasta nuestros días se han encontrado dos objetos que constatan la creación del hexámetro por parte de los poetas, la primera es una jarra que se encontró en un panteón ateniense en la cual se encuentran versos en hexámetro que datan del 740 a.C y un vaso de la Isla de Pithecusas que data del 735 al 720, en el cual se encuentra un grabado en hexámetro que se considera tuvo que escribirlo un profesional. Cf. *Der Beginn von Schriftlichkeit und Literatur* en *Homer Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*. München, Hirmer, 2008, p.68.

La *Iliada* pertenece a esta tradición de cantos que se llevaron a cabo durante siglos de manera oral bajo el cuidado y transmisión de los *aedos*. Durante el siglo VIII con la elaboración de la escritura, los cantos se fijaron, de tal manera que en la *Iliada* se encuentran tanto elementos orales como escritos. Latacz piensa que la épica griega se ubica precisamente en la transición de la oralidad a la escritura.

La *Iliada* narra acontecimientos, ocurridos durante la guerra de Troya, que giran alrededor del año 1250 a.C., es un poema escrito en dialecto jónico una lengua que se considera fue comprendida en toda Grecia³⁰³.

La *Iliada* narra lo ocurrido durante 51 días durante el décimo año de la guerra de Troya³⁰⁴. El origen de la guerra de Troya se encuentra en el rapto de Helena por parte de Paris. El asunto del poema se resume en la cólera de Aquiles y las consecuencias inmediatas de esta cólera, el poema puede dividirse en dos momentos: la ira contra Agamenón y la cólera posterior a la muerte de Patroclo.

Aquiles es uno de los más altos guerreros Aqueos que participa en la guerra de Troya. La *Iliada* inicia con un canto a la ira de Aquiles, quien tras un conflicto con Agamenón (Agamenón roba a Aquiles una esclava) decide no continuar en la guerra y pide a su madre Tetis que brinde ayuda a los troyanos. Después de largos combates Héctor acorrala a los aqueos e incendia sus naves. Patroclo, el amigo más querido de Aquiles, le pide sus armas para enfrentar a Héctor y a los troyanos. Héctor mata a Patroclo en el combate, y, tras su muerte, Aquiles se reconcilia con

³⁰³ Esta lengua contiene elementos, eólicos, arcadio-chipriotas, beocios, de diferentes épocas y regiones combinados y fundidos.

³⁰⁴ Thomas Alexander Szlezák en su escrito *Die Illias Homers* intenta aclarar la importancia de este poema monumental dentro del mundo griego, para ello, comienza por preguntarse si la *Iliada* fue para los griegos el epos nacional. Aunque, en el siglo VIII no había ninguna nación, Szlezák considera que todos los griegos tenían una conciencia de pertenencia de manera que, la *Iliada* narra una guerra en la que están implicados todos los griegos contra un enemigo en el oeste, de esta manera afirma que es posible considerar que en la *Iliada* se encuentra presente un sentido de unidad y por lo tanto que representa un himno nacional griego pese a que los griegos no compusieron ningún himno. Cf. Szlezák, Thomas Alexander, *Die Illias Homers Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt*, Verlag C.H. Beck, p.41.

Agamenón y con el lamento de la muerte de Patroclo traslada su cólera inicial contra Héctor y los troyanos de quienes desea vengarse. Con el lamento de Aquiles ante el cadáver de Patroclo termina la primera parte del poema.

La segunda parte del poema comienza con el enfrentamiento entre Aquiles y Héctor. Aquiles toma venganza de la muerte de su amigo Patroclo matando a Héctor y arrastrando su cadáver por toda la ciudad, pese a que sabe que después de la muerte de Héctor también él morirá. Tras la muerte de Héctor los Aqueos celebran los juegos funerarios en honor a Patroclo. Aquiles, una vez que ha tomado venganza y ha celebrado los juegos funerarios, obtiene un estado de serenidad, en el cual es visitado en su tienda por Príamo, el padre de Héctor, quien consigue llegar hasta su tienda sin ser visto ayudado por Hermes. Príamo se presenta ante Aquiles con la intención de convencerlo de entregar el cadáver de Héctor y de realizar una tregua de once días. Durante el periodo de tregua Príamo llevará a cabo los funerales de Héctor, para al duodécimo día comenzar nuevamente la guerra.

Sin embargo, aunque la *Iliada* puede considerarse como un testimonio histórico fundamental de las costumbres griegas, ella no se restringe a ser un testimonio histórico, en ella se encuentran presentes, como veremos a lo largo de este capítulo reflexiones fundamentales del pensamiento griego. Para Thomas Alexander Szlezák la épica homérica representa, más allá del inicio de la literatura occidental, la fuente de todo el conocimiento griego.³⁰⁵

³⁰⁵Szlezák, Thomas Alexander, *Troia Von Homer bis heute*, Attempto, p. 12.

3.2 Hesíodo y la Teogonía: exposición del autor y del poema.

Acerca de los orígenes, las relaciones familiares y la creación poética de Hesíodo se conocen con certeza ciertos detalles que él mismo proporciona en los escritos la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*.

Lamberton en su escrito *Hesíodo*³⁰⁶ piensa que los datos acerca de la vida de Hesíodo se pueden reducir en cuatro episodios centrales: 1) su genealogía, 2) su visión del monte Helicón, 3) su competencia contra Homero y 4) las circunstancias de su muerte.

Respecto de la fecha del nacimiento y vida de Hesíodo existen diferentes versiones, por una parte Heródoto³⁰⁷ mantiene que tanto Homero como Hesíodo no vivieron más allá de cuatrocientos años antes que él, y que se precedieron uno al otro, mientras que en el Lexicón Bizantino *Suda*³⁰⁸ existen tres opiniones, por una parte se considera que Hesíodo fue más viejo que Homero, mientras que otros sostienen que fue contemporáneo suyo, Porfirio afirma que Hesíodo fue cerca de cien años más joven que Homero y ubica su nacimiento 32 años antes de la primera olimpiada que se llevó a cabo en 776. Sin embargo, la fecha que generalmente se admite por los historiadores es mediados del siglo VIII.

The Suda claims that all three chronological possibilities found their adherents: “according to some, (Hesiod) was older than Homer, and according to others they were contemporaries; Porphyry and most of the others figure him to be a hundred

³⁰⁶Cf. Lamberton, Robert, *Hesiod*, London, Yale University, 1988, p.4.

³⁰⁷Herodoto, *Historia* 2.53

³⁰⁸<Ἡσίοδος,> Κυμαῖος· νέος δὲ κομισθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς Δίου καὶ μητρὸς Πυκιμήδης ἐν Ἴσκηρῃ τῆς Βοιωτίας· γενεαλογεῖται δὲ εἶναι τοῦ Δίου, τοῦ Ἀπελλίδος, τοῦ Μελανώπου· ὃν φασὶ τινες τοῦ Ὀμήρου προπάτορος εἶναι πάππον, ὡς ἀνεψιαδοῦν εἶναι Ἡσίοδου τὸν Ὀμηρον, ἐκότερον δὲ ἀπὸ τοῦ Ἄτλαντος κατάγεσθαι· ποιήματα δὲ αὐτοῦ ταῦτα· Θεογονία, Ἔργα καὶ Ἡμέραι, Ἀσπίς, Γυναικῶν ἡρώων ἡρώων κατάλογος ἐν βιβλίῳ ε΄, Ἐπικήδειον εἰς Βάτραχόν τινα, ἐρώμενον αὐτοῦ, περὶ τῶν Ἰδαίων Δακτύλων· καὶ ἄλλα πολλά· ἐτελεύτησε δὲ ἐπιξενωθεὶς παρ' Ἀντίφω καὶ Κτιμένω, οἱ νύκτωρ δόξαντες ἀναιρεῖ φθορέα ἀδελφῆς αὐτῶν, ἀνεῖλον τὸν Ἡσίοδον ἄκοντες· ἦν δὲ Ὀμήρου κατὰ τινες πρεσβύτερος, κατὰ δὲ ἄλλους σύγχρονος· Πορφύριος καὶ ἄλλοι πλεῖστοι νεώτερον ἑκατὸν ἐνιαυτοῖς ὀρίζουσιν, ὡς λβ' ἄκοντες ἐνιαυτοῦ συμπροτερεῖν τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος. Suda eta.583.1

years younger.” But such variation nevertheless point to their connection: in antiquity Homer was almost exclusively dated in relation to Hesiod.³⁰⁹

De acuerdo con Proclo tanto Hesíodo como Homero fueron primos, ambos descendientes de Orfeo y contemporáneos. La información contenida en el *Suda* respecto a la vida de Hesíodo sugiere que los padres de Hesíodo fueron Dios y Pykimedea, ambos originarios de Cimes quienes obligados por la pobreza se mudaron a Askra y se establecieron a los pies del Helikon, lugar en el que nació Hesíodo y en donde encontró inspiración de las nueve musas para su creación poética. La región en la que se establecieron era un lugar de mal clima tanto en invierno como en verano.

Por otra parte, la poesía de Hesíodo, a diferencia de la de Homero, está marcada por su identidad, en ella el poeta brinda no sólo información acerca de su vida y del lugar en donde vivió, sino que su poesía se desarrolla en íntima relación con sus experiencias.

A partir de la información que Hesíodo proporciona en sus escritos se sabe con certeza que vivió en el pequeño pueblo de Askra³¹⁰, que su padre provenía de Cimes de Eolia una pequeña ciudad en Asia y que se estableció en Beocia, en el pueblo de Askra a los pies del Helicón. La descripción que Hesíodo hace de Askra nos deja ver que se era un lugar pobre, de clima duro, en el cual el trabajo con la tierra era arduo.

Hesíodo³¹¹ cuenta en *Los trabajos y los días* que vivió en Askra y trabajó como campesino. Karl Albert destaca, en la introducción a la *Teogonía*, que la cultura griega no fue una cultura del esclavismo lo cual se constata a partir del hecho de que muchos pensadores griegos fueron como Hesíodo campesinos o trabajadores manuales, tal es caso del médico Parménides o el escultor Sócrates. Esta división entre agricultores y trabajadores manuales muestra que dentro de la sociedad griega el trabajo tenía gran valor y que era considerado como una obra. En este sentido Karl Albert

³⁰⁹H. Koning, Hugo, *Hesiod: the other poet*, Brill, Boston, 2010.

³¹⁰Hesíodo, *Los trabajos y los días*, versos 633-639.

³¹¹Nagy opina que la figura de Hesíodo es presentada por la misma poesía hesíodica y que sus composiciones determinan su identidad y en su nombre se encuentra la ambición del poeta el que emite la voz. Cf. Nagy, Gregory, *The best of the achaeans*, p.296.

afirma, que si bien la educación y el poder residían en la clase noble, los campesinos tenían cierta independencia legal e intelectual y una crítica que ejercían constantemente en el comercio. Todos estos datos son importantes para comprender la relación que Hesíodo encuentra entre la poesía y la agricultura.

La cultura griega no fue fácilmente una cultura de trato de esclavos. Conocidos pensadores entre los griegos fueron campesinos (como Hesíodo) o trabajadores manuales (como el médico Parménides o el escultor Sócrates)³¹²

Tras la muerte de su padre, Hesíodo y su hermano Perses heredan las tierras paternas, las cuales se convierten en fuente de conflicto familiar del cual su hermano resulta victorioso. Perses lleva a Hesíodo ante los tribunales y gana el juicio, pero sin saber prosperar con los bienes obtenidos de la disputa, comienza un nuevo litigio para obtener mayores propiedades. Este desacuerdo tiene gran importancia en la vida de Hesíodo, de tal manera que le incita a componer el poema de *Los trabajos y los días*.

Ahora bien, la leyenda en torno a la competencia entre Homero y Hesíodo se basa en la suposición de que fueron contemporáneos y en la alusión que realiza Hesíodo en *Los trabajos y los días* de su participación en un concurso poético en Calcis en Beocia durante los juegos funerarios del rey Amphidamas en Eubea. La fecha y el autor del escrito el *Certamen*, en el cual se dan detalles del concurso realizado entre Homero y Hesíodo, son desconocidos, se piensa que el texto data de alrededor del año 160 d.C. Debido a que en dicho escrito se menciona al emperador Adriano, dato que coincide con estas fechas.

Otro libro que bajo el nombre de Hesíodo nos ha sido transmitido pero que debe ser visto como falso, entre otros es la competencia de Homero y Hesíodo.³¹³

El escrito comienza con una introducción acerca de los orígenes de los dos poetas: Homero y Hesíodo. En la introducción existe un especial énfasis en aclarar quiénes fueron sus parientes y cuál

³¹²Karl, Albert, *Hesiod Theogonie*, Academia Verlag Richarz, 1990.

³¹³Hesíodo, *Theogonie*, Academia Verlag Richarz, 1990, p.13.

fue el lugar de su nacimiento. En un segundo momento, se lleva a cabo la competencia y en un tercer apartado del escrito se realiza una narración sobre la vida de los poetas posterior al concurso.

La competencia entre Homero y Hesíodo consta de tres partes, en la primera parte Hesíodo improvisa algunas preguntas que plantea a Homero, y Homero responde en algunas ocasiones improvisando y en otras realiza citas. En la segunda parte del escrito se formula una respuesta, de tal manera que complete métricamente y sintácticamente el sentido de lo propuesto. Por último, en la tercera parte del concurso cada uno de los participantes lleva a cabo una descripción. Hesíodo procede a describir las cosechas de mayo, narración que se encuentra contenida en *Los trabajos y los días* 383, y Homero, por su parte, describe el preludeo de una pelea acontecida en la *Iliada* 13.126. Según lo narrado en el *Certamen* Hesíodo resulta ganador de la competencia y obtiene un triplé como premio.

Paul Mazon considera que esta competencia³¹⁴ representa la transformación de una rivalidad póstuma, en un torneo real. Los dos poetas se ponen uno frente al otro a fin de demostrar cuál de los dos es capaz de ganar el asentimiento. No es gratuito que sea difícil optar por un ganador; así mientras el pueblo se pronuncia a favor de Homero, el rey juzga que Hesíodo es quien debe obtener el premio.

Le passage des *Travaux* sur la victoire d'Hésiode à Chalcis a fourni le cadre d'un récit symbolique, destiné à mettre les deux poètes en face l'un de l'autre et à transformer en un tournoi réel une rivalité posthume.³¹⁵

Por otra parte, respecto de la muerte³¹⁶ de Hesíodo, Plutarco narra que si bien la Pytia en Delfos le había prometido fama eterna, le había advertido evitar pasar por un lugar llamado Nemeion el cual se encuentra en el camino del Peloponeso. Hesíodo haciendo caso evitó viajar por esta ruta,

³¹⁴En el escrito *Théogonie, les travaux et les jours, le Bouclier*, Traducción por Paul Mazon, Les Belles lettres, Paris, 1960.

³¹⁵Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le Bouclier*, Traducción por Paul Mazon, Les Belles lettres, Paris, 1960. p.XI.

³¹⁶En torno a la muerte de Hesíodo concuerda la narración de Plutarco, el *Suidas* y el escrito *La vie d' Hésiode* y lo que Plutarco refiere en torno a su muerte.

pero estando en Oinoe se dice que Hesíodo sedujo a una joven y los hermanos lo condujeron a un lugar llamado Nemeion, estando ahí lo mataron y arrojaron su cuerpo al mar. La leyenda cuenta que el cuerpo fue recogido por un grupo de delfines³¹⁷ que lo llevaron a la entrada del golfo de Corinto en Rión, lugar en donde se celebraban en ese momento la fiesta de Ria.

Un oracle avait averti Hésiode d'avoir à éviter le “Néméion”. Hésiode s' était donc écarté avec soin de la route de Péloponnèse. Mais, s' étant rendu à Oinoé, dans la Locride Ozolinne, il y avait séduit la fille de son hôte, Les frères de la jeune fille l' attirèrent alors dans un guet-apens, près d' un lieu appelé justement “Néméion”, le tuèrent et jetèrent son corps à la mer. Le corps fut recueilli par une troupe de dauphins, qui le portèrent à l' entrée du golfe de Corinthe, à Rhion et à Molycrie.³¹⁸

Sin embargo dos ciudades se disputan el cuerpo de Hesíodo: Naupacte y Orcomene. Mazon considera que la leyenda en torno a la muerte de Hesíodo encuentra su origen en el deseo de brindar una explicación mítica a un acontecimiento literario como es la filiación literaria que existe entre la poesía de Hesíodo y la poesía coral épica creada en Estesícoso. El hijo, producto de la seducción de Locriene, según la leyenda, lleva el nombre de Stesicor.

Respecto a los escritos de Hesíodo se reconocen dos como auténticos, la *Teogonía* integrada por 1022 versos y *Los trabajos y los días* compuesta por 659 versos. Esta última pertenece al periodo de juventud.

Por otra parte, los escritos que se atribuyen a Hesíodo pero de los cuales se duda su autenticidad son: el *Catálogo de mujeres* integrado por 6000 versos, la *Melampodia* y el *Certamen*. Sin embargo, dentro de la antigüedad, las obras atribuidas a Hesíodo son numerosas, entre ellas

³¹⁷Koning, Hugo H. afirma que la historia acerca de la muerte de Hesiodo contiene una mezcla de divinidad y violencia la cual es típica de la vida de los héroes, al mismo tiempo considera que los griegos tienen muchas historias en las cuales aparece gente salvada por delfines a partir de lo cual el personaje obtiene un estatus heroico. Cf.H. Koning, Hugo, *Hesiod: the other poet*, Brill, Boston, 2010, p.135.

³¹⁸Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le Bouclier*, Traducción por Paul Mazon, Les Belles lettres, Paris, 1960, p.XII.

destacan: los *grandes trabajos*, las Grandes Eeas, la Ornitomaquia, los *Versos mánticos*, las *Explicaciones de pródigos*, *Astronomía*, *Lecciones de Quirón*, los *Dáctilos del Ida* y una colección de fragmentos épicos.

Ahora bien, la *Teogonía* fue escrita por Hesíodo en el siglo VIII a.C., en dialecto beocio en la forma del hexámetro, consta de 1022 versos, de los cuales los últimos cien han sido interpolados³¹⁹. En ella el poeta habla acerca de los orígenes de los dioses y del universo.

El poema consta de cinco partes que se diferencian tanto en su contenido como en su extensión. En la primera parte se encuentra un proemio o introducción al poema, la segunda parte consta de una Cosmogonía en la cual se describe la formación del universo, la tercera parte es una Teogonía en la cual se presenta la larga sucesión de genealogías divinas, la cuarta parte es una Heroogonía la cual consta de un catálogo de semidioses en el cual se explican los nacimientos de la unión de dioses o diosas con mortales, la quinta parte se encuentra constituida de dos versos que presentan un catálogo de mujeres amadas por los dioses.

En el proemio Hesíodo narra la manera en que se despertó su creación poética, Hesíodo cuenta cómo al escuchar el canto de las Musas que bailaban y cantaban en el monte Helicón de Beocia fue llamado por ellas, para componer sus cantos.

El proemio consta de dos partes: una narración (1-34) y un himno(35-115). En la narración Hesíodo realiza una descripción del Helicón, la región destinada a las Musas y el lugar en donde Hesíodo vive. Hesíodo evoca cada uno de los dioses hasta las divinidades más antiguas e incluso las fuerzas naturales. El poeta logra extender su mirada hasta los límites del universo y las diosas aparecen a su llamado brindándole como misión mostrar la verdad sobre los orígenes. El poeta tiene como tarea recordar el saber que las Musas guardan. El poeta obedece este mandato entonando un

³¹⁹ El poema presenta una alteración a partir del verso 930 que lo vuelve caótico y desordenado, parecen alternarse versos que los especialistas juzgan indudablemente hesiódicos, con otros que no parecen ser parte de la obra de Hesíodo.

himno. El himno se divide en cuatro partes, en la primera el poeta presenta a las musas en su función oficial que consiste en alegrar el corazón de los dioses, en la segunda el poeta habla acerca del nacimiento y la aparición de las musas en el Olimpo. En la tercera explica la importancia de las Musas entre los hombres. Las Musas brindan a los reyes el poder de la persuasión mientras que a los poetas ofrecen la posibilidad de calmar las preocupaciones. Por último, en la cuarta parte las Musas dictan al poeta aquello que sobre la raza divina debe dar a conocer a los hombres.

La segunda parte del poema describe el nacimiento del universo. En ella se narra cómo en el principio existió el vacío. El abismo fue ocupado por Gea, Tártaro subterráneo y Eros. De la oscuridad del abismo se generaron como una pareja el Aire oscuro y la Noche, de cuya unión a su vez nacieron el Éter y la luz del Día. Posteriormente Gea dio nacimiento a Urano, las montañas y el mar.

La tercera parte del poema nos habla de la descendencia de Gea y Urano, de cómo Gea ideó una estrategia para librarse de sus hijos, a quienes Urano no permitía que vieran la luz, y se vengó de Urano quien deseaba el poder para sí mismo. Cronos, el más joven de sus hijos, aceptó realizar la venganza y castró a su padre con una hoz afilada. De las gotas de sangre que cayeron en la tierra nacieron las Erinias, los Gigantes y las Ninfas Melias y de los genitales arrojados al mar nació de entre la espuma Afrodita.

En la cuarta parte del poema, Hesíodo invoca a las Musas pidiéndoles que canten a las diosas que han procreado hijos con mortales, los llamados héroes. Entre ellas se encuentran Deméter que se unió con Jaso y creó a Pluto, Armonía que de la unión con Cadmo de Tebas engendró a Semele, Aurora que al unirse con Céfalo dio a luz a Fetonte, Medea quien se unió con Jasón y dio origen a Medeo, etc.

Por último, en la quinta parte del poema, el poeta se dirige nuevamente a las Musas para que canten a la estirpe de las mujeres. Estos dos con los cuales termina la *Teogonía* se presentan nuevamente en el escrito *Catálogo*.

De esta manera, si bien en la *Teogonía* se encuentran los nombres y la genealogía de los dioses, en ella se plantea la primera reflexión sobre los orígenes no sólo de los dioses, los héroes, sino también sobre el origen de todas las cosas, reflexión en la que el poeta se establece como un intermedio entre las Musas y los hombres.

3.3 La noción de ἀρχή definición y usos en la *Iliada* y la *Teogonía*.

A continuación analizaré el uso del concepto ἀρχή dentro de la épica griega, específicamente en los escritos: la *Iliada* obra que se adjudica a Homero y la *Teogonía* de Hesíodo. Para realizar dicha tarea presentaré, en un primer momento la definición del término ἀρχή, posteriormente mencionaré los distintos sentidos en los que el concepto ἀρχή es usado por Homero y Hesíodo, para por último mostrar los pasajes en los que este término aparece.

El *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* dice que el sustantivo femenino ἀρχή refleja dos sentidos expresados a partir del verbo ἄρχεῖν: el de comenzar o iniciar y el de dirigir o comandar.

El primer sentido, el de inicio o comienzo se considera el más antiguo y se remite a la *Iliada*, pero tiene una continuidad a lo largo de toda la historia del griego.

Le sens de “commencement” est plus ancien, attesté depuis l’ *Iliade* et persiste durant toute l’histoire du grec (...)³²⁰

El segundo sentido del verbo ἄρχεῖν que presenta el sustantivo ἀρχή, el de dirigir o gobernar, se remite a las *Odas* de Píndaro y se considera el más usual en el dialecto ático-jónico con el significado de magistratura.

souveraineté, pouvoir” chez Pi (O.2,64 ἀρχή); il est usual en ionien-attique; ἀρχή signifie “magistrature”, au pl. αἱ ἀρχαί “les autorités, les magistrats”³²¹

En *A Greek english lexicon* a partir de las dos funciones que tiene el sustantivo ἀρχή, la de nombrar, por una parte, el inicio o comienzo de algo y la de referir al comando o gobierno de algo, y distingue para cada una de estas dos acepciones siete y seis usos distintos.

³²⁰Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, pp. 120-121.

³²¹Ibid.

El concepto ἀρχή en el sentido de comienzo o principio puede presentarse solo o acompañado de alguna preposición adverbial como: ἐξ ἀρχῆς en cuyo caso se traduce *desde el comienzo o de antiguo*, κατ' ἀρχάς cuya traducción es *en el comienzo o al comienzo*, ἀπ' ἀρχῆς cuya traducción es *desde el comienzo*.

En el sentido de comienzo o principio, el término ἀρχή presenta siete diferentes acepciones: 1) el primer sentido inicia dentro de la poesía épica y lírica griega, y nombra el origen o comienzo de algo, 2) el uso del término ἀρχή bajo la acepción de primer principio o elemento es usado por primera vez por Anaximandro, 3) el tercer sentido es usado por Heródoto y se refiere al fin de una línea o cuerda, 4) el cuarto sentido es usado en las matemáticas por Heráclito para definir una curva, 5) el quinto sentido se refiere al lugar en donde un río se bifurca, 6) el sexto sentido nombra la suma total de algo, y, por último, 7) el séptimo sentido se refiere al órgano vital del cuerpo.

El segundo significado del concepto ἀρχή, el de dirigir o gobernar, presenta seis distinciones : 1) en primer lugar nombra el poder soberano y se encuentra presente en Píndaro, Heródoto y Aristóteles, 2) el segundo sentido el de dirigir nombra un imperio y se encuentra presente en Heródoto y Tucídides 3) el tercer sentido se refiere a una magistratura u oficina, y se halla presente en Heródoto, 4) el cuarto sentido del término se presenta en plural y nombra las autoridades o magistrados, y se encuentra presente en Tucídides, 5) el quinto sentido del término es el de mando u orden de un cuerpo de tropas, y, por último, 6) el sexto sentido del término se refiere al poder divino o poder del mal³²².

El concepto de ἀρχή dentro de la obra de Homero, la *Iliada* y la *Odisea*, según el *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* nombra: 1) el principio o comienzo, 2) el punto de inicio, 3) aquello en lo cual algo encuentra su origen, 4) la causa, 5) el primer motivo o razón de algo.

³²²Cf. A Greek English lexicon, Liddell Scott, Claderon, Oxford, 1968, p. 252.

Por otra parte, Cunliffe en *A lexicon of the homeric dialect*, distingue cuatro diferentes funciones del sustantivo ἀρχή en la obra de Homero³²³, considera que nombra: 1) el comienzo o la primera fase, 2) la primera causa, en este sentido aparece algunas veces acompañado de la preposición ἐξ tomando el sentido *desde el comienzo* o *desde antiguo*, 3) la base o fundamento, y, por último, 4) se refiere a una agresión no provocada³²⁴.

Sin embargo, el *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*³²⁵ de Seiler y Capelle, considera que los distintos usos del término ἀρχή en la obra de Homero se pueden reducir a dos: 1) el principio o comienzo de algo, en cuyo caso puede estar acompañado de la preposición ἐξ y se traduce como *desde el comienzo* o *desde antiguo*, y 2) la causa, la razón de algo o el punto de inicio o partida de algo.

Ahora bien, para analizar los pasajes de la *Iliada* en los cuales aparece el concepto ἀρχή consideraré la distinción que llevan a cabo Seiler y Capelle en *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*. Si bien, los otros diccionarios proponen cuatro sentidos distintos dentro de la obra de Homero, en el análisis de la *Iliada* es posible reducirlos a dos: ἀρχή en cuanto comienzo y ἀρχή como razón, fundamento o punto de inicio.

La noción ἀρχή aparece en la *Iliada* tres veces, todas ellas con el sentido de causa, razón o punto de inicio. Si bien, en la *Odisea* podemos encontrar este término en nominativo, acusativo o en genitivo acompañado de la preposición ἐξ, en la *Iliada* su uso se restringe a un uso en nominativo y genitivo sin el uso de alguna preposición y tiene el significado de causa, razón o punto de inicio.

³²³Cf. Cunliffe, Richard John, *A lexicon of the homeric dialect*, University of Oklahoma Press : Norman, 1963, p.56.

³²⁴H. Bonitz en *Index Aristotelicus* distingue también en cuatro los usos del concepto ἀρχή en Aristóteles, como inicio, principio de conocimiento, principio de realidad y dominación o imperio. pp. 111-113.

³²⁵Seiler'schen / Capelle, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*, Georg Olms, Zürich, 2007, p.92.

Ahora bien, los tres usos presentes en la *Iliada*³²⁶ del concepto ἀρχή se encuentran en los libros XI verso 604, libro XXII verso 116 y en el libro III verso 100.

Al punto dirigió la palabra a su compañero, Patroclo, pronunciando su nombre desde la nave. Lo oyó desde la tienda y salió semejante a Ares, y así dio comienzo su desgracia³²⁷.

En este primer caso, la noción de ἀρχή se encuentra en nominativo singular y se refiere al punto de inicio de la desgracia de Patroclo. Patroclo, al escuchar el llamado de Aquiles sale de la tienda corriendo dispuesto a combatir.

y le prometo a Helena, junto con las riquezas íntegras que Alejandro se trajo en las cóncavas naves a Troya, acción que fue el inicio de la contienda,³²⁸

En este segundo caso, el concepto ἀρχή se presenta en nominativo singular y explica la causa por la cual inició la guerra de Troya. La guerra encuentra su explicación en el robo de las riquezas junto con el rapto de Helena.

(“Oídmeme ahora también a mí), que el dolor oprime sobre todo mi ánimo y siento que ya vais a llegar al desenlace definitivo los argivos y los troyanos, tras haber padecido muchos males por culpa de la disputa mía y de Alejandro, que la inició³²⁹.

Este tercer pasaje presenta el término ἀρχή en genitivo singular, bajo el sentido de causa. Menelao se dirige a los troyanos y aqueos para pedirles que detengan la guerra y dejen las armas, que muchos males ha causado a ambos bandos y se remonta a aquello que dió origen a la guerra. La

³²⁶Homero, *Iliada*, trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2000.

³²⁷Homero, *Iliada* Canto XI, Verso 604 αἶψα δ' ἑταῖρον ἐὼν Πατροκλῆα προσέειπε
φθεγγάμενος παρὰ νηός· ὃ δὲ κλισίηθεν ἀκούσας
ἔκμολεν ἴσος Ἄρηϊ, κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή.

³²⁸Homero, *Iliada*, Canto XXII, Verso 116 καὶ οἱ ὑπόσχωμαι Ἑλένην καὶ κτήμαθ' ἅμ' αὐτῆι,
πάντα μάλ' ὅσά τ' Ἀλέξανδρος κοίλῃς ἐνὶ νηυσὶν
ἠγάγετο Τροίηνδ', ἧ τ' ἔπλετο νείκεος ἀρχή,

³²⁹Homero, *Iliada*, Canto III, Verso 100. θυμὸν ἐμόν, φρονέω δὲ διακρινθήμεναι ἤδη
Ἀργείους καὶ Τρῶας, ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπασθε
εἴνεκ' ἐμῆς ἔριδος καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἀρχῆς.

guerra encuentra su punto de inicio en las acciones de Paris; Paris raptó a Helena y robó las riquezas.

Por otra parte, el *Lexicon Hesiodicum*³³⁰ distingue un sólo uso del concepto ἀρχή en Hesíodo. El término ἀρχή dentro de la obra de Hesíodo tiene el sentido de *comienzo*. En la Teogonía el término ἀρχή se presenta nueve veces, siempre en genitivo, ocho de las cuales está acompañado de la preposición ἐξ con cuya preposición tiene el significado de *desde el principio* o *de antiguo*, y una vez está acompañado de la preposición ἀπό con el mismo significado.

Ellas, lanzando al viento su voz inmortal, alaban con su canto primero, desde el origen, la augusta estirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquéllos nacieron, los dioses dadores de bienes^{331, 332}.

En este primer fragmento Hesíodo describe la función de las Musas. Las Musas, cuyo canto es inmortal, tienen como tarea alabar a los dioses, ellas evocan a los dioses y se remontan a las divinidades más antiguas, a lo que fue en el origen, en un principio antes de que algo llegará a la existencia.

Y como además, por primera vez, habitaron el muy abrupto Olimpo. Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero. En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio seno, sede siempre segura de todos los inmortales³³³.

Hesíodo pide a las Musas, que han habitado desde un principio las mansiones del Olimpo, le desvelen lo que fue primero, con esta petición la teogonía se convierte en una cosmología. Hesíodo,

³³⁰Hofinger, Marcel, *Lexicon hesiodicum*, Belgium, Leiden, 1978, p.87.

³³¹Hesíodo, *Teogonía*, Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 2000.

³³²Hesíodo, *Teogonía*, 43. αἰ δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι δώματά τ' ἀθανάτων
θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῆ
ἐξ ἀρχῆς, οὐς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ἔτικτεν,
οἳ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο, θεοὶ δωτῆρες ἑάων·

³³³Hesíodo, *Teogonía*, 115. ἠδὲ καὶ ὡς τὰ πρῶτα πολύπτυχον ἔσχον Ὀλύμπου
ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.
ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖεὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ

gracias a las Musas inicia la descripción del nacimiento de los elementos. Las Musas le muestran lo que existió en un primer momento, en un principio fue el Caos. Así, el concepto ἀρχή es usado para referirse al lugar donde habitan las Musas. Las Musas, desde un principio han habitado las mansiones olímpicas.

Pues eran terribles hijos los que habían nacido de Gea y Urano, y su padre los odiaba desde el principio. Apenas nacían en lugar de mostrarles la luz, los retenía a todos ocultos en el seno de Gea y se complacía con su malvada acción,³³⁴

Con este verso Hesíodo termina la enumeración de la descendencia de Gea y Urano: los titanes, los cíclopes y los de cien brazos, e inicia la narración de la conspiración que lleva a cabo Gea y sus hijos en contra de Urano. En este fragmento el término ἀρχή describe el odio de Urano hacia sus hijos, este odio surgió desde el principio, desde su nacimiento.

La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses. Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como dote entre los hombres y dioses inmortales; las intimidaciones con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura³³⁵

En este verso Hesíodo narra el cortejo y las dotes que se le entregaron a Afrodita desde su origen, desde su nacimiento. Como cortejo Afrodita recibió al Amor y al buen Deseo, mientras que como dote se le entregaron las intimidaciones de las doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, la ternura y el amor.

³³⁴Hesiodo, *Teogonía* 156 ὄσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο, δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἦχθοντο τοκῆι ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο, πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσκε Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῶ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ,

³³⁵Hesiodo, *Teogonía* 203 Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούση ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι, παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε τέρψιν τε γλυκερὴν φιλοτήτά τε μελιχίν τε.

Parió a Leto de azulado peplo, siempre dulce, benévola con hombres y dioses inmortales, dulce desde su origen, y la más amable dentro del Olimpo.³³⁶

En este fragmento Hesíodo describe a Leto quien se caracteriza por su dulzura y benevolencia tanto con los hombres como con los dioses. El término ἀρχή explica de donde proviene la dulzura de Leto, ella proviene desde su origen, de su nacimiento.

En nada la maltrató el Crónida ni tampoco le quitó nada de lo que recibió en suerte entre los primeros dioses, los Titanes; sino que sus atribuciones son las mismas que tuvo desde el principio. Y no por unigénita la diosa obtuvo en lote menos dignidad y privilegios en la tierra, en el cielo y en el mar.³³⁷

En este pasaje Hesíodo narra como Hécate, pese a que no tiene hermanos que puedan tomar su defensa, es respetada por Zeus y conserva lo que le fue dado como atribución desde un principio, desde la primera repartición.

El Crónida la hizo criadora de los jóvenes que después de ella vieron la luz de la Aurora que a muchos alumbró. Y así, desde siempre, es criadora de la juventud y estas son sus atribuciones.³³⁸

Hesíodo continúa su poema explicando cuáles son los atributos de Hécate, cuenta cómo el hijo de Cronos la hizo criadora de la juventud antes que los hombres existieran, por lo tanto a ella corresponde cuidar a los jóvenes desde que ellos han existido.

y parió al muy ilustre Menetio, y al mañoso y astuto Prometeo y al torpe Epimeteo, que fue desde un principio siempre ruina para los hombres que se alimentan del pan.³³⁹

³³⁶Hesiodo, *Teogonía* 408 Λητῶ κυανόπεπλον ἐγείνατο, μείλικον αἰεΐ,
ἦπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,
μείλικον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντὸς Ὀλύμπου.

³³⁷Hesiodo, *Teogonía* 425 οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβιήσατο οὐδέ τ' ἀπηύρα,
ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μετὰ προτέροισι θεοῖσιν,
ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.

³³⁸Hesiodo, *Teogonía* 452 θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον,
οἳ μετ' ἐκείνην ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἡοῦς.
οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δέ τε τιμαί.

³³⁹Hesiodo, *Teogonía* 512 τίκτε δ' ὑπερκύδαντα Μενόϊτιον ἠδὲ
Προμηθεά, ποικίλον αἰολόμητιν, ἀμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθεά·
ὅς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσι·

Por último, en este fragmento se encuentra la genealogía del matrimonio Japeto y Climene hija de océano. De este matrimonio nace Atlas, Menetio y Prometeo. Epimeteo es desde su nacimiento la ruina para los hombres que requieren de alimentación.

Ahora bien, para terminar me gustaría señalar algunas cuestiones. El primer sentido del concepto ἀρχή que es usado en el mundo griego, el de inicio o comienzo, se encuentra presente en la épica griega. El término ἀρχή en este sentido tiene un mayor uso por parte de Hesíodo que de Homero.

El concepto ἀρχή en la obra de Homero es usado en dos sentidos: como punto de inicio y como causa o razón explicativa de una acción o de un acontecimiento. El tema sobre el principio aunque no tiene un lugar primordial en la *Iliada* de Homero debido a que: 1) existe un uso limitado del concepto ἀρχή y 2) el tema sobre el principio no representa la temática fundamental de la obra debido a que el tema central de la *Iliada* es la cólera de Aquiles, sin embargo en la *Iliada* encontramos el primer uso de este concepto en el sentido de principio o causa. Por otra parte, aunque la narración sobre los orígenes no es la temática fundamental de la *Iliada*, encontramos una narración sobre el principio de todas las cosas, sin uso del concepto ἀρχή en el canto XIV verso 200 y 204, que analizaremos en el próximo apartado.

Por otra parte, en la *Teogonía* es evidente que existe un tratamiento sobre el principio. En la *Teogonía* Hesíodo se propone hablar sobre los orígenes. La noción ἀρχή se encuentra en todos los casos acompañada de la preposición ἐξ esto deja en claro que a Hesíodo le interesa hablar sobre lo que fue en un principio, desde los orígenes sean éstos los orígenes de los dioses, el universo o los hombres. Ahora bien, Hesíodo comienza la *Teogonía* con una descripción del nacimiento del universo, lo cual permite observar que la *Teogonía* no representa un escrito únicamente sobre el origen de los dioses, sino que en ella se encuentra también descrita la generación del mundo y el nacimiento de la humanidad.

3.4 Planteamiento en torno a los principios en la *Iliada* de Homero (estudio de los fragmentos de la *Iliada*, canto XIV verso 201 y verso 246)

En el presente apartado llevaré a cabo un análisis de los versos 201 y el verso 246 que forman parte del canto XIV de la *Iliada*. En el verso 201 Homero presenta a Océano y a Tetis como progenitores de todos los dioses, y en el verso 246 considera a Océano como generador de todas las cosas. Aunque en ambos versos Homero hace uso del concepto γένεσις y no del término ἀρχή, con el concepto γένεσις Homero se refiere al *origen* o *fuentes* de generación.

El término γένεσις se presenta tres veces en la *Iliada*, en el verso 201, en el 246 y en el 302 del canto XIV. El sentido del término γένεσις según el *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriaden* es: origen o fuente.

El concepto γένεσις bajo el sentido de *origen* o *fuentes* se encuentra en relación con el concepto ἀρχή. Como lo dije en el apartado anterior, una de las definiciones del principio ἀρχή es la de ser aquello en lo cual algo encuentra su origen. En este caso Océano es considerado por Homero como la fuente u origen de los dioses. Océano es principio de generación de todos los dioses.

Ahora bien, a partir de estos fragmentos, a continuación analizaré en qué sentido es posible considerar que en Homero se encuentra presente un planteamiento en torno a los principios. Para llevar a cabo esta tarea comenzaré por presentar estos dos fragmentos, en un segundo momento expondré la opinión de Aristóteles respecto a ellos y por último presentaré las diferencias que establece Aristóteles entre estos fragmentos y los planteamientos filosóficos en torno a los principios.

Voy a los confines de la tierra fecunda
para ver a Océano, padre de los dioses y la madre Tetis,
los cuales me criaron y educaron en su lugar de habitad,
cuando Rea me dejó, el día en que el largovidente Zeus puso a Cronos bajo la tierra y el mar infinito.³⁴⁰

³⁴⁰Homero, *Iliada*, Canto 14, Verso 200. εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,

En este fragmento encontramos la representación homérica de Océano³⁴¹. Homero nombra a Océano como el padre y origen de todos los dioses junto con Tetis a quien considera como la madre. De esta manera, para Homero los padres de los dioses son Océano y Tetis, ellos son figuras divinas, son dioses, fuente de generación y anteriores a todos los dioses. Podemos considerar que a partir de este fragmento no es evidente que Océano y Tetis tengan algún otro sentido fuera de ser principios divinos de generación de los dioses.

Para analizar si Océano en la *Iliada* tiene un sentido distinto al de ser principio divino de generación de los dioses, recurriré a otros apartados en los cuales Homero se refiere a Océano. El primer fragmento que debemos considerar es el canto 18 verso 607.

En la orilla del sólido escudo representó la poderosa corriente del río océano.³⁴²

En este verso Homero lleva a cabo una descripción del escudo de Aquiles. Homero cuenta como en la orilla del escudo de Aquiles, Hefesto representó a Océano. Océano es un río cuya corriente es muy fuerte y fluye en torno a la tierra. Así, para Homero Océano no es únicamente un dios, el primer dios generador de todos los dioses, sino también encuentra una representación física³⁴³. Océano es la corriente de agua que fluye en forma de río y se distingue del mar, Océano es

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,
οἳ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισιν εὖ τρέφον
ἢ δ' ἀτίταλλον δεξάμενοι Ῥείας,
ὄτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο

θαλάσσης·

³⁴¹G.S. Kirk-J.E. Raven consideran en su escrito *Les philosophes présocratiques* que no es posible estar seguros del valor que Homero dió a ese pasaje, porque si bien la idea del Océano como generador de los dioses encuentra un seguimiento, no sólo por parte de los poetas, como Hesiodo y Orfeo, sino también en los filósofos como es el caso de Platón, la representación que Platón presenta sobre Océano en el *Teteto* 152e y en el *Crátilo* 402b dista de ser la del elemento material. Para Platón Océano es flujo y movimiento constante. De esta manera, siguiendo lo que dice Platón en *Teteto* y *Crátilo*, Homero representa un antecedente de Heráclito y ve en la divinidad de Océano la fuente de generación, pero esta generación le viene dada por ser principio de movimiento y cambio. Cf. G.S. Kirk- J.E. Raven- M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Editions universitaires Fribourg, Suisse, 1995, p. 14.

³⁴²Homero, *Iliada*, Canto 18, Verso 607. Ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένοϋ Ὠκεανοῖο.

³⁴³Katrym A. Morgan en *Myth and philosophy from the presocratics to Plato* afirma que aunque no es inmediatamente evidente que Homero afirme que el agua es el *primer principio* de todas las cosas, cuando Homero hace padres a Oceanos y a Tetis de los dioses, es posible considerar que estas figuras no son únicamente representaciones divinas, sino al mismo tiempo representaciones materiales. Cf. Kathryn A. Morgan, *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*,

un río ποταμός. La representación de Océano como una poderosa corriente de río, será retomada por Platón, para quien en *Crátilo* 402b Homero es precursor de la idea del flujo constante asignada a Heráclito.

En el canto 20 verso 7 encontramos nuevamente una representación de Océano en cuanto río. En este pasaje Zeus ordena a Tetis convocar a todos los dioses, a esta convocatoria no faltan ninguno de los ríos a excepción de Océano. De esta manera, Océano además de ser una divinidad, es uno entre las distintas corrientes de agua que fluyen en la tierra.

No faltó ninguno de los ríos a excepción de Océano³⁴⁴

Por otra parte, Homero en la *Iliada* canto 14 verso 302 presenta a Océano como los límites de la tierra.

voy a los confines de la fértil tierra,
para ver a Océano padre de los dioses y a la madre Tethis.³⁴⁵

Así, Océano se ubica en los confines de la tierra, representa sus límites y extremos, es la corriente de agua que corre en torno a la tierra y que la limita. Océano, en tanto río, tiene un lugar preciso en la tierra, en ella sus corrientes fluyen y la contienen, Océano representa su frontera.

Por último, aunque no es posible considerar que Océano por si mismo represente un principio de orden y dirección en el mundo, Océano guarda una relación con los astros, de tal manera que a partir de la relación que tiene océano con los astros es posible establecer diferencias entre las cuatro regiones del mundo.

En el canto 7 verso 422 Homero presenta a Océano en relación con el sol. El sol sube al cielo desde la corriente de Océano.

University of California at Los Angeles, Cambridge University press, 2000, p.96.

³⁴⁴Homero, *Iliada*, Canto 20, Verso 7. οὐτέ τις οὖν ποταμῶν ἀπέην νόσφ' Ὠκεανοῖο,

³⁴⁵Homero, *Iliada*, Canto 14, Verso 302. εἶμι γὰρ ὄψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν

Ya el sol heria los campos con sus rayos
subiendo al cielo desde la placida y profunda corriente del Océano³⁴⁶

Homero describe el surgimiento del sol a partir de Océano. De la profunda corriente de Océano se eleva el sol hacia el cielo y en él encuentra su retorno, tal como lo narrará Homero en el canto 8 verso 485.

La brillante luz del sol se hundió en el océano
trayendo sobre el alma tierra la noche oscura.³⁴⁷

De esta manera, a partir de la salida y de la caída del sol Homero nos presenta dos direcciones y el cambio del día y la noche. La salida del sol da lugar al día, mientras su caída pone en marcha el inicio de la oscura noche. Océano en relación con el sol, pero al mismo tiempo la salida del sol y la puesta establecen dos direcciones opuestas en el mundo. La salida del sol marca el Este y la puesta del sol el Oeste, sin embargo, estas dos direcciones no son claramente establecidas por Homero.

Ahora bien, para presentar la región del sur, Homero en el canto 3 verso 2-7 hace una similitud entre los troyanos y las grullas. Los troyanos al avanzar en la pelea lloran y gritan como las gruyas que tras huir del frío y la lluvia vuelan sobre la corriente de Océano en dirección hacia los Pigmeos a quienes les llevan la ruina y la muerte. Los Pigmeos habitan en la región del sur, de tal manera que la corriente de Océano que siguen las grullas se dirige hacia el sur.

Los troyanos avanzaban chillando y gritando como aves
-así profieren sus voces las gruyas en el cielo
cuando para huir del frío y las lluvias torrenciales
vuelan grullendo sobre la corriente de Océano
y llevan la ruina y la muerte a los pigmeos.³⁴⁸

³⁴⁶Homero, *Iliada*, Canto 7, Verso 422. Ἡέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας
ἔξ ἀκαλαρρείταιο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο οὐρανὸν εἰσανιών·

³⁴⁷Homero, *Iliada*, Canto 8, Verso 485. ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῶ λαμπρὸν φάος ἡέλιιο
ἔλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

³⁴⁸Homero, *Iliada*, Canto 3, Verso 2-7. Τρῶες μὲν κλαγγῆ τ' ἐνοπή τ' ἴσαν ὄρνιθες ὡς
ἦῦτε περ κλαγγῆ γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό·
αἶ τ' ἐπεὶ οὔν χειμῶνα φύγον καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον
κλαγγῆ ταί γε πέτονται ἐπ' ὠκεανοῖο ῥοάων
ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι ·

Por último, en la descripción del escudo que Hefesto fabricó para Aquiles, Homero presenta las cinco capas que conforman el escudo. En la primera capa están representados, la tierra, el cielo, el sol, el mar, la luna y las estrellas que se encuentran en el cielo. De entre las estrellas, la única que gira siempre en el mismo sitio, mira a Orión y no se sumerge en Océano es la Osa. La Osa se encuentra en la región norte.

Allí puso la tierra, el cielo, el mar,
 el sol infatigable y la luna llena;
 allí las estrellas que el cielo coronan,
 las Pléyades, las Híades, el robusto Orión
 y la Osa, llamada por sobrenombre el Carro,
 la cual gira siempre en el mismo sitio, mira a Orión
 y es la única que deja de bañarse en el Océano³⁴⁹.

Aunque no es evidente que Océano en Homero sea un principio de orientación y ordenación del mundo, a partir de su relación con los astros, es posible establecer las cuatro regiones del mundo.

Por otra parte, en el canto 14 verso 246 Homero considera que en las corrientes del río Océano todas las cosas encuentran su origen y a partir de ellas se generan.

Hera venerable diosa, hija del gran Cronos,
 fácilmente adormecería a cualquiera de los eternos dioses
 e incluso a las corrientes del río Océano,
 del cual todas las cosas son creadas y tienen origen.³⁵⁰

³⁴⁹Homero, *Iliada*, Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
 ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσας,
 ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωνται,
 Πληϊάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ωρίωνος
 Ἄρκτον θ', ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,
 ἣ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ωρίωνα δοκεύει,
 οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

³⁵⁰Homero, *Iliada*, Ἥρη πρέσβα θεὰ θυγάτηρ μέγαλοιο Κρόνοιο
 ἄλλον μὲν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετῶν
 ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα
 Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

En este fragmento Homero nombra a Océano como un río. Océano es el río de cuyas corrientes se generan, en este caso no los dioses sino todas las cosas. Así, las corrientes del río Océano, que en pasajes anteriores Homero calificó como profundas y fuertes, son aquello a partir de lo cual todo llega a la generación. En este fragmento Homero resalta el hecho de que la generación de todas las cosas proviene del fluir de Océano. Sin embargo, Océano es corriente que fluye porque es un río³⁵¹.

De esta manera, Océano ocupa un lugar primordial en la generación en general, no sólo de los dioses, sino de todas las cosas. Océano es el primer dios junto con Tetis del cual se generan todos los demás dioses, pero al mismo tiempo en sus corrientes encuentran su origen todas las cosas.

Ahora bien, en el capítulo tercero del libro A de la *Metafísica* 983b27, después de plantear su teoría de las cuatro causas Aristóteles inicia un recorrido en la historia de la filosofía cuyo objetivo es determinar si los que reflexionaron con anterioridad acerca de los principios y causas de todas las cosas consideraron alguna causa distinta a las cuatro causas que él plantea.

Aristóteles considera que los que reflexionaron con anterioridad acerca de cuáles son los principios y las causas de todas las cosas consideraron únicamente principios materiales y ve el inicio de este tipo de planteamiento en Tales de Mileto, a quien considera el iniciador de esta filosofía al afirmar que el agua es el principio de todas las cosas.

Sin embargo, sin mencionar directamente a Homero Aristóteles afirma que hay algunos pensadores que afirman que los más antiguos, los que teleogizaron por vez primera al plantear a Océano y Tetis como padres de la generación, mantuvieron que el agua es el principio de todas las cosas.

³⁵¹Nagy Gregory en *The best of the achaeans* observa que el río océano establece las extremidades cósmicas, es el origen de los dioses y el origen de todas las cosas. Océano en tanto rívera que fluye en torno a la tierra establece los límites de la tierra y los ríos y es la fuente de toda generación. Para Nagy el sol como océano representan un modelo de muerte y regeneración que se aplica a la imagen del héroe homérico. Cf. Nagy, Gregoy, *The best of the achaeans*, p.196.

Pues hay algunos quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron primero, mucho antes de la actual generación piensan así acerca de la naturaleza pues hicieron a Océano y a Tetis padres de la generación y de los dioses, juran por el agua, la llamada por ellos (los poetas) Estigia.³⁵²

En este fragmento Aristóteles parece referirse a los dos versos que anteriormente mencioné al verso 201 y al verso 246 de una forma imprecisa y a la *Teogonía* de Hesíodo al verso 805 en donde Hesíodo afirma que los Dioses juran por Estigia, una de las más eminentes de las oceánidas. Estigia es agua incorruptible que atraviesa el Tártaro.

En un primer momento, Aristóteles se refiere al verso 246 al considerarse que existen algunos que piensan que Océano y Tetis son padres de la generación, es decir que mantienen que son fuente de generación de todas las cosas, mientras que posteriormente afirma que los más antiguos hicieron a Océano y Tetis padres de los dioses, idea que forma parte del verso 201.

De esta manera, Aristóteles no realiza una cita textual de Homero, sino que de una manera ambigua, haciendo uso de dos versos distintos hace referencia a Homero como el más antiguo que consideró que los principios son materiales. Manuel Sanz Morales en su escrito *El homero de Aristóteles*³⁵³ mantiene que una característica de las citas homéricas de Aristóteles es que elimina el principio y el final de un verso, componiendo citas a partir de un hexámetro completo de un verso y un segmento de otro, lo cual encuentra una explicación en su objetivo. Las citas que Aristóteles realiza no tienen una función literaria, sino demostrativa, con ellas pretende ilustrar una idea.

A partir de esta cita Aristóteles pretende mostrar que su interpretación acerca de los que primero filosofaron, según la cual mantuvieron que los principios de la naturaleza son de origen material, parece encontrarse incluso en los que teologizaron, sin embargo, considera que no es posible asegurar que ellos hayan mantenido una opinión sobre la naturaleza.

³⁵²Aristóteles, *Metafísica* 983b27.

³⁵³Cf. Sanz Morales, Manuel, *El Homero de Aristóteles*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1994, p.62.

Aristóteles resalta la idea de que si Homero efectivamente se hubiera expresado acerca de la naturaleza sería antecedente e iniciador de la idea de que los principios de todas las cosas son de naturaleza material. Para Aristóteles, el Océano de Homero es ante todo agua, idea que podría considerarse un antecedente de Tales de Mileto. Sin embargo, Aristóteles pone en cuestión que lo que mantuvieron los antiguos, en este caso Homero, antes de la actual generación, sea efectivamente una opinión sobre la naturaleza y no un planteamiento teológico.

Pero ciertamente no es claro si esta opinión acerca de la naturaleza es primitiva y antigua.³⁵⁴

Ahora bien, para Homero Océano es principio en varios sentidos. Océano es lo primero en tanto es el primer dios junto con Tetis. Océano es principio divino generador, en Océano encuentran su origen todos los dioses. Océano en tanto corriente que fluye en torno a la tierra es principio eficiente de generación de todas las cosas debido a que de las corrientes de Océano se generan todas las cosas. Océano en tanto límite y frontera de la tierra es principio final.

Así, Océano tiene un significado múltiple. Océano es una divinidad, la primera divinidad fuente de origen de todos los dioses, al mismo tiempo es un río y encuentra su lugar en torno a la tierra a quien rodea, en tanto corriente que fluye es principio de generación de todas las cosas, sirve como límite y frontera a la tierra y en su relación con los astros es posible considerar que tiene un sentido de orientación.

Para Jean-Pierre Vernant es claro que Océano y Tetis, aunque aparecen dentro de la *Iliada* como la pareja divina primordial, ocupan también un lugar en la constitución y los límites del universo. Para Vernant estas dos divinidades no se definen únicamente por ser la fuerza inicial de generación del mundo, sino que haciendo una lectura detallada de la *Iliada* es posible percatarse de que Océano no sólo es principio de generación, sino también principio de constitución y

³⁵⁴Aristóteles, *Metafísica* 984a1 εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὕσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα

ordenación. Océano es la corriente que fluye en torno a la tierra, es agua que corre en torno a la tierra al mismo tiempo que representa los extremos del cosmos y constituye los límites de la tierra.

De Océano se elevan los astros y a él retornan.

Cependant, dans l' épopée, Okéanos et Téthys ne définissent pas seulement l' état initial du monde et de la puissance qui préside à sa génération. Ils constituent d' exister dans l' univers organisé, mais relégués à ses frontières, refoulés jusqu' à ses extrêmes limites.(...) le rôle qui leur est assigné à l' origine de la genèse détermine leur place et leur fonction à son terme, dans l' univers différencié et ordonné des dieux olympiens. Okéanos et ce courant d' eau vive qui circule tout autour du monde, qui le ceinture d un flux incessant à la façon d un fleuve dont les ondes, après un long parcours, feraient retour aux sources donc elle son issues, pour les alimenter sans fin.³⁵⁵

El rechazo de Aristóteles a considerar que en Homero existe un planteamiento acerca de los principios tiene como base el poner en cuestión los planteamientos homéricos sean ideas en torno a la naturaleza. Sin embargo, en Homero es difícil establecer una separación clara entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito divino.

³⁵⁵Jean-Pierre Vernant, *La Grèce ancienne*, édition du Seuil, Paris, 1990, p.112.

3.5 Reflexión de los principios en la Teogonía de Hesíodo (estudio de los fragmentos Teogonía 114-122).

En este apartado llevaré a cabo un estudio del fragmento 116 al fragmento 122 de la *Teogonía*. A lo largo de este pasaje Hesíodo se propone hablar acerca de lo que fue desde un principio ἐξ ἀρχῆς.

El fragmento 116 constituye el primer verso de la *Teogonía*, después del preludeo que comprende dos partes: a) una introducción y b) un himno. En los primeros versos de la *Teogonía*, del verso 116 al verso 122, Hesíodo lleva a cabo una descripción del nacimiento del universo, de tal manera que, si bien el objetivo de la *Teogonía* es explicar el surgimiento de los dioses, en los primeros versos de este poema encontramos una reflexión sobre los orígenes del mundo.

Unas líneas antes de comenzar la narración sobre el principio del mundo, en el verso 114 para terminar el proemio, Hesíodo hace uso del concepto ἀρχή en génitivo acompañado de la preposición ἐξ, bajo este sentido el concepto ἀρχή expresa la búsqueda de los orígenes.

Cuéntenme las cosas, oh Musas habitantes del Olimpo comenzando por el principio,
y de todo eso diganme lo que se originó primero.³⁵⁶

Hesíodo pide a las Musas³⁵⁷ le sea revelado el principio, aquello que existió en primer lugar. En el poema *Teogonía* las musas ocupan una función fundamental, a ellas corresponde, no sólo inspirar a los poetas y reyes, sino dar a conocer la verdad³⁵⁸.

Las Musas proporcionan a los reyes el poder de la persuasión y a los poetas ofrecen el don de adormecer las preocupaciones, pero al mismo tiempo es propio de las Musas dar al poeta el

³⁵⁶Hesíodo, *Teogonía*, 114. ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

³⁵⁷Las Musas son nueve: Clío, Euterpe, Talía, Melrómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Caliope, todas ellas hijas de Mnemosyne y Zeus. Hesíodo, *Teología*, pp.75-80.

³⁵⁸Cf. Hesíodo, *Teogonía* 104-115. εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδματι θυῖων
ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν·

conocimiento acerca de cómo todas las cosas llegaron a la generación. La petición que realiza Hesíodo a las Musas es el conocer cómo se originaron tanto los dioses como la tierra, los ríos, el mar y las estrellas. De esta manera, si bien en la *Teogonía* existe una intención de describir los principios divinos, en ella se encuentra también presente el interés por aclarar el origen de las cosas naturales.

Di cómo primero los dioses y la tierra se originaron
y los ríos y el interminable mar de espumosas olas
las estrellas brillantes y el extenso cielo en lo alto.³⁵⁹

Hesíodo comienza su narración sobre los orígenes considerando a Χάος como el principio de todas las cosas. El concepto Χάος es un sustantivo neutro. El *Dictionnaire grec-français* de Bailly establece cuatro diferentes sentidos para este término. El concepto Χάος se entiende como : 1) el espacio inmenso y tenebroso que existía antes del origen de las cosas, en Hesíodo, Aristófanes y Platón, 2) Caos es comprendido en Platón y Aristófanes como una extensión inmensa de espacio, 3) por su parte en Luciano, el Caos es interpretado como una masa confusa de elementos extendida en el espacio, y por último, 4) en los estoicos el Caos tiene el sentido de agua.

Ahora bien, el concepto Χάος en la *Teogonía* ocupa un papel fundamental, con este término se nombra lo que primero se originó y a partir de lo cual todo llegó a la generación. Por esta razón resulta importante comprender el uso que Hesíodo lleva a cabo de este término. El concepto Χάος aparece en la *Teogonía* tres veces, en el verso 700, 814 y en el 116.

El termino Χάος, en el verso 116, que especialmente nos interesa en este escrito, nombra por una parte el dios primordial a partir del cual todas las cosas llegan a la generación y por otra parte se refiere al estado antes de que todo llegara a originarse.

³⁵⁹Hesíodo, *Teogonia* 104-115. εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο

καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδματι θυίω
ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν·

en primer lugar surgió el caos³⁶⁰

De esta manera, Χάος en el fragmento 116 de la *Teogonía* es una divinidad, no cualquier dios, sino el dios primero que tiene como función ser la fuente de generación de todas las cosas y al mismo tiempo que es un dios, con este concepto se expresa el estado prevaleciente antes de que las cosas lleguen a la generación. Para tratar de comprender y explicar este estado abismal, recurriré al uso que Hesíodo lleva a cabo de este concepto en otros versos.

En el verso 700 Hesíodo narra el combate que se lleva a cabo entre los dioses. En este combate Hesíodo describe de qué manera el Χάος es invadido por la luz divina. De esta manera, si bien Χάος es una divinidad, en esta pelea que llevan a cabo los dioses Χάος parece tener un sentido espacial, él se ve invadido por la luz divina.

una divina luz penetra el Caos³⁶¹

Ahora bien, en el verso 814 Hesíodo se refiere al Χάος como un lugar posterior al cual los titanes habitan, el cual se caracteriza por estar cubierto de neblina. De esta manera, para Hesíodo Χάος es un espacio y al estar cubierto de neblina puede considerarse que en él nada se distingue.

Los Titanes más allá del Caos brumoso³⁶²

Así, el *Handwörterbuch der griechischer Sprache* aclara que el término Χάος proviene del verbo Χάω el cual se define como estar *abierto* o *permanecer abierto*. Conceptos tales como: Χάος (vacío), Χαίνω (entreabrirse), χάσμα (abertura), χάσκω (abrirse) encuentran en este verbo su raíz. Siguiendo este análisis es posible considerar que para Hesíodo Χάος, el principio en el cual todas las cosas encuentran su generación, es un espacio de separación indeterminado.

³⁶⁰Hesíodo, *Teogonía* 116 ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'

³⁶¹Hesíodo, *Teogonía*, 700.καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος

³⁶²Hesíodo, *Teogonía*, 814. Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο

En este mismo sentido G.S. Kirk- J.E. Raven- M. Schofield en *Los filósofos presocráticos* afirman que se puede considerar que con el concepto Χάος Hesíodo se refiere a la separación primera entre la tierra y el cielo propia de mitologías Hurrito-Hittitas del Oriente próximo las cuales tuvieron una influencia en Grecia, de tal manera que no resulta sorprendente que el tema de la separación aparezca dentro de la poesía de Hesíodo, sin embargo el cielo aparece en la *Teogonía* muy posterior al surgimiento de la tierra, por ello podría considerarse que Hesíodo comienza la generación a partir de un concepto con el cual nombra la separación o diferenciación.³⁶³

Por otra parte, para Gigon³⁶⁴ el concepto Χάος en la *Teogonía* nombra un principio o fuerza abstracta a partir de la cual Hesíodo representa el carácter indiferenciado del principio de todas las cosas. El principio de todas las cosas es indiferenciado y negativo. Para Gigon, el carácter indeterminado de Χάος es evidente hasta gramaticalmente. El principio de todas las cosas es neutro y por lo tanto contiene la posibilidad de la diferencia entre masculino y femenino. Al mismo tiempo es un principio que cualitativamente es negativo.

Una vez que el Χάος se ha originado, es decir después de que se ha abierto un espacio indiferenciado, inicia la generación. La generación implica la diferencia y separación, la cual inicia con Gaia la tierra, la cual aparece después de Χάος. Gaia (Γαῖα) es para Hesíodo³⁶⁵ la madre y esposa de Urano, ambos forman la pareja primordial de la cual desciende la raza divina, sin embargo en la generación Urano aparece muy posteriormente a la tierra.

Hesíodo describe a Gaia como amplia o extensa y un soporte seguro para los dioses. Gaia sirve como base estable para la mansión de los dioses. Sobre Gaia se encuentran las cumbres del Olimpo

³⁶³Cf. G.S. Kirk- J.E. Raven- M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Editions universitaires Fribourg, Suisse, 1995, p.44.

³⁶⁴Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (von Hesiod bis Parmenides), Benno Schwabe and co. Verlag, Basel, 1945, p.23.

³⁶⁵Cf. Marcel, Hofinger, *Lexicon Hesiodicum*, p.120.

(Ὀλυμπος). El Olimpo es para Hesíodo la montaña que se eleva en los confines de Macedonia, en ella habitan Zeus y los dioses.

Por otra parte, la tierra es también el lugar en donde se ubica el Tártaro Τάρταρος. El Tártaro (Τάρταρος) es al mismo tiempo que una divinidad, una región situada en los abismos subterráneos de la tierra, más allá de la tierra, bajo ella se ubica el Tártaro.

y después

la Tierra de amplio seno, asiento siempre seguro de todos
los inmortales que habitan las cimas del nevado Olimpo
y el Tártaro brumoso en las largas rutas del fondo de la tierra³⁶⁶

Hesíodo usa el concepto Gaia (Γαῖα) en cuatro diferentes sentidos:

1) Gaia se entiende en oposición al cielo, al mar o al Tártaro como es el caso del verso 108. El verso 108 forma parte del proemio a la *Teogonía*. En este verso se presenta una descripción del proceso de generación de las cosas naturales. Hesíodo cuenta cómo, junto con los dioses, surgieron inmediatamente la tierra, los ríos, el mar, las estrellas y el cielo. El *Lexicon hesiodeum* mantiene que en esta descripción existe un sentido de oposición, la tierra se opone al mar, al cielo que se ubica en las alturas y al Tártaro que se encuentra en las profundidades, más allá de la tierra.

Cuéntanos cómo con los dioses nacieron primero la tierra
y los ríos, el inmenso mar de furiosas Olas
las estrellas brillantes y el largo cielo en lo alto³⁶⁷

2)Un segundo sentido Gaia es el lugar de los hombres, su región, su país; un ejemplo de este sentido lo encontramos en el verso 187, en el cual Hesíodo habla de las Ninfas Melinnas las cuales son las madres de la raza humana y habitan sobre la tierra infinita.

³⁶⁶Hesíodo, *Teogonía*,
αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυκῶ χθονὸς εὐρυοδείης,

³⁶⁷Hesíodo, *Teogonía*, 108. εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδαμι θυίων'
ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν,

Y las Ninfas que se llaman Melinas, sobre la tierra infinita³⁶⁸

3) Un tercer sentido de Gaia es el lugar cultivable, el cual se encuentra presente en el verso 693 de la *Teogonía* en el Hesíodo considera a la tierra como la fuente de vida.

y en torno a la tierra fuente de vida
creptando, en fuego; y en pro en la flama, los bosques³⁶⁹

Por último, 4) un cuarto significado de Gaia es la materia que utilizan los fabricantes de cerámica para realizar sus esculturas, esta representación de Gaia se encuentra en el verso 571 de la *Teogonía*, en este pasaje Hesíodo describe como Amfigines fabrica un ser a partir de la tierra.

pues con la tierra fabrica el ilustre Amfigines
un ser parecido a una casta virgen, por el deseos del Cronida³⁷⁰

En tercer lugar, pero en el mismo momento en que encuentra su origen la Gaia (Γαῖα) se genera Eros (ἔρος). Eros (ἔρος) es una de las tres divinidades primordiales, nace como la tierra (Γαῖα) a partir de Chaos (Χάος). Eros (ἔρος) es descrito por Hesíodo como el dios más hermoso (κάλλιστος) entre todos los dioses inmortales. A ἔρος corresponde liberar las fuerzas, al mismo tiempo que es él quien domina la inteligencia y la sabiduría entre los hombres y los dioses.

De esta manera, a Eros corresponde un papel fundamental entre los hombres y los dioses, a él concierne el dominio del νόος. El concepto νόος en Hesíodo, según el *Lexicon hesiodeum* designa el pensamiento, el espíritu y la inteligencia, pero resulta importante destacar que la noción de νόος en Hesíodo se encuentra cercana al término θυμός. El concepto θυμός nombra en Hesíodo por una parte el soplo de vida y por otra parte se refiere al alma o el corazón considerado como el lugar de la inteligencia, la voluntad y los sentimientos.

³⁶⁸Hesiodo, *Teogonía*, 187. Νύμφας θ' ἄς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.

³⁶⁹Hesiodo, *Teogonía*, 693. ἀμφὶ δὲ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζε
καιομένη, λάκε δ' ἀμφὶ περὶ μεγάλ' ἄσπετος ὕλη

³⁷⁰Hesiodo, *Teogonía*, 571. γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
παρθένω αἰδοίῃ ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς.

Así, a partir de la relación que *vóος* guarda con el término *θυμός* es posible considerar que a Eros concierne el dominio del *vóος* el cual es la fuente de vida entre los hombres y los dioses, así como de la inteligencia, la voluntad y los sentimientos.

Eros es la fuerza que domina entre los dioses y los hombres, sin embargo en la primera descripción que lleva a cabo Hesíodo del proceso de generación Eros no aparece, los nacimientos sucesivos que siguen a la aparición de Eros, encuentran su origen en Caos. Caos es el principio que rige la generación primera, es la apertura a partir de la cual llegan a diferenciarse y separarse los primeros dioses. Karl Albert considera que si bien el primer principio generador en Hesíodo es Caos, por su parte Eros representa la entrada en la generación del mundo³⁷¹. Una vez que las cosas, gracias a la fuerza de separación de Caos, se han originado y ofrecen una diferenciación, Eros se encarga de unir los opuestos provocando la generación gracias a que es la fuerza que conduce a la unión de los contrarios.

De esta manera, la *Teogonía* se plantea como una descripción acerca del principio. El principio de todas las cosas es Caos. Caos es lo primero, aquello que antecede a toda generación, es principio de apertura y diferenciación, pero junto a Caos encontramos también a Gaia y a Eros. Caos es un principio divino, un dios, el primer dios fuente de generación de todas las demás divinidades, pero Caos nombra también un estado anterior a la generación de las cosas. Por otra parte, Gaia es una divinidad, pero al mismo tiempo es un lugar, el lugar en donde habitan los hombres, es fuente de nutrición, a partir del cual los hombres obtienen su alimento al cultivarla y un principio material, es el elemento gracias al cual los artesanos producen la cerámica. Por otra parte, Eros es el tercer principio, pero también es una divinidad, la cual tiene un papel determinante en la generación, a Eros corresponde el dominio del *vóος* entre los hombres y los dioses.

³⁷¹Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (von Hesiod bis Parmenides), Benno Schwabe and co. Verlag, Basel, 1945, p.26.

Ahora bien, a continuación presentaré el análisis que Aristóteles lleva a cabo en la *Metafísica* en torno a los planteamientos de Hesíodo en la *Teogonía*.

Aristóteles en la *Metafísica* libro A 984b23 hace referencia a los versos 116-122 de la Teogonía de Hesíodo. En este apartado Aristóteles considera que es posible afirmar que Hesíodo fue el primero que buscó un principio de generación no material al plantear a Eros como la causa de movimiento y congregación de las cosas.

Podríamos suponer que Hesíodo fue el primero que buscó tal principio o algún otro que propuso al Amor y el Deseo como principio de los seres, como también Parménides.³⁷²

Unas líneas antes de esta afirmación Aristóteles se refiere a Anaxágoras como aquel que mantuvo la afirmación de que, al igual que en los animales, también en la naturaleza existe un entendimiento. Aristóteles piensa que para Anaxágoras el νόος es principio de movimiento en dos sentidos: es la fuente de generación de los entes, y por otra parte es el origen de movimiento de todos los seres. Para Aristóteles, Hesíodo como todos aquellos que consideraron a ἔρος como principio de todas las cosas, llevó a cabo una búsqueda del principio a partir del cual los entes llegan a la generación y gracias al cual las cosas tienen movimiento.

Para Hesíodo Eros es un principio de generación que tiene el dominio del νόος de tal manera que si bien Eros es fuente de generación entre los hombres y los dioses, también a él concierne tener el dominio del principio de movimiento en los hombres como en los dioses. Tal como lo dije anteriormente el νόος representa el espíritu, la inteligencia y el principio de vida, νόος es aquello que anima a los hombres y a los dioses.

³⁷²Aristóteles, *Metafísica*, 984b23 ὑποπεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὐσίῃν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης·

Así, para Hesíodo Eros es una divinidad y un principio, forma parte de las tres divinidades que se ubican en los inicios, antes de que todas las cosas existieran y es un principio de generación porque a él corresponde la dirección del νόος.

Ahora bien, un segundo fragmento en el cual Aristóteles se refiere a Hesíodo lo encontramos en *Metafísica* 989a10. En este fragmento Aristóteles se pregunta por que ninguno de los que reflexionó acerca de los principios de todas las cosas consideró a la tierra como el principio material de generación.

Para responder a esta pregunta Aristóteles comienza por distinguir los elementos a partir de su fuente de generación en dos tipos, aquellos que se generan por unión y los que se originan por separación. Esta diferencia conlleva una nueva distinción, Aristóteles mantiene que entre los elementos algunos son anteriores a otros y de entre todos ellos es necesario que uno de ellos sea el primero de todos los elementos.

De esta manera, considerando que hay un primer elemento, Aristóteles afirma que el primer elemento, si de él se componen todos los demás cuerpos, tiene que ser el más sutil y por lo tanto sus partes tienen que ser las más pequeñas de entre los diferentes elementos. Aristóteles encuentra en esta explicación una razón por la cual ninguno de los que reflexionaron acerca del principio material de todas las cosas haya propuesto a la tierra como elemento material de composición de todas las cosas. Pero posteriormente, sostiene que, si bien nadie con anterioridad consideró esta idea, Hesíodo fue el único que llegó a afirmar que la tierra es anterior a todos los cuerpos.

Pues dicen que todo es tierra, y también Hesíodo afirma que la tierra llegó a ser el primero entre los cuerpos –tan antigua y aceptada es esta noción- Pues según esta afirmación ninguno habla correctamente, ni los que admiten que alguno de estos elementos, excepto el fuego ni los que ponen alguno más espeso que el aire pero más sutil que el agua está en lo correcto.³⁷³

³⁷³Aristóteles, *Metafísica* 989a10 πάντα γὰρ εἶναι φασὶ γῆν, φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρῶτην γενέσθαι τῶν σωμάτων· οὕτως ἀρχαίαν καὶ δημοτικὴν συμβέβηκεν εἶναι τὴν ὑπόληψιν)· - κατὰ μὲν οὖν τοῦτον τὸν λόγον οὐτ' εἶ τις τούτων τι λέγει πλὴν πυρός, οὐτ' εἶ τις ἀέρος μὲν

Aristóteles se refiere al verso 117 de la *Teogonía* en el cual Hesíodo narra el surgimiento de Gaia a partir de Caos. Para Hesíodo Gaia tiene diferentes sentidos, pero entre ellos Gaia es el elemento material con el cual los artesanos elaboran sus cerámicas, el elemento cultivable, fuente de vida y generación de alimento.

Así, para Hesíodo Gaia es uno de los tres principios a partir de la cual se generan todas las cosas, Gaia es una divinidad y es un elemento material. Ahora bien, Aristóteles hace una lectura parcial de Hesíodo, en un primer momento opina que Hesíodo podría considerarse como el primero que propuso la causa eficiente al proponer a Eros como principio de generación, en un segundo momento mantiene que Hesíodo es el único que al investigar acerca de las causas materiales de generación de los entes haya propuesto a Gaia como principio material de todos los entes, sin que en ningún momento considere que para Hesíodo son tres los principios propuestos y que Gaia es, entre los tres, el principio material propuesto por Hesíodo al lado de Caos y Eros.

De esta manera, si bien Gaia en Hesíodo puede ser comprendida como un principio material, Aristóteles utiliza fragmentariamente lo dicho por Hesíodo en la *Teogonía* en función de aquello que desea argumentar.

Por último, presentaré un tercer fragmento en el que Aristóteles se refiere a Hesíodo. En el apartado 1000a 9 de la *Metafísica* Aristóteles realiza algunas de las críticas principales, no sólo al pensamiento de Hesíodo, sino a todos sus contemporáneos a los que llama θεολόγοι³⁷⁴. La primera crítica va dirigida a la distinción entre entidades corruptibles y entidades eternas. Aristóteles afirma que Hesíodo, como todos sus contemporáneos que llevaron a cabo una reflexión acerca de los principios, no logró percatarse de que los principios de las cosas eternas deben distinguirse de los de las cosas corruptibles.

πικνότερον τοῦτο τίθησιν ὕδατος δὲ λεπτότερον, οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοι.

³⁷⁴Aristóteles emplea θεολόγοι para nombrar a Homero y Hesíodo como opuesto a los φυσικοί. Por otra parte usa como sinónimo de primera filosofía el concepto θεολογική.

Aristóteles considera que la distinción entre los principios de entidades corruptibles y los de las entidades eternas no es ninguna dificultad menor que toda investigación acerca de los principios debe considerar. Si los principios de las cosas corruptibles son los mismos que los de las cosas incorruptibles es necesario explicar por qué estas dos entidades son de naturaleza distinta. Sin embargo, si los principios son distintos es necesario investigar cuáles son los principios que corresponden a cada uno de estos dos tipos de cosas.

Queda todavía una dificultad para los filósofos contemporáneos y los antiguos. Si los principios de las cosas corruptibles y los de las cosas incorruptibles son los mismos o son distintos. Pues si son los mismos por qué causa unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles. Ciertamente los contemporáneos de Hesíodo y de todos los teólogos sólo se preocuparon de lo que podría convencer a ellos y no se preocuparon por nosotros³⁷⁵.

En su crítica, Aristóteles resalta el hecho de que Hesíodo y sus contemporáneos no fueron capaces de separar las cosas eternas de las corruptibles, al afirmar que los principios de todas las cosas son al mismo tiempo divinidades. Por otra parte, Aristóteles considera que tampoco lograron explicar la causa de las cosas eternas porque todos ellos utilizaron nombres incomprensibles para referirse a las causas de las cosas divinas.

De esta manera, Aristóteles concluye que no vale la pena reflexionar acerca de la propuesta de Hesíodo y los llamados “teólogos” porque su investigación es mítica, es decir no presenta una argumentación demostrativa y en ella hacen uso de un lenguaje que, aunque para ellos parece familiar, a Aristóteles le resulta incomprensible.

Ahora bien, a partir lo que he presentado es posible considerar que para Aristóteles, dentro de la poesía de Hesíodo, existe una reflexión en torno a los principios y las causas. Aristóteles ve en Hesíodo el primero que plantea, antes que Parménides, a Eros como principio de movimiento de

³⁷⁵Aristóteles, *Metafísica* 1000a9 οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδου καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς, ἡμῶν δ' ὀλιγώρησαν (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνῶριμα λέγοντες αὐτοῖς·

todos los entes, y al mismo tiempo quien considera, como ningún otro investigador de la naturaleza, a la Tierra como principio material. Sin embargo, para Aristóteles Hesíodo es un “teólogo” porque: a)no distingue las cosas divinas y eternas, de las cosas corruptibles, b)sus explicaciones son míticas, al no razonar por demostración y c)porque usa conceptos que resultan incomprensibles.

La crítica que Aristóteles realiza a Hesíodo no es exclusiva y no marca una diferencia de Hesíodo con respecto a otros a quienes considera investigadores de la naturaleza. Unas líneas después de esta afirmación Aristóteles examina los planteamientos de Empédocles y concluye que Empédocles, aunque se podría creer que habla más de acuerdo consigo mismo incurre en los mismos errores que Hesíodo.

Y pues aquel que uno creería que habla más de acuerdo consigo mismo, Empédocles, incurre en el mismo error.³⁷⁶

³⁷⁶Aristóteles, *Metafísica* 1000a25. καὶ γὰρ ὄνπερ οἰηθεὶς λέγειν ἂν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὐτῷ, Ἐμπεδοκλήϊς, καὶ οὗτος ταύτων πέπονθεν·

Conclusión

En este capítulo llevé a cabo un análisis de la noción ἀρχή dentro de la épica griega. Los primeros dos apartados de este capítulo consisten en una presentación de los poetas Homero y Hesíodo y de las obras la *Iliada* y la *Odisea*, que se adjudican respectivamente a estas dos figuras de la poesía épica. Los dos primeros apartados de este capítulo dedicados al estudio de Homero y Hesíodo y a las obras *Iliada* y *Odisea*, tienen como finalidad servir de introducción general al tema que me compete y que se desarrolla a lo largo de este capítulo.

La noción de ἀρχή encuentra su primer uso dentro del mundo griego, en la épica con Homero. Dentro de la obra de Homero es posible resumir sus usos en dos: 1) el principio o comienzo de algo, en cuyo caso puede estar acompañado de la preposición ἐξ y se traduce como *desde el comienzo* o *desde antiguo*, y 2) la causa, la razón de algo o el punto de inicio o partida de algo, usos que ocuparán un lugar fundamental dentro de la reflexión filosófica acerca del ἀρχή.

Ahora bien, aunque la cuestión del principio de todas las cosas no tiene un lugar primordial en la *Iliada* por que: 1) existe un uso limitado del concepto ἀρχή y debido a que 2) el tema sobre el principio no representa la temática fundamental de la obra, el tema central de la *Iliada* es la cólera de Aquiles.

En la *Iliada* el concepto ἀρχή se presenta tres veces, dos de las cuales está vinculado a la guerra de Troya. El tema del inicio de la guerra de Troya se desvela como el tema a partir del cual se introduce la cuestión acerca del principio. El concepto ἀρχή en la *Iliada* nos remite a la explicación acerca de cómo se originó la guerra. Por otra parte un hecho que es importante destacar es que en la *Iliada* encontramos el primer uso de este concepto y el sentido que este concepto tiene dentro de la obra, es el de causa u origen, sentido que será determinante en el pensamiento filosófico posterior.

Por otra parte, aunque la narración sobre el principio de todas las cosas no es el tema fundamental de la *Iliada*, la cuestión del origen de todas las cosas se encuentra presente en la *Iliada* a partir de la noción γένεσις, concepto que nombra el origen o la fuente de algo, sentido que comparte con el término ἀρχή.

Para Homero Océano es aquello en lo cual todas las cosas encuentran su generación. La comprensión que Homero tiene de Océano es múltiple. Para Homero Océano es el origen de todos los dioses, es la divinidad primordial, junto con Tetis, a partir de la cual todas las cosas se generan. Pero Océano es también un río, es el agua en la cual las cosas encuentran su generación. Por otra parte, Océano es para Homero, la corriente que fluye en torno a la tierra y de la cual todo se genera, y por último Océano representa al mismo tiempo la frontera de la tierra, Océano es con respecto a la tierra sus límites y su fin. De esta manera, Océano juega un papel fundamental en la constitución y los límites del universo.

Ahora bien, cuando Aristóteles afirma en *Metafísica* 983b27 que hay quienes piensan que los antiguos consideraron que los principios de todas las cosas son de naturaleza material cita de una manera ambigua a Homero. Aristóteles hace uso de dos versos distintos el 246 y el 201, con el objetivo de demostrar que incluso los que reflexionaron antes que los primeros filósofos, acerca de los principios, consideraron que los principios de todas las cosas son de naturaleza material. En un segundo momento Aristóteles pone en cuestión que Homero se haya expresado acerca de la naturaleza, porque en el caso de haberlo hecho sería un antecedente e iniciador de la idea de que los principios de todas las cosas son de naturaleza material.

Aristóteles presenta a Homero de una manera parcial, si bien Océano nombra una divinidad, Océano es también el elemento agua, es un río y es corriente que fluye en torno a la tierra. De esta manera, aunque no se puede en la *Iliada* separar lo divino de lo natural es posible distinguir los distintos sentidos en los cuales Homero presenta a Océano.

Siguiendo la interpretación que Aristóteles realiza acerca de los distintos sentidos de la noción de principio, es posible considerar que Océano, en tanto origen o fuente, presenta tres sentidos distintos de los propuestos por Aristóteles en *Metafísica* 1012b35. Océano es agua, es el río a partir de la cual se originan todas las cosas (principio material). Océano en tanto corriente que fluye en torno a la tierra es principio eficiente de generación debido a que de las corrientes de Océano se generan todas las cosas (principio eficiente). Océano en tanto límite y frontera de la tierra es principio de orden, por lo menos en su relación con la tierra (principio final).

Por otra parte, en la *Teogonía* el tratamiento acerca de lo que fue en un principio resulta más evidente que en la *Iliada*. Hesíodo, en el proemio a la *Teogonía*, se propone hablar sobre lo que fue en un principio. El término ἀρχή se presenta en la *Teogonía* nueve veces, ocho de las cuales está acompañado de la preposición ἐξ lo cual enfatiza que el objetivo de esta obra es el tratamiento de lo que fue en un principio. Hesíodo comienza la *Teogonía* con una descripción del nacimiento del universo, lo cual permite observar que la *Teogonía* no sólo representa un escrito acerca del origen de los dioses, sino que en ella se describe también la generación del mundo y el nacimiento de la humanidad.

Así, la *Teogonía* inicia con una descripción acerca del origen del universo. Hesíodo plantea tres distintos principios, los cuales aunque tienen la misma jerarquía, porque todos ellos dominan la generación y anteceden a todas las cosas, entre ellos hay uno que les antecede. Caos es el principio por excelencia, de él proceden Gaia y Eros. Por otra parte, aunque todos ellos son principios, lo son en un sentido diferente.

Para Hesíodo Caos es un dios, el primer dios fuente y generación de todas las cosas, al mismo tiempo representa el estado anterior previo a la generación, el cual es un estado abismal de apertura caracterizado por la indistinción y la oscuridad. A partir de los versos 700 y 814 de la *Teogonía* se muestra que Caos para Hesíodo, más que un lugar, es un espacio, el espacio de apertura de la

generación en el que nada se distingue y el cual, debido a su oscuridad, se ve penetrado por la luz divina.

En un segundo momento, después de Caos surgen Gaia y Eros, aunque ambos encuentran su origen en Caos, son junto con él los principios que dominan la generación.

Gaia es la materia, el soporte seguro para los dioses y los hombres. En las alturas de Gaia viven los dioses, en sus senos habitan los hombres y en sus abismos se ubica el Tártaro. En Hesíodo Gaia es una divinidad, uno de los primeros principios, la cual puede ser entendida a partir de cuatro diferentes sentidos: Gaia representa una oposición frente al mar, el cielo y Tártaro; es el lugar en que habitan los hombres; es fuente de vida y alimento y es la materia con la cual los escultores fabrican sus figuras.

En un tercer momento, junto con Gaia, surge Eros. Eros se caracteriza por ser un principio de dominio, a él corresponde regir las fuerzas del νόος entre los hombres y los dioses. El νόος en Hesíodo nombra el pensamiento, el espíritu y la inteligencia, el cual se encuentra vinculado con θυμός. El término θυμός nombra el corazón, el alma o el soplo de vida. De esta manera, Eros al tener el dominio del νόος determina la inteligencia y la voluntad entre los hombres y los dioses, así como la generación y la vida. Eros es el principio de generación, pero al mismo tiempo es principio de movimiento en los hombres y en los dioses, el νόος es lo que anima y pone en movimiento a los seres.

Ahora bien, Aristóteles se refiere a Hesíodo en su escrito *Metafísica* tres veces. En el fragmento 984b23 Aristóteles afirma que Hesíodo podría ser considerado el primero que buscó un principio de generación eficiente, al mantener que Eros es causa de movimiento y congregación de las cosas, sin embargo en 985a12 Aristóteles considera que Hesíodo, como todos los que investigaron acerca de los principios, lo hizo de manera vaga y sin claridad de lo que estaba

planteando, de tal manera que no puede considerarse que efectivamente haya planteado, como principio de generación, un principio eficiente.

Posteriormente, en el fragmento 989a10 Aristóteles mantiene que Hesíodo fue el único que propuso a la tierra como principio material de todos los entes, y muestra lo equivocado de esta afirmación al considerar que el primer elemento debe caracterizarse por ser el más sutil entre todos ellos.

Por último, en el fragmento 1000a9 Aristóteles no se restringe a criticar a Hesíodo, sino a todos los que considera sus contemporáneos, a los que llama θεολόγοι. La crítica consiste en considerar que Hesíodo, como todos sus contemporáneos, no fue capaz de distinguir las entidades corruptibles de las incorruptibles y los principios que corresponden a cada una de estas entidades, al mismo tiempo considera que las investigaciones que realizó son míticas porque no presentan una argumentación demostrativa y hacen uso de un lenguaje incomprensible.

De esta manera, Aristóteles observa, en un primer momento, en la poesía de Hesíodo un planteamiento en torno a dos principios, el principio material y el principio eficiente. Para Aristóteles, Hesíodo fue el primero en considerar, por una parte un principio eficiente de generación, aunque como todos los que le antecedieron, incluidos los filósofos de la naturaleza, lo hizo de una manera involuntaria, como alguien sin saber lo que hace, acierta de manera fortuita. Hesíodo representa también el único pensador que erróneamente consideró a la tierra como principio material de todos los entes.

Sin embargo, a pesar de que Aristóteles observa una formulación acerca de los principios en Hesíodo, de la misma manera que considera existen en Parménides o Empédocles, rechaza incluir dentro de las investigaciones sobre los principios a Hesíodo a partir de una crítica general a los pensadores que nombra como θεολόγοι.

Por una parte, Aristóteles critica que los θεολόγοι no aclaran si los principios de las cosas eternas son los mismos que los de las cosas corruptibles. En segundo lugar afirma que los θεολόγοι presentan explicaciones míticas y no razonan por demostración y en tercer lugar, considera que los conceptos que utilizan para llevar a cabo sus planteamientos resultan incomprensibles.

Aristóteles juzga la primera crítica que plantea a los llamados θεολόγοι como un problema que no es menor porque se encuentra en el punto central de su interpretación de la οὐσία.

El tema de los principios y las causas aparece en la *Metafísica* en relación con el conocimiento. Aristóteles en el libro A 983a25 considera que para conocer una cosa es necesario saber su causa primera. De esta manera, el conocimiento está definido por el saber acerca de la causa, no de cualquier tipo de causa, sino de la causa primera. Este conocimiento es calificado por Aristóteles como el conocimiento más alto y admirable porque en el orden del conocimiento, el cual inicia con la percepción sensorial, es lo más difícil de alcanzar.

La investigación y búsqueda de las causas y principios primeros, que va a caracterizar a la sabiduría o *filosofía primera*, se desvela en el libro L como una investigación ontológica. En L 1069a14 Aristóteles considera que el estudio de las causas y principios constituye un análisis de la οὐσία. La tarea de la sabiduría o filosofía primera en tanto investigación de los primeros principios y causas es un estudio acerca de la οὐσία.

La οὐσία, aunque es uno de los significados del ser (τὸ ὄν), tiene un lugar prioritario. Los distintos modos del ser como: las cualidades, las cantidades o las afecciones, dependen de la οὐσία y no tienen una existencia propia. Las cosas que *propriadamente son*, es decir, todo lo que tiene una existencia independiente *per se*, es una οὐσία³⁷⁷. Aristóteles distingue la οὐσία en tres tipos: las

³⁷⁷ En 1029 Aristóteles distingue cuatro sentidos distintos en los que se habla de la οὐσία, en cuanto esencia, universal, género y sujeto.

οὐσίαι sensibles corruptibles como los animales y las plantas; las οὐσίαι sensibles incorruptibles (los planetas) y la οὐσία suprasensible inmóvil³⁷⁸

Ahora bien, una vez que Aristóteles ha distinguido las οὐσίαι en tres tipos³⁷⁹, inicia por determinar los principios que corresponden a cada οὐσία. La αἰσθητή οὐσία sustancia sensible se caracteriza por el cambio. Los cambios de la αἰσθητή οὐσία son de cuatro tipos: del qué, del cómo, del cuándo y del dónde. La generación y la corrupción constituyen cambios de la sustancia respecto a su qué, el aumento y la disminución representan alteraciones del cómo, mientras que los demás cambios son modificaciones respecto a su cuándo y a su dónde, y encuentran su origen en los contrarios. Tras definir a la αἰσθητή οὐσία por la generación y el cambio, Aristóteles aclara que si bien cada sustancia sensible corruptible individual se genera a partir de otra del mismo tipo, los principios de todas las αἰσθητή οὐσία, por analogía, son los mismos y estos son: materia, forma y principio de movimiento.

Por otra parte, los principios de las αἰσθητή οὐσία, sustancias sensibles, ἄδιτοι incorruptibles, son los mismos que los de las no corruptibles, pero estas sustancias se caracterizan porque, aun cuando no son generables, se mueven a partir de un proceso de traslación.

En un tercer momento Aristóteles analiza la tercera οὐσία, la sustancia eterna inmóvil (ἄδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον). Aristóteles parte de la idea de que no es posible que el movimiento o el tiempo se genere o se corrompa y considera que existe un principio del movimiento a partir del cual todas las cosas se generan y en el cual todo encuentra su finalidad. De este principio dependen el eterno movimiento circular del cielo y la generación de la naturaleza. La sustancia eterna inmóvil

³⁷⁸Aristóteles en 1025b3 considera a la matemática, junto con la física y la teología como una ciencia teórica y piensa que los objetos de las matemáticas ocupan un lugar intermedio entre dos tipos separados de entidades, ellos se ubican entre lo concreto sensible de la cosa y la abstracción pura de la forma.

³⁷⁹En 1073a30 Aristóteles considera que a cada una de estas sustancias corresponde una ciencia, de las sustancias sensibles corruptibles se ocupa la física, por otra parte, el estudio de las sustancias sensibles incorruptibles corresponde a la astronomía y pone como posibilidad si existe una sustancia inmóvil eterna, ésta deberá estudiarla la filosofía primera.

mueve todas las cosas a partir del amor, es propio de ella el ser amada (ἐρώμενον). La sustancia eterna inmóvil es una sustancia inteligible que está separada de las cosas sensibles, pero que rige su generación y su movimiento, no tiene magnitud y es indivisible, pues es eterna³⁸⁰.

De esta manera, a partir de la noción de sustancia Aristóteles distingue las cosas eternas de las corruptibles y los principios que corresponden a cada una de estas sustancias. Entre las sustancias eternas Aristóteles considera: la sustancia eterna inmóvil y las sustancias celestes, mientras dentro de las cosas corruptibles se ubican las sustancias sensibles naturales. La sustancia eterna inmóvil (οὐσία τις αἴδιος καὶ ἀκίνητος) es principio final de movimiento y generación de las sustancias sensibles corruptibles e incorruptibles, pero se encuentra separada de ellas. Si bien los principios de las sustancias sensibles corruptibles y los de las sustancias sensibles incorruptibles son los mismos; la sustancia eterna inmóvil es principio y causa primera de ambas sustancias, sin tener ella misma un principio.

Así, pues, que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, es manifiesto a partir de lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta sustancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita)³⁸¹.

³⁸⁰Para Aristóteles la *filosofía primera* al tener como estudio las primeras causas y primeros principios es θεολογική, porque si los primeros principios y causas son primeros, deben ser eternos e inmóviles, sino se presentaría el problema del regreso infinito. De esta manera, con el término θεολογική Aristóteles se refiere a la ciencia que se ocupa de lo que es eterno e inmutable. La metafísica al ocuparse de los principios y causas primeros, se diferencia de las demás ciencias, las otras ciencias se ocupan de alguna parte de lo que es, sin embargo la metafísica, al ocuparse además de los primeros principios y causas investiga el ser en cuanto es (τὸ ὄν ἢ ὄν). Esta ciencia se ocupa de la sustancia suprasensible inmóvil, principio inmanente de todas las sustancias.

³⁸¹Aristóteles, *Metafísica*, 1073a3 ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἴδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κενωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρονμέγεθος).

Ahora bien, la segunda crítica que Aristóteles realiza a los θεολόγοι, según la cual estos pensadores no razonan por demostración, aunque se encuentra en relación con su comprensión del conocimiento, está en oposición con su interpretación de cómo se accede al conocimiento de los principios.

Para Aristóteles en *Metafísica* A considera que el conocimiento inicia con la percepción sensorial que es fuente y principio de todo el conocimiento, pero se eleva a la experiencia, la cual es una exposición activa en un presente de experiencias sensoriales del pasado. En la experiencia se lleva a cabo una especie de silogismo que consiste en pasar de múltiples recuerdos particulares sobre un mismo asunto a una idea general. El conocimiento de los principios procede justamente a partir de este proceso inductivo.

En *Ética Nicomaquea* 1139b25 Aristóteles afirma que las cosas que se saben, se conocen por inducción o por el discurso de la razón. Entre las cosas que se conocen por inducción se encuentran los primeros principios cuya comprobación no se da por la razón, sino a partir de la enumeración de cosas singulares. De esta manera, al conocimiento de los principios no se accede por demostración, sino a partir de la inducción.

Por último, Aristóteles critica a los pensadores que nombra como θεολόγοι por utilizar conceptos que resultan incomprensibles, sin embargo en primer lugar habría que considerar que la noción de principio tiene su primer uso en la épica, que este sentido refiere a la pregunta sobre el origen de todas las cosas. Al mismo tiempo, los principios propuestos por Homero y Hesíodo tienen una pluralidad de sentidos, hecho que le permite a Aristóteles considerar que en el caso de Homero existe una propuesta en torno a los principios materiales y en el caso de Hesíodo la existencia de un planteamiento en relación con el principio material y eficiente.

Por otra parte, Aristóteles hace uso de algunos de los conceptos fundamentales a partir de los cuales Hesíodo comprende los principios. Aristóteles explica la sustancia eterna inmóvil (οὐσία τις

ἄϊδιος καὶ ἀκίνητος) como un principio de intelección (ἀρχὴ γὰρ ἢ νόησις) que mueve, al ser amada (ἐρώμενον), mientras las demás cosas se mueven al ser movidas por esta sustancia. Para Hesíodo, Eros domina el movimiento y la generación a partir del νόος. Para Aristóteles la causa primera de movimiento y generación es un principio inteligible. Para Hesíodo Eros es un principio, que tiene bajo su dominio al νόος. El principio de generación planteado por Hesíodo es, como la sustancia eterna inmóvil de Aristóteles, un principio inteligible.

Conclusiones

En la presente investigación realicé un estudio de la transición de la poesía épica a la filosofía, en la Grecia antigua. Para realizar este trabajo tomé como hilo conductor el tratamiento de la noción de ἀρχή en Aristóteles³⁸², en los escritos A y B de la *Física* y A de la *Metafísica*.

La noción ἀρχή, como se mostró a lo largo de la investigación, ocupa un lugar primordial en la comprensión aristotélica del saber, de la ciencia, de la filosofía y en su reconstrucción histórica de la filosofía, de tal manera que consideré que a partir de ella era posible aclarar el tránsito de la épica a los inicios de la filosofía.

En la introducción de este trabajo sostengo que, contrariamente a la opinión de Kirk, quien afirma que entre la épica y la filosofía presocrática existe un cambio radical del mito a un método verdaderamente racional, entre la épica y la filosofía presocrática se presenta una continuidad semántica, conceptual y metodológica, en la reflexión en torno a los principios, que según la interpretación aristotélica define el pensar filosófico.

Para Aristóteles los principios (ἀρχαί) las causas (αἴτια) y los elementos (στοιχεῖα) son condiciones de conocimiento de lo existente, al mismo tiempo que constitución de todo lo que es. Aristóteles comprende los términos “principio” y “causa” como lo primero, en el sentido de ser aquello gracias a lo cual se accede al conocimiento de una cosa y gracias a lo cual las cosas llegan a la existencia. Por otra parte, el término “elemento” nombra uno de los sentidos de principio, se refiere exclusivamente al elemento material de cada cosa.

Aristóteles, a lo largo del libro A de la *Física*, hace un uso indistinto de los conceptos principio (ἀρχή) y causa (αἴτια), pero los diferencia de la noción de elemento (στοιχεῖον). Por otra parte, en la

³⁸²Para Giovanni Reale en *Il concetto di filosofia prima* la investigación de los principios y las causas en Aristóteles es una constante presente en todos sus libros, de tal manera que no se trata de una evolución en el pensamiento del estagirita, sino una investigación que define su pensamiento y acompañará todos sus escritos. Cf. Reale, Giovanni, *Il concetto di filosofia prima*, Vita e pensiero, Milano, 1965, p.306.

Metafísica A Aristóteles utiliza fundamentalmente la noción de causa, para referirse a los cuatro sentidos fundamentales a partir de los cuales las cosas llegan a la generación: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final.

Ahora bien, dentro de la épica, en específico en la *Iliada* y la *Teogonía* obras que fueron analizadas en el capítulo tercero de esta investigación, se presentan por primera vez dos de los usos determinantes del término ἀρχή dentro de la reflexión filosófica: 1) ἀρχή en cuanto principio o comienzo de algo, y 2) ἀρχή en el sentido de causa o razón de algo.

En la *Iliada*, la noción de ἀρχή está vinculada al origen de la guerra, sin embargo la reflexión acerca del origen de todas las cosas se encuentra presente a partir de la noción de γένεσις, concepto con el cual Homero se refiere a Océano como la fuente o el origen de todas las cosas. Para Homero Océano es aquello en lo cual todas las cosas encuentran su generación.

Ahora bien, en el segundo capítulo de la investigación se presentó la elaboración histórica que Aristóteles realiza en la *Física* y en la *Metafísica* libro A. A partir de ella Aristóteles establece, por una parte el inicio y desarrollo de la filosofía y por otra parte subordina los distintos planteamientos en torno al origen de todas las cosas a su planteamiento de las cuatro causas y específicamente a uno de los sentidos de causa, el de la causa material.

En la *Física* A Aristóteles inicia su investigación con la distinción de la filosofía en tres ciencias, *física, matemáticas y filosofía primera*. Aristóteles se propone analizar cuáles fueron los principios y las causas de la naturaleza que plantearon los que le antecedieron en número y especie, y para ello distingue el estudio de las causas en dos escuelas, los físicos y la escuela eléatica. En una segunda aproximación, la investigación de las causas en la *Metafísica* A, Aristóteles analiza los primeros principios y las primeras causas propuestas por quienes le antecedieron, considerando que estas son cuatro en número y representan los distintos modos de ser de la *ousia*. Este análisis tiene como base el trabajo de reconstrucción de las causas elaborado en *Física* A, en él Aristóteles se

concentra en mostrar que las diferentes investigaciones de los principios realizadas por quienes reflexionaron sobre las causas con anterioridad se reducen a la consideración de la causa material.

La investigación de los principios y las causas se desveló, en el tratamiento de la *Física*, como una tarea ontológica, preguntar por los principios y las causas es equivalente a cuestionarse acerca de cuáles son los distintos sentidos de la *ousia*. Ahora bien, dentro de la investigación ontológica que Aristóteles lleva a cabo en la *Metafísica* se refiere a Homero y Hesíodo como los primeros que reflexionaron acerca de los distintos modos de ser de lo existente. Por lo tanto, las investigaciones de la épica se ubican dentro de la investigación de la ciencia más alta, que Aristóteles entiende como sabiduría o filosofía primera.

Así, en el segundo capítulo del escrito mostré cómo en *Metafísica* A Aristóteles nombra a Homero y Hesíodo por primera vez como antecedentes de la causa material y eficiente, lo cual implicaría su inclusión dentro del pensamiento filosófico, afirmación que no es menor porque la reflexión sobre los principios es la guía que permite a Aristóteles determinar el inicio y el desarrollo de la filosofía, sin embargo en un segundo momento Aristóteles rechaza esta consideración al mantener que no está completamente seguro que sus planteamientos sean efectivamente sobre la naturaleza. Esta afirmación encuentra su origen en los múltiples sentidos que presentan la noción de Océano en Homero y los términos Caos, Gea y Eros en Hesíodo, pero aunque son diversos los sentidos en los que estos principios son entendidos, estos conceptos presentan también el sentido de materia, causa de movimiento y principio final.

En el capítulo tercero presenté la idea de que bajo la comprensión aristotélica de los principios, las causas y los elementos es posible considerar que en Homero existe un planteamiento de tres de los principios planteados por Aristóteles, el principio material, el principio eficiente y el principio final. En la *Iliada* Océano es el agua a partir de la cual se generan todas las cosas, porque es un río, es la corriente que fluye en torno a la tierra en la cual todas las cosas encuentran su fuente de

generación, y por último es el límite o frontera de la tierra, lo cual implica que por lo menos en relación con la tierra es principio final.

Por otra parte, Hesíodo en la *Teogonía* inicia una descripción del origen del universo en el cual plantea tres principios, Caos, Gaia y Eros, los cuales son principios en la medida en que anteceden a todas las cosas y dominan la generación.

Caos es un principio en tanto nombra el estado anterior a toda generación, es la apertura a partir de la cual emergen Gaia y Eros. A partir de la consideración aristotélica de los principios Gaia nombra el elemento material, Gaia es el lugar que habitan los hombres, fuente de vida y alimento, y la materia con la cual los escultores fabrican sus figuras, mientras Eros puede ser interpretado como principio eficiente; a él corresponde el dominio del νόος, de la inteligencia y la voluntad entre los hombres y los dioses.

Por otra parte, en el tercer capítulo expuse dos de las críticas que Aristóteles realiza a la épica a partir de una crítica general a los que llama θεολόγοι. En esta crítica Aristóteles considera que los θεολόγοι : 1) hacen uso de conceptos incomprensibles y 2) presentan formulaciones míticas en torno a los principios y no consideraciones demostrativas.

Ahora bien, el planteamiento de Homero y Hesíodo acerca de los principios y las causas se inscriben dentro de las primeras formulaciones acerca de los principios de la filosofía primera o Metafísica, la cual se ocupa de la *ousia* primera y de los distintos sentidos de la *ousia*. En la *Física* Aristóteles consideró las formulaciones sobre los principios de la naturaleza. Aristóteles crítica de los llamados θεολόγοι el uso de conceptos que le resultan extraños, sin embargo entre el planteamiento de Hesíodo y el elaborado, no sólo por algunos filósofos presocráticos, sino incluso Aristóteles existe una continuidad conceptual.

La relación conceptual entre Hesíodo con la filosofía presocrática ha sido resaltada por algunos estudiosos del mundo antiguo³⁸³ quienes han considerado por una parte que la consideración de Eros como principio de los dioses y de todas las cosas, se encuentra presente tanto en Parménides como en Empédocles, hecho que señalará Aristóteles en la *Metafísica* 984b30.

Así, H. Fränkel en su escrito *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* señala que en Hesíodo existe una profunda especulación ontológica, de tal manera que Hesíodo comparte con Parménides una profunda relación que ubica en la reflexión en torno al Ser. Hesíodo hace uso de los conceptos Caos y Tártaro, los cuales nombran en la *Teogonía* el vacío. Hesíodo representa un antecedente en la filosofía respecto a la reflexión en torno al Ser.

Cuando Hesíodo describe el umbral entre el mundo de las cosas y el vacío como inamovible, arraigado e independiente, se abre paso a la idea de que la frontera entre el ser y el no- ser no es una cosa secundaria, sino todo lo contrario el requisito primario autónomo para todo ser.³⁸⁴

Por otra parte, entre Hesíodo y Aristóteles existe también una relación conceptual. Para Aristóteles la sustancia eterna inmóvil (οὐσία τις αἰδιος καὶ ἀκίνητος), objeto de estudio de la *Metafísica* es un principio de intelección (ἀρχὴ γὰρ ἢ νόησις), la cual mueve al ser amada (ἐρώμενον), mientras que todas las demás cosas se mueven gracias a ella. En Hesíodo Eros es el principio que tiene bajo su dominio el movimiento y la generación de todas las cosas a partir del νόος. El principio de movimiento en Hesíodo es Eros, el cual en tanto principio que rige la inteligencia es un principio inteligible, como la sustancia inmóvil para Aristóteles.

Por último, la crítica de Aristóteles a la épica, en la reflexión sobre los principios y las causas, carece de un carácter demostrativo, hecho que se opone a la interpretación aristotélica del método de conocimiento de los principios. Para Aristóteles los principios pertenecen a un tipo de

³⁸³Karl, Albert, *Hesiod Theogonie*, Sankt Agustin, Academia Verlag Richarz, 1990, p.24.

³⁸⁴H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962, p.117.

conocimiento que no es demostrativo. Sin embargo esta crítica determinará los estudios posteriores y el lugar que ocupará la épica en relación con la filosofía.

Para Aristóteles el conocimiento (εἰδέναι) es una aspiración natural humana que se ve constatada en el amor que los hombres tienen por las sensaciones. Los hombres aman las sensaciones debido a que a partir de ellas les es posible conocer las formas sensibles de las cosas.

El deseo que el hombre tiene por el conocimiento no es cualquier tipo de aspiración, el conocimiento conforma la finalidad humana, el hombre, entre todos los animales, es el más precioso porque su cuerpo se encuentra determinado por el fin que persigue, este fin es el conocimiento.

El conocimiento es un proceso en el cual intervienen todas las facultades humanas, inicia con la sensación, la cual proporcionan las formas sensibles de las cosas. La percepción sensorial tiene por objeto las cosas individuales, posteriormente participa la memoria. La memoria permite que las percepciones recibidas en un pasado se hagan presentes y posibilita la experiencia.

La experiencia se produce a partir de una multiplicidad de recuerdos de un mismo asunto, la experiencia en un primer momento no se distingue de la memoria debido a que implica una unidad a partir de una recolección de imágenes, es una representación activa de experiencias sensoriales pasadas.

La experiencia a partir de la participación del νόος la inteligencia, implica la elaboración de un juicio general a partir de imágenes particulares. La experiencia, el arte y la ciencia son semejantes debido a que todas ellas implican la formulación de reglas, sin embargo la ciencia y el arte son resultado de la experiencia. La experiencia tiene su origen en lo concreto y es el conocimiento de lo particular lo que da lugar para el establecimiento de reglas generales.

Aristóteles en *Física A* caracteriza el método de conocimiento de los principios, las causas y los elementos como el método natural de conocimiento. Distingue el saber y la ciencia como el conocimiento acerca de los principios, las causas y los elementos. Una vez definido el conocimiento como el saber de los principios y las causas, intenta determinar cuál es el camino que permite acceder al conocimiento.

Aristóteles considera que existe un camino natural de conocimiento de los principios, este camino inicia con la percepción sensible, que es lo más claro para nosotros, pero lo más oscuro por naturaleza y se remonta hasta el conocimiento de los principios, saber que se caracteriza por ser el conocimiento más claro por naturaleza.

Así, el método de conocimiento de los principios inicia en el ámbito empírico, con la percepción sensible en la cual las cosas son oscuras y requiere de la intervención del concepto a fin de que lleguen a ser claras por naturaleza.

De esta manera, el método de conocimiento planteado por Aristóteles es el método inductivo, inicia con una aprehensión confusa de lo particular y, a partir de un proceso de abstracción, es posible acceder al saber acerca de los principios, las causas y los elementos.

Ahora bien, en *Analíticos posteriores* 71a1 Aristóteles considera que todo enseñar o aprender procede de un conocimiento preexistente ya sea por inducción o por el discurso de la razón. A partir de la inducción se conocen los principios, los cuales son universales, mientras que el silogismo parte de lo universal. El conocimiento de los principios y las cosas comunes es resultado de un proceso inductivo, su comprobación se da a partir de la enumeración de cosas singulares. Por otra parte, el conocimiento científico se conoce a partir de la deducción de los principios y las causas. El conocimiento científico tiene un carácter demostrativo, parte de ciertas premisas cuya verdad se da de manera primaria e inmediata y son indemostrables.

De esta manera los primeros principios y las cosas comunes y universales no se pueden probar por la razón, ellos son conocidos a partir de la inducción y son la posibilidad de la ciencia y el arte. El estudio de los principios primeros concierne al estudio de la sabiduría que es la ciencia más alta.

Así, la reflexión de los principios en la épica no se distingue metodológicamente de las formulaciones de los principios en la filosofía presocrática, la exigencia por parte de Aristóteles de una demostración racional se opone a su comprensión de los principios, los principios son conocidos de manera inductiva, inmediata y se caracterizan por ser indemostrables.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Aristóteles, *Aristotle's Physics*, Text, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1998.

_____, *Física*, Traducción, introducción y comentarios Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993.

_____, *Aristotle's Metaphysic*, Text, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924

_____, *Metaphysik*, Übers. von Thomas Alexander Szlezák, Berlin, Akademie-Verl, 2003.

_____, *Aristotle's Analytica priora et posteriora*, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1967.

_____, *Posterior Analytics*, Translated with Notes by Jonathan Barnes, Oxford, Clarendon, 1975.

_____, *Aristotle's The Nicomachean ethics*, Text, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1980.

_____, *De anima*, Text., Introduction and Commentay by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1967.

_____, *De l'ame*, Trad. E. Barbotin, Paris, les belles lettres, 1966.

_____, *Topica et Sophistici elenchi*, W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1963.

_____, *Die Kategorien*, Übers. Von Ingo W. Rath. Stuttgart, Reclam, 2005.

_____, *Categories and De Interpretatione*, Translated with Notes by H.L. Ackrill, Oxford, Clarendon, 1963.

_____, *On memory and recollection*, text, translation, interpretation, and reception by David Bloch, Brill, 2007.

Diels von H. und Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg, Rowohlt, 1964.

Hesiod, *Theogonie*, Übersetzt und erläutert von Karl Albert, Sankt Augustin, Akademie Verlag Richarz, 1990.

_____, *Teogonía*, Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 2000.

_____, *Théogonie, les travaux et les jours, le Bouclier*, Traducción por Paul Mazon, Paris, Les Belles lettres, 1960.

Homero, Iliada, trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2000.

_____, *Ilias*, Übersetzung, Nachwort und Register von Roland Hampe, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1979.

_____, *Iliade*, Texte établi et trad. Par Paul Mazon, Paris, Les belles lettres, 1999.

II. Obras de comentadores

Araiza, Jesús, *Die aristotelischen Ethica Megala eine philosophische Interpretation*, Lit Verlag, Berlin, 2009.

Aubenque, *Le problème de l' être chez Aristote*, Paris, Presse Universitaires de France, 1962.

Berti, Enrico, *Il libro alpha della metafisica di aristotele tra storiografia e teoria* en Symbolon, CATANIA, 2009.

Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.

_____, *Metaphysics in The cambridge companion to Aristotle*, Oxford, Cambridge University Press, 1995.

_____, *Aristotle*, Oxford, Cambridge University Press, 1977.

Burkert, Die Griechen und der Orient, München, Verlag C.H. Beck, 2003.

Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Berlin, Teubner, 1913.

Bonitz, Hermann, *Index aristotelicus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

Crowley, Timothy, *Aristotle's 'so-called elements' en Prhonesis 53 (2008), p.p 223-242*

Charles, Kahn, *Physique et tradition grecque de la philosophie naturelle, en La physique d' Aristote*, Paris, Vrin, 1991.

Chernis, Harol, *Aristotles criticism of presocratic philosophie*, New York, Octagon, 1971.

Cunliffe, Richard John, *A lexicon of the homeric dialect*, University of Oklahoma Press : Norman, 1963.

De Gandt, F. et Souffrin, P., *Les méthodes d' argumentation et de démonstration dans la "physique" en La physique d' Aristote*, Paris, Vrin, 1991.

Detienne, Marcel, *The Masters of truth in Archaic Greece, translated by Janet Lloyd*, New York, zone books, 1999.

Doumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la Métaphysique d' Aristote*, Paris, Les belles lettres, 1986.

Düring, Ingemar, *Aristoteles*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1966.

Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962.

Graham, Curd, *The oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford, University press, 2008.

Graham, W. D. y Caston, Victor, *Presocratic Philosophie (Essays in Honour of Alexander Mourelatos)*, Burlington, Ashgate, 1988.

Guthrie, *History of greek philosophy*, Cambridge 1969.

Hofinger, Marcel, *Lexicon hesiodeum*, Leiden, Belgium, 1978,

Koning, H., *Hesiod: the other poet*, Brill, Boston, 2010

Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

Judson, *Aristotle's Physics: A collection of Essays*, Oxford, Clarendon, 1991.

Kirk, G.S., – J.E. Raven – M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Freiburg Suisse, Editions Universitaires, 1995.

_____, *The songs of homer*, Cambridge University, 1962.

Lamberton, Robert, *Hesiod*, London, Yale University, 1988.

Latacz, Joachim, *Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*, Berlin, Koehler and Amelang, 2001.

_____, *Homer-Darstellungen in der antiken Literatur, en Der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*, München, Hirmer, 2008.

_____, *Der Beginn von Schriftlichkeit und Literatur en Homer Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*), München, Hirmer, 2008.

Le Blond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. VRIN, 1970.

Liddell Scott, A Greek English lexicon, Oxford, Claderon, 1968.

Kirahan, Mc., *Principles and Proofs, Aristotle`s Theory of Demonstrative Science*, New Yersey, Princeton Univeristy Press, 1992.

Mansion, Introduction à la physique aristotélecienne, Louvaine, Editions de l institute superieur de philosophie, 1946.

Morgan, A. Kathlyn, *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*, University of California at Los Angeles, Cambridge University press, 2000.

Nagy, Gregory, The best of the achaeans, London, The Johns Hopkins University Press, 1999.

Nestle, W. Vom Mythos zum Logos, Stuttgart Alfred Kröner Verlag, 1942.

Olof, Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie (von Hesiod bis Parmenides), Basel, Benno chwabe and co. Verlag, 1945.

_____, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlín, Walter de Gruyter, 1972.

Philoponus, On Aristotle Physics 2, Traslated by A.R. Lacey, London,1993.

Reale, Giovanni, Aristotele, Milano, Vita e pensiero, 1993.

_____, *Metafisica*, Milano, Vitta e penseiro, 1993.

_____, *Il concetto di filosofia prima*, Milano, Vita e pensiero, 1965

Szlezàk, Thomas Alexander, *Troia von Homer bis heute*, Attempto Verlag, 2004.

_____, *Die Illias Homers Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt*, Verlag C.H. Beck.

Sanz Morales, Manuel, *El Homero de Aristóteles*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1994.

Seiler'schen / Capelle, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*, Zürich, Georg Olms, 2007.

T.W Irwin, *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon, 1988.

Van der Meijden Zandoni, Ella, *Homer-Darstellungen in der antiken Bildkunst in Homer (Der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst)*, München, Hirmer, 2008.

Vlastos, Gregory, *The presocratics*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Editions de la Sorbonne, 1985.

_____, *La Grèce ancienne*, Paris, edition du Seuil, 1990.

W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

_____, *Aristotle's physics and the problem of inquiry into principles in *Articles on Aristotle**, London, Duckworth, 1975.