



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
praxis@univalle.edu.co  
Universidad del Valle  
Colombia

Seggiaro, Claudia  
EL PAPEL DE LA OPINIÓN DE LOS PREDECESORES EN LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE  
FILOSOFÍA EN ESPECIAL EN LOS PRIMEROS LIBROS DE LA METAFÍSICA  
Praxis Filosófica, núm. 38, enero-junio, 2014, pp. 147-174  
Universidad del Valle  
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209031199008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**EL PAPEL DE LA OPINIÓN DE LOS PREDECESORES EN  
LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE FILOSOFÍA EN  
ESPECIAL EN LOS PRIMEROS LIBROS  
DE LA *METAFÍSICA***

**The role of the opinion of the predecessors in the Aristotelian  
conception of philosophy, especially in the early books  
of the *Metaphysics***

***Claudia Seggiaro***

Universidad de Buenos Aires (UBA)  
CONICET, Argentina

***Resumen***

*En el segundo libro de la Metafísica (II 1, 993b, 11-15), al hablar de la investigación sobre la verdad, Aristóteles menciona el valor del aporte de sus predecesores. Allí, Aristóteles enfatiza que aun aquellos que han estudiado superficialmente la naturaleza de las cosas han hecho una contribución en esa búsqueda. En este libro, la filosofía parece ser concebida como un quehacer cooperativo en el cual participa, de alguna manera, toda la tradición filosófica. Por tal motivo, en el presente trabajo intentaremos indagar entorno a esta concepción de la filosofía, poniendo énfasis en el uso que hace Aristóteles de la opinión de sus predecesores. Una de las nociones en la que nos centraremos es la de éndoxa y el papel que esta juega en la epistemología aristotélica*

Palabras claves: predecesores, concepción de la filosofía, Aristóteles, éndoxa

---

**Recibido: diciembre 27 de 2013**

**Aprobado: febrero 14 de 2014**

# THE ROLE OF THE OPINION OF THE PREDECESSORS IN THE ARISTOTELIAN CONCEPTION OF PHILOSOPHY, ESPECIALLY IN THE EARLY BOOKS OF THE *METAPHYSICS*

## *Abstract*

*In the second book of the Metaphysics (II 1, 993b, 11-15), speaking of research on the truth, Aristotle mentions the value of the contribution of their predecessors. There, Aristotle emphasizes that even those who have studied the nature of the things superficially have made a contribution in that search. In this book, the philosophy seems to be conceived as a cooperative task in which participates, somehow, the whole philosophical tradition. For this motive, in this paper, we attempt to explore around this conception of philosophy, emphasizing Aristotle's use of the opinions of his predecessors. One of the notions on which we focus is *éndoxa* and the role that it plays in Aristotelian epistemology.*

Keywords: predecessors, conception of philosophy, Aristotle, *éndoxa*

**Claudia Seggiaro.** Doctora en Filosofía (UBA). Becaría Posdoctoral de CONICET. Ayudante de Primera de la Universidad de Buenos Aires de las materias Historia de la Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras). Principal área de trabajo: filosofía antigua. Algunos de los artículos publicados en este área son: “Resonancias platónicas en la serie de fragmentos 33-36 del *Protréptico* de Aristóteles”, *Areté*, Revista Peruana de Filosofía Volumen XXIII - N° 2 (2011), pp. 399-420; “La concepción aristotélica de la Filosofía a la luz de la *Metafísica* y el *Protréptico*”, en *Limes Revista Chilena de Estudios Clásicos*, N° 24/2011, pp. 71-88  
Dirección electrónica: [claudiasegg@yahoo.com.ar](mailto:claudiasegg@yahoo.com.ar)

# **EL PAPEL DE LA OPINIÓN DE LOS PREDECESORES EN LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE FILOSOFÍA EN ESPECIAL EN LOS PRIMEROS LIBROS DE LA *METAFÍSICA***

***Claudia Seggiaro***

Universidad de Buenos Aires (UBA)  
CONICET, Argentina

En el segundo libro de la *Metafísica*, al hablar de la investigación sobre la verdad, Aristóteles menciona el valor del aporte de los predecesores. Allí, Aristóteles enfatiza que aun aquellos que han estudiado superficialmente la naturaleza de las cosas han hecho una contribución en esa búsqueda. Este reconocimiento a los predecesores, que aparece explícitamente expuesto en esta obra, está presente implícitamente en otros textos que integran el *corpus*. De hecho, es propio del *modus operandi* del estagirita comenzar sus indagaciones filosóficas recopilando las opiniones de los pensadores que le precedieron. Este modo de proceder aparece en la *Física*,<sup>1</sup> en *Acerca del alma*<sup>2</sup> y en la *Ética Nicomáquea*.<sup>3</sup> La manera en que Aristóteles retoma en estas obras las opiniones existentes, entre ellas las de los predecesores, es una evidencia de que no concibe la filosofía ni como una recapitulación de concepciones previas ni como una mera instancia superadora de esas concepciones, sino como un proceso en el cual hay que llegar a la verdad por un arduo trabajo que cada uno debe realizar por sí mismo. En este

---

<sup>1</sup> *Física* a I 2, 185a 13-20. La importancia de este pasaje radica en que en él Aristóteles no sólo refiere a las opiniones existentes, sino que indica en qué sentido es importante retomarlas.

<sup>2</sup> *Acerca del alma* I 2, 403b 20-23.

<sup>3</sup> *Ética Nicomáquea* I 9, 1098b 27-30.

sentido, intentaremos demostrar dos hipótesis distintas pero relacionadas: la primera es que para Aristóteles la filosofía es un quehacer cooperativo en el cual participa, de alguna manera, toda la tradición filosófica; la segunda es que dicha concepción de la filosofía está relacionada con la concepción aristotélica del conocimiento, concepción que podemos hallar plasmada en la particular metodología aplicada en la mayor parte de sus obras.

Una de las nociones clave que permite relacionar ambas hipótesis es la noción de *éndoxa*. La causa de esto radica en que para Aristóteles el conocimiento debe ir de lo más cognoscible para nosotros a lo más cognoscible en sí. Para Aristóteles, aquello que ha pensado la tradición filosófica constituye nuestra primera aproximación a la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, aquello por lo cual podemos arribar al verdadero conocimiento. En este sentido, es un punto de partida relevante para llevar a cabo una indagación filosófica.

Para poner a prueba las hipótesis arriba mencionadas –la naturaleza cooperativa de la filosofía y la concepción epistemológica que la sustenta– analizaremos, en primer lugar, de qué manera Aristóteles cita a sus predecesores, de modo tal de establecer cómo se inserta en la tradición filosófica, no para hacer una mera síntesis de ella o una simple crítica, sino para investigar conjuntamente sobre la naturaleza de la verdad. En segundo lugar, intentaremos demostrar que esto no es un modo de proceder aislado sino recurrente del filósofo y, por lo tanto, constitutivo de su concepción de la filosofía. En tercer lugar, analizaremos la relación entre la concepción de los antecesores y los *éndoxa* con el objetivo de establecer que, así como los *éndoxa* son la base del conocimiento, las opiniones de los predecesores, en tanto son un tipo de *éndoxa*, constituyen un elemento esencial del quehacer filosófico, el cual es visto no sólo como el conocimiento de la verdad, sino como su búsqueda incesante de esa verdad.

Aristóteles comienza el segundo libro de la *Metafísica* haciendo una expresa alusión a las investigaciones de los predecesores en torno a la búsqueda de la verdad. Allí, más específicamente en II 1, 993b, 11-15, Aristóteles afirma:

“El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido y, en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud (traducción de Calvo Martínez)”.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cf. *Metafísica* II 1, 993a 30-993b 4: Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπὴ τῇ δὲ ῥαδίᾳ. σημείον δὲ τὸ μὴ τ’ ἀξίως μηδένα δύνασθαι θγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ’ ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ’ ἓνα μὲν ἢ μὴθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίγνεσθαι τι μέγεθος.

En este pasaje, Aristóteles hace hincapié en el valor del aporte de los predecesores y enfatiza que aun aquellos que han estudiado superficialmente la naturaleza de las cosas han hecho una contribución en esa búsqueda. La pregunta que cabe hacerse frente a esta afirmación es: ¿qué papel tienen los antecesores de Aristóteles en este planteo? Su inclusión en el texto no parece azarosa, sino que está estrechamente relacionada con la caracterización de la filosofía como una actividad, en cierto sentido, difícil. Para Aristóteles, dicha dificultad se manifiesta en el hecho de que ninguno de los que se han dedicado al ejercicio filosófico ha logrado conocer plenamente su objeto: la verdad. En este capítulo, Aristóteles homologa el descubrimiento de la verdad con el conocimiento de los primeros principios. Desde su perspectiva, este conocimiento se presenta como una tarea ardua para el hombre debido a su propia naturaleza: poseer un cuerpo que lo vincula con lo sensible y que hace que su relación con lo inteligible deba estar mediada por lo que es percibido por los sentidos. Allí el estagirita sostiene que así como los ojos del murciélago no pueden adaptarse a la luz del día, el hombre queda engeguceado frente a los objetos más luminosos: los primeros principios.

En el pasaje citado de la *Metafísica* (II 1, 993a 30-993b 4), Aristóteles centraliza esta problemática en la figura de los pensadores que, desde su perspectiva, han iniciado una tarea respecto de la cual él mismo se considera un continuador: la búsqueda de los principios explicativos de lo real. Tomando como punto de partida la analogía con el murciélago, podemos decir que la causa de que aquellos que filosofaron no hayan cumplido completamente con su objetivo está relacionada con esta problemática inherente a la condición humana. No obstante, podemos notar que, pese a que Aristóteles recalca los resultados negativos de los pensadores que le precedieron, su afirmación no es descalificadora, ya que considera que, en mayor o menor medida, cada uno ha logrado aportar algo en el develamiento de la naturaleza de las cosas.

Si bien, al hacer su interpretación del texto, no están pensando específicamente en esta cuestión, la tesis propuesta por Crubellier y Laks<sup>5</sup> en relación con el libro Beta de la *Metafísica* puede ser esclarecedora para entender el uso aristotélico de las opiniones de los predecesores. Según estos autores, la búsqueda de la sabiduría como el conocimiento de los primeros principios era un proyecto que no pertenecía a Aristóteles sino a los pensadores griegos en general. Para Crubellier y Laks, la búsqueda de los principios de lo real ha signado la indagación filosófica de todos los pensadores que precedieron a Aristóteles. Desde la perspectiva de estos

<sup>5</sup> Crubellier-Laks (2009: 14).

autores, el resultado que surgió de esta indagación era la de un conjunto de cuestiones y conceptos que eran la propiedad común de un grupo de individuos que no necesariamente compartían una doctrina ni tenían en común un conjunto de tesis. Se podría decir que cada uno de ellos adhería a un proyecto colectivo o, más precisamente, a cierta interpretación de este proyecto colectivo. Parte de este proyecto radicaba en abordar las dificultades encontradas en los planteos precedentes.<sup>6</sup> Tanto los pasajes de la *Física* como los de la *Metafísica* dedicados a ellas forman parte de un diálogo entre Aristóteles y los filósofos anteriores que traza un juego de continuidades y rupturas. Lo que motiva esta especie de diálogo son los problemas de su propia filosofía.

Sin embargo, antes de establecer la exactitud de la tesis de Crubellier y Laks no se puede dejar de notar que la relación entre Aristóteles y la tradición filosófica ha sido ampliamente discutida. El trabajo de Cherniss<sup>7</sup> es un clásico respecto de este debate, que se centra en la cuestión de si el estagirita hace un empleo legítimo de la concepción de los antecesores o si realiza una lectura interesada de la tradición filosófica. Si bien no entraremos en este debate, nos interesa llamar la atención sobre el hecho de que quizá sea pertinente hacer la diferenciación entre el modo en qué Aristóteles “interactúa” con el pensamiento de quienes filosofaron antes que él y lo que él mismo cree estar haciendo al proceder de este modo. Es problemático establecer, tal como lo hace Cherniss, que al pensar la tradición filosófica, Aristóteles está imponiendo a los predecesores problemáticas que ellos mismos no se han formulado,<sup>8</sup> o que está interpretando su pensamiento anacrónicamente, esto es, en sus propios términos. Más allá de esto y de la importancia que esta cuestión tiene, lo que nos interesa establecer es esto último, es decir, no cómo Aristóteles retoma la tradición filosófica,<sup>9</sup> sino cómo se pensaba a sí mismo en relación con ella. Un importante indicador de esto son los textos conservados. En *Metafísica* I 3, 983b1- 6, por ejemplo antes de comenzar a desarrollar la noción de causa, Aristóteles afirma:

“y aunque sobre ellas <las causas> hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas. Al ir a

<sup>6</sup> Crubellier- Laks (2009: 14). Se debe tener en cuenta que el objetivo de estos autores es demostrar cómo Aristóteles se siente inmerso en una tradición, más que analizar el uso legítimo o no de las opiniones de los predecesores.

<sup>7</sup> Véase Cherniss (1935).

<sup>8</sup> Véase Berti (2005: 42-45)

<sup>9</sup> Véase Stevenson (1974)

ellos, sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubrimos algún género de causa, o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas” (traducción de Calvo Martínez).<sup>10</sup>

Tal como dijimos más arriba, en el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles tomará como punto de partida los resultados obtenidos por sus predecesores en torno a un tema que considera fundamental: la naturaleza de las causas.<sup>11</sup> Para Aristóteles, no hay conocimiento en sentido estricto si no se conocen las primeras causas (*Metafísica* 983a 24-25). Ahora bien, reconoce que “causa” tiene cuatro sentidos diferentes: puede aludir a la entidad, a la materia, al fin o al agente. Dada la aparente polisemia del término, Aristóteles opta por indagar la respuesta dada por aquellos que lo precedieron en su labor. Cabe preguntarse cuál es su intención al hacer esto, es decir, por qué acude a las opiniones de estos pensadores para establecer si existen más sentidos del término causa: ¿pretende hacer una síntesis de las respuestas dadas a esta problemática por los predecesores?, ¿las quiere poner a prueba para examinar si sus propias respuestas ya habían sido formuladas por algún filósofo anterior? o ¿su intención es buscar en las indagaciones de los pensadores anteriores una ayuda para encontrar su propia respuesta? Debemos negar, tal como lo hace Lucchetta,<sup>12</sup> que Aristóteles esté haciendo en los primeros libros de la *Metafísica* una historia de la filosofía. Por tal motivo, debemos rechazar también la idea de que Aristóteles esté simplemente sintetizando los resultados obtenidos por quienes pensaron

153

---

<sup>10</sup> Las palabras con las que Aristóteles cierra *Refutaciones sofísticas* (184b 3-8) parecen ir también en este sentido: “y si después de contemplar las cosas, os parece que, como corresponde a aquellas <disciplinas> que están en sus comienzos, este método está en el lugar adecuado al lado de los otros estudios que se han desarrollado a partir de la transmisión <de algo anterior>, no os quedará, a todos vosotros que habéis seguidos las lecciones, otra tarea más que la de tener comprensión con sus lagunas y muchos reconocimientos para sus hallazgos” (Traducción de Candel Sanmartín). En este último pasaje aparece claramente cómo Aristóteles se siente inmerso en una tradición en la cual todos, incluso él mismo, contribuyen parcialmente a la búsqueda de la verdad sobre el tema discutido. De hecho, Aristóteles manifiesta que debido a que sobre el tema discutido, el razonamiento, no se ha escrito tanto como sobre la retórica, quizá su presentación sea parecida a la de aquellos que dan los primeros pasos en torno a un tema, es decir, sólo logre descubrir pocas cosas. En este sentido, las palabras de Aristóteles son un pedido para que se respete su aporte, pero también un incentivo para tomarlo como un punto de partida para seguir indagando en torno al tema y descubriendo nuevas cosas.

<sup>11</sup> Este pasaje es un adelanto de un examen crítico de las doctrinas de los predecesores en relación a la causa primera, más que un modo de verificar su propia doctrina. Confróntese con Zanatta (2009: 373).

<sup>12</sup> Luchetta (2009: 273).



estos asuntos antes que él. La intención de Aristóteles parece ser otra. Lo que pretende Aristóteles es “construir un *koinòs lógos* entre los filósofos”.<sup>13</sup> En consecuencia, su objetivo no sería otro que insertar las respuestas dadas por la tradición filosófica en torno de las causas en el tipo de indagación totalizante que pretendía llevar a cabo él mismo. Como dice Echandía,<sup>14</sup> “la respuesta tradicional ha sido que <en su indagación sobre los principios> Aristóteles parte de las cosas, de un análisis de los fenómenos, pero en realidad estos son puntos de referencia, el problema que hay que explicar, pero no su punto de partida”. Como correctamente afirma este autor, las problemáticas abordadas por Aristóteles en sus escritos son heredadas. Leído de este modo, su búsqueda está inmersa dentro de esa tradición filosófica de la cual retoma no sólo sus inquietudes sino también muchas de las respuestas. No es azaroso que todas sus investigaciones comiencen con el análisis de las doctrinas de sus predecesores.<sup>15</sup> El modo en el cual presenta estas doctrinas tampoco parece ser causal. Si examinamos cómo Aristóteles va analizando las diferentes opiniones existentes acerca de la causalidad en el primer libro de la *Metafísica*, podremos notar que lo hace como si fueran respuestas que profundizan, problematizan o pretenden resolver las problemáticas generadas por las concepciones previas. En este libro, más específicamente en I 3, 984b 8-11, sostiene:

<sup>13</sup> Luchetta (2009: 273).

<sup>14</sup> Echandía (2007: 33). En *Ética Nicomáquea* I 8, 1098b, 16-18, Aristóteles afirma: “Así nuestra definición <sobre la felicidad> debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina (δόξαν) que es antigua (παλαιὰν) y aceptada por los filósofos (ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων)”.

En este pasaje, Aristóteles califica su definición de la verdad como correcta en función de que concuerda con la doctrina antigua sobre el tema que es aceptada por los filósofos que le precedieron. Aquí la noción de corrección supone un acuerdo tácito por parte la comunidad filosófica sobre qué debe aceptarse por una buena definición de felicidad. Al tomar como parámetro esta noción de corrección, Aristóteles da cuenta de su pertenencia a esa tradición de la cual indudablemente se está nutriendo.

<sup>15</sup> En algunos pasajes de su obra, Aristóteles se refiere a las opiniones existentes mediante el uso de términos impersonales. Tal modo de proceder es fácilmente identificable en el *Metafísica* y en la *Ética Nicomáquea*. En estas obras, Aristóteles usa en reiteradas oportunidades la expresión “se dice”. Pese a que mediante esta expresión Aristóteles apunta a un sujeto indefinido, su uso presenta, como dice Zucca (2006: 136), “la normativa intrínseca de lo ordinario, la voz colectiva, de la comunidad misma” y, por lo tanto, es también el sustrato del cual hay que partir para poder llegar a la verdad de las cuestiones investigadas. Desde su perspectiva, al abordar las cuestiones relativas a qué es la virtud o el vicio no se puede dejar de analizar qué uso se hace de estas expresiones, pues este aspecto semántico es inseparable de lo que la cosa es en sí y, por lo tanto, su análisis es ya una indagación filosófica. Pese a que este autor analiza estas expresiones en el contexto de los tratados éticos, podríamos hacer extensivo su análisis al resto de las obras.

“después de estos y <del descubrimientos> de tales principios, puesto que eran insuficientes para generar la naturaleza de las cosas que son, forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma, buscaron el principio siguiente” (Traducción de Calvo Martínez).<sup>16</sup>

Nos interesa resaltar de este pasaje las expresiones “después de estos” y “forzados por la verdad misma” (ὕπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, (...), ἀναγκαζόμενοι). Los que postulan los principios que se enumerarán inmediatamente después son vistos por el estagirita como continuadores de quienes antes que ellos sostuvieron otros principios: tanto ellos como los pensadores anteriores intentaron dar respuesta a los mismos interrogantes. No obstante, forzados por la verdad y las dificultades generadas por los planteos precedentes, estos, los pensadores que presentará inmediatamente después, se vieron forzados a buscar otra explicación posible.<sup>17</sup> A través de la referencia a la búsqueda de la verdad, lejos de contraponer a los pensadores entre sí, Aristóteles marca una continuidad en su indagación filosófica: todos los pensadores que lo precedieron se vieron forzados a investigar sobre lo mismo por la necesidad de alcanzar la verdad.<sup>18</sup> En este sentido, al hablar de las investigaciones de los filósofos anteriores, Aristóteles estaría estableciendo que la búsqueda de la verdad es una tarea compartida en la cual hay que analizar las diferentes respuestas dadas y evaluar sus aciertos y sus dificultades. El modo como Aristóteles va sistematizando las distintas respuestas dadas por los pensadores anteriores genera por parte de quien lo lee la idea de un diálogo en el que, pese a que los interlocutores no sostienen una conversación directa, se interpelan mutuamente en búsqueda de la verdad.<sup>19</sup> Por tal motivo, en *Refutaciones sofísticas* 34, 183b

155

<sup>16</sup> μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὥς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἵπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν.

<sup>17</sup> En el pasaje anterior, se había afirmado que aquellos que sólo postularon la causa material, o no percibieron la imposibilidad de explicar el movimiento o, si percibieron este problema, lo resolvieron negándolo. Por tal motivo, en este pasaje, Aristóteles argumenta que los pluralistas habrían advertido la necesidad de la causa eficiente en función de las problemáticas generadas por los planteos previos. Zanatta, (2009: 382)

<sup>18</sup> Esta misma idea de continuidad en el pensamiento de los predecesores aparece esbozada en las siguientes palabras del estagirita: “tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos”. (*Metafísica* I 6, 986b 29-31).

<sup>19</sup> De todos modos, podemos notar que Aristóteles es, respecto de estos pensadores, sumamente crítico, ya que considera que las respuestas dadas por los predecesores acerca de por qué las cosas llegan a ser bellas y buenas no sólo no son correctas sino que ni siquiera resultan verosímiles. Desde la perspectiva aristotélica, quienes se expresan de este modo no sólo no razonan correctamente, sino que tampoco logran ser persuasivos, ya que sus palabras

17- 18, Aristóteles sostiene “todos los descubrimientos, unos recibidos previamente de otros, han avanzado parcial y penosamente gracias a los recogidos después”. De la lectura de los pasajes citados se desprende que la apelación de los predecesores no es un recurso más entre otros, sino un paso indispensable para indagar en torno de cualquier tema, pues lo que se piense en torno a ello deberá cimentarse sobre los debates de quienes han discutido antes sobre eso mismo. Se podría decir, incluso, que el análisis de las opiniones de los predecesores no es meramente un examen preliminar, sino parte constitutiva de la indagación.

En otras obras del *corpus*, podemos encontrar un modo análogo de proceder. Si bien en los fragmentos conservados del *Protréptico*<sup>20</sup> no se menciona expresamente a otros pensadores, Aristóteles parece aludir a ellos mediante los ejemplos expuestos en algunos fragmentos tales como el 33 y el 36. En ellos, al hablar sobre los principios de lo real y dar su definición de ciencia, Aristóteles ejemplifica dichos principios aludiendo a concepciones que no son las propias. La mención del fuego, del aire y de los números en el fragmento 36 hace referencia a los principios propuestos por los presocráticos, sobre todo Heráclito,<sup>21</sup> Anaxímenes<sup>22</sup> y los pitagóricos.<sup>23</sup> En el fragmento 56b transmitido por Jámblico, más específicamente en *Sobre la ciencia matemática* XXVI 83, 6-7, se afirma que “hay un acuerdo en considerar la exactitud sobre la verdad como la más reciente de las ocupaciones”. De este pasaje nos interesa recalcar las nociones de “acuerdo”, de “búsqueda de la verdad” y de “ocupación”, expuestas por Jámblico pero atribuidas a Aristóteles. La idea de la existencia de un acuerdo, leída a la luz de la referencia a los predecesores en el pasaje citado de la *Metafísica*, es un indicio de que la filosofía es concebida como una tarea que corresponde a toda la tradición filosófica. Dicha tarea consiste en la adhesión consciente a la búsqueda de la verdad. Algo análogo volvemos a encontrar en *Sobre la ciencia matemática* XXVI 79, 1-9.<sup>24</sup> La

no alcanzan a tener la apariencia de verdaderas. Con todo, les adjudica el “descubrimiento” de la causa material, razón por la cual considera que en algún punto dijeron algo verdadero (*Metafísica* I, 3, 984b 10 y ss).

<sup>20</sup> Para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico*, seguimos la edición de Düring.

<sup>21</sup> DK B90.

<sup>22</sup> DK B13.

<sup>23</sup> DK B9.

<sup>24</sup> “Ha habido algunos, tanto antiguos como modernos, que han expresado sobre las matemáticas una opinión contraria, reprobándolas como totalmente inútiles y carentes de toda aportación a la vida humana. Algunos las atacan de la siguiente manera: ‘Si es inútil el fin por el cual dicen los filósofos que es preciso aprender <estos conocimientos teóricos>, mucho más vano será necesariamente su estudio. Sobre el fin concuerdan casi todos aquellos que creen haber alcanzado mayor precisión en este ámbito. Dicen, efectivamente, unos que <su fin> es la ciencia de lo justo y lo injusto, del bien y del mal, una ciencia que consideran

utilización de este testimonio es más problemática que la del anteriormente citado, ya que no es considerado por todos los editores como un pasaje tomado del *Protréptico*. Sólo Rose, Ross y Gigon lo consideran como un fragmento de la obra perdida del estagirita. Lo interesante es que, si bien en este pasaje Jámblico se está refiriendo a la matemática, alude nuevamente a la indagación de los predecesores. Al proceder de este modo, parece estar copiando el *modus operandi* propiamente aristotélico que consistía en la aproximación a la verdad tomando como punto de partida las opiniones ya existentes.

En *Sobre la filosofía*, Aristóteles utiliza la misma metodología. En esta obra, en el fragmento 12b<sup>25</sup> habría sostenido:

“así también los primeros que observaron el cielo y contemplaron el sol recorriendo su trayectoria, de oriente a occidente, y los bien ordenados movimientos corales de los astros, buscaban, al artífice de tan bello ordenamiento, presuponiendo que no se trataba de un resultado producido espontáneamente, sino por una naturaleza superior e imperecedera, la cual era dios” (Traducción Vallejo Campos).<sup>26</sup>

En este fragmento, Aristóteles considera que aquellos que indagaron sobre los cielos buscaron algún principio que, por las características dadas, es de la misma índole que los principios buscados por él, a saber, de naturaleza superior e imperecedera. La frase “presuponiendo que no se trataba de un resultado producido espontáneamente” nos sirve de indicio para pensar que Aristóteles consideraba que quienes indagaron de este modo creían que para comprender los fenómenos estudiados debían partir de la aceptación de que estos tenían una causa y que sólo este conocimiento generaría una verdadera comprensión del objeto estudiado.<sup>27</sup>

semejante a la geometría y a las demás ciencias afines, mientras que otros <afirman que su fin> es la sabiduría que tiene por objeto la naturaleza y esta clase de verdad, tal y como fue introducida por los seguidores de Anaxágoras y Parménides” (Traducción Vallejo Campos)

<sup>25</sup> Para la enumeración de los fragmentos de *Sobre la filosofía* seguimos la edición de Ross.

<sup>26</sup> En el fragmento 12a1 encontramos una remisión a las creencias comunes muy parecida: “así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser” (Traducción Vallejo Campos).

Las palabras enunciadas por Cicerón en este pasaje inscriben a Aristóteles en una misma tradición filosófica que nos permite trazar un parangón entre lo allí afirmado y lo sostenido en otras obras aquí citadas.

<sup>27</sup> En *Ética Eudemia* I 6, 1216b 37-39, Aristóteles afirma: “Pues, respecto de las cuestiones políticas, también es necesario considerar que no es trabajo inútil tal clase de teorización, a partir del cual no solo es manifiesto qué es <algo> sino también su causa. Pues, este es el método del filósofo en cada <disciplina>” (traducción propia basada en la de Woods). Al

Sobre la base de la interpretación realizada hasta aquí, podríamos decir que la pertinencia de adoptar las opiniones de los predecesores radica en que por medio de ellas es posible formular y detectar las problemáticas a tratar y, sobre esa base, buscar las respuestas. Si bien esta interpretación es correcta, pues, como tuvimos ocasión de mostrar, hay pasajes del *corpus* aristotélico que atestiguan este modo de proceder por parte del estagirita, dicha interpretación no termina de ser completamente satisfactoria. La causa de esto es que, si el motivo para recurrir a los predecesores es sentirse partícipe de una tradición que se toma como punto de partida para problematizar las cuestiones a debatir, bastaría con partir de las aporías por ellas generadas, sin hacer un análisis previo de las verdades que dichas opiniones suponen. El hecho de que Aristóteles realice este análisis y apoye, como pudimos ver, sus propias tesis en las concepciones de los pensadores anteriores, muestra que debe de haber otro tipo de uso de las opiniones de los predecesores, además del desarrollado más arriba. Dicho uso está vinculado con los supuestos epistemológicos sostenidos por Aristóteles en algunas de sus obras, entre las que cabe destacar *Analíticos segundos*, *Tópicos*, *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia*. En esta última obra Aristóteles afirma:

“Pues cada <hombre> tiene algo propio en relación con la verdad. A partir de esto es necesario, de algún modo, llevar a cabo una demostración sobre esto mismo. en efecto, partiendo de las cosas que son dichas correctamente, pero no en forma clara y avanzando a <lo que> es más claro, remplazando siempre lo que se dice habitualmente de modo indiscriminado por lo que es más conocido”.<sup>28</sup>

El contexto en el cual está inserto este pasaje es estrictamente metodológico. En él, Aristóteles especifica cómo se deberá proceder en la indagación que llevará a cabo en el resto de los libros. En la misma línea que en el pasaje citado de la *Metafísica*, lo primero que Aristóteles advierte es que todos los hombres han aportado algo en la búsqueda de la verdad (ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν). La verdad no aparece descripta como el resultado de la indagación de un solo individuo sino como una “propiedad” compartida de la cual cada sujeto tiene su parte. Sobre esta

afirmar que los primeros que indagaron sobre el cielo buscaron las causas de aquello que podían observar, Aristóteles describe su quehacer como un procedimiento filosófico, por lo tanto, los sitúa indirectamente, bajo la tradición filosófica de la cual se siente parte.

<sup>28</sup> *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35 “ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προϋσὶν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως”.

base, la pertinencia de partir de las opiniones existentes en torno al tema discutido radica en que todas ellas refieren en algo a la verdad.

Según Woods,<sup>29</sup> en este pasaje, al hablar de la poca claridad de las opiniones existentes, Aristóteles no sólo estaba aludiendo a la oscuridad de dichas opiniones, sino también a la falta de certeza, esto es, a su inexactitud. Sobre esta base, este autor sostiene que, al tomar como punto de partida esas opiniones, Aristóteles estaría presuponiendo la distinción entre lo más inteligible en sí y lo más inteligible para nosotros, que se puede rastrear en obras tales como *Analíticos posteriores* I 2, 71b 33 y ss y *Ética Nicomáquea* I 9, 1095b 2-9. Desde esta perspectiva, partir de las opiniones existentes implica tomar como punto de partida lo más cognoscible para nosotros. El procedimiento a seguir sería encontrar lo que hay de verdadero en estas opiniones y dar cuenta de ello para, luego, poder acceder lo inteligible en sí.

Ahora bien, en lo que respecta al uso de las opiniones de los predecesores cabe preguntarse si Aristóteles opera del mismo modo.

Para responder esta pregunta, lo primero que podemos advertir es que en *Metafísica* II 1, 993a 30-993b4 Aristóteles podría haber mencionado la dificultad que acarrea filosofar sin hacer referencia a la indagación de la tradición filosófica. No obstante, no sólo lo hace sino que además subraya que en la búsqueda de la verdad ningún aporte ha sido plenamente en vano. De hecho, Aristóteles agrega:

“Por otra parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Éstos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual”.<sup>30</sup>

El análisis conjunto de los pasajes de la *Metafísica* y de la *Ética Eudemia* nos induce a pensar que el rol que tienen las concepciones de los predecesores es muy parecido al papel que juegan las opiniones de los hombres en el postulado metodológico formulado por Aristóteles en esta última obra. En consecuencia, estamos inclinados a pensar que las opiniones de los predecesores mencionadas en *Metafísica* II 1, 993b 20-30 cumplen la misma función que las opiniones aludidas en la *Ética Eudemia*: la de ser aquello a partir de lo cual se debe empezar a indagar en una investigación filosófica. El primer libro de la *Metafísica*, libro en el cual Aristóteles se expone sobre las respuestas que dieron sus antecesores en torno a las nociones de causa y de principio, puede ser visto como un intento de demostrar que los

<sup>29</sup> Woods (2005: 58).

<sup>30</sup> *Metafísica* II 1, 993b, 11-14.

predecesores, cada uno por separado, sólo han podido dar con una parte de la verdad, pero no la han alcanzado plenamente.<sup>31</sup> Los presocráticos sólo han podido descubrir la causa material, mientras que los platónicos sólo han indagado la causa formal, pero no se han pronunciado por otro tipo de causalidad. Pese a que, en ninguno de los dos casos, han podido develar la naturaleza de la causalidad, se han aproximado a ella. En consecuencia, aunque en sus indagaciones han cometido muchos errores, han participado parcialmente de la verdad.

El modo en el cual Aristóteles caracteriza el aporte de los predecesores presentándolos como respuestas poco claras, recuerda la descripción realizada en *Ética Eudemia* sobre las opiniones de los hombres. De hecho, en *Metafísica* I 10, 993a 10-16: Aristóteles sostiene:

“Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de éstas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquellos, sin embargo, <las expusieron> de manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo, no. En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas” (Traducción de Calvo Martínez).<sup>32</sup>

En este pasaje, Aristóteles califica los resultados obtenidos en torno a la investigación sobre la noción de causalidad como una indagación que agota los diferentes sentidos en los que dicha noción puede ser pensada. No obstante, al considerar las respuestas dadas por sus predecesores, Aristóteles llega a la conclusión de que sus explicaciones distan de ser un develamiento claro y distinto acerca del tema. Los términos para referirse a las respuestas de los antecesores en este pasaje son el adverbio *amudrōs*<sup>33</sup> y el participio presente femenino de *phellizomai*. Según Aristóteles lo que se puede pensar sobre las causas ya está en parte dicho por sus predecesores, en parte, no. Esto se debe a que, si bien dichos pensadores dieron cuenta de los diferentes modos de entender la noción de causa, debido a que fueron los primeros en

<sup>31</sup> En *Metafísica* II 1, 993b 5, Aristóteles justifica el sentido de esta frase mediante la cita del refrán “quien no atinaría disparando a una puerta”. No obstante, es problemático establecer el criterio por el cual determina qué predecesores participaron de la verdad y quiénes no, pues esto parece presuponer, de alguna manera, el conocimiento de la totalidad de la verdad.

<sup>32</sup> ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν εἰκάσι πάντες, καὶ τοῦτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχομεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημεμένων: ἀλλ’ ἀμυδρῶς ταύτας, καὶ τρόπον μὲν τινα πᾶσαι πρότερον εἰρηναιτρόπον δέ τινα οὐδαμῶς. ψελλιζομένη γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περιπάντων, ἅτε νέα τε καὶ κατ’ ἀρχὰς οὖσα καὶ τὸ πρῶτον,

<sup>33</sup> En *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35, Aristóteles caracteriza a las opiniones de los hombres mediante la expresión *ou saphōs*, esto es, negando su claridad, no afirmando su oscuridad, lo cual no es exactamente lo mismo.



abordar “sistemáticamente” estas cuestiones, sus exposiciones resultaron ser balbuceos y sus argumentos oscuros.<sup>34</sup> En consecuencia, pese a que debemos comenzar por analizar lo que ellos aportaron en torno al tema, se debe seguir indagando y buscando la verdad en torno a él.<sup>35</sup> Las concepciones de los predecesores, son, desde esta perspectiva, lo más conocido para nosotros en cuanto a que no sólo son las respuestas de las que disponemos en forma inmediata, sino también un esbozo de la verdad.<sup>36</sup>

La pregunta que cabe hacerse es cómo integra Aristóteles las opiniones de los hombres y la de los predecesores en su propia búsqueda filosófica de la verdad.

La respuesta se encuentra en el mismo libro comentado de la *Metafísica*, el primero. Para Aristóteles sólo hay conocimiento de las causas. Dichas causas son los principios de las cosas, por lo tanto, para que haya verdadero conocimiento, hay que aprehender esos principios. Ahora bien, por *Analíticos segundos*, más específicamente el libro II, capítulo 1, sabemos que dicho conocimiento no puede ser innato,<sup>37</sup> pero también sabemos que no se puede obtener sólo a partir de lo sensible o de la experiencia (*Analíticos segundos* II 19). Ahora bien, si estos principios no se obtienen a partir de los sentidos,

161

<sup>34</sup> En *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 19-22, Aristóteles reivindica la labor de los que primeros pensaron en torno a un tema en los siguientes términos: “las cosas descubiertas desde el principio acostumbran a recibir un desarrollo inicial pequeño, pero mucho más útil que el posterior desenvolvimiento a partir de aquello: pues sin duda el principio, como suele decirse, es lo más importante de todo” (Traducción de Candel Sanmartín).

<sup>35</sup> En *Metafísica* I 7, 988a 22-23 afirma: “más bien resulta claro que todos ellos, aunque de modo confuso, se han atenido de algún modo a ellas < esto es, las acepciones de causa >” (Traducción de Calvo Martínez).

En este pasaje, al caracterizar las opiniones de los predecesores, Aristóteles utiliza también el término *amudrós*. Aquí, Aristóteles plantea la misma ambivalencia que la sostenida en el pasaje citado de la *Metafísica*, esto es, I, 10 993a 10-16, entre la importancia del aporte de los predecesores y la vaguedad de sus respuestas. Al igual que en ese pasaje, Aristóteles reconoce que, aun de manera confusa, sus predecesores han alcanzado parcialmente la verdad. En relación con esto, es importante recalcar que en este mismo capítulo de la *Metafísica*, el argumento que pondrá Aristóteles para sostener que los sentidos en los cuales se puede hablar de causa han sido descubiertos en su totalidad es el mismo que el expuesto en el último pasaje citado de la *Metafísica*. Dicho argumento es que ninguno de los pensadores que le precedieron parece proponer un sentido nuevo o distinto de la noción de causa. Dicho argumento, será retomado hacia el final del libro, en el capítulo 10.

<sup>36</sup> Esto aparece explícitamente en la primera parte del capítulo 1 del segundo libro de la *Metafísica*. Desde la perspectiva aristotélica, si bien lo que los filósofos presocráticos o los platónicos identificaron como causa de lo real no es correcto, en ambos casos participaron en parte de la verdad ya que revelaron algunos de los aspectos de la noción de causalidad que fueron acertados, como por ejemplo el material o formal.

<sup>37</sup> De hecho, en este libro, Aristóteles critica de la concepción platónica de la reminiscencia del *Menón*.



pero tampoco se poseen previamente ¿de dónde los obtenemos?, ¿cómo somos capaces de conocer los principios por medio de los cuales es posible fundamentar todo el saber? La noción que parece ser clave para responder esta pregunta es la de *éndoxa*. En *Tópicos* I 1, 100a 21-23, Aristóteles define el *éndoxon* como lo que le parece bien a todos, la mayoría o a los sabios y, entre estos últimos, a todos, a la mayoría o a los que poseen mayor reputación. En este mismo capítulo, el estagirita advierte que “en efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos del conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros respecto de todas las cosas y por ello es necesario discurrir en torno de ellos a través de las cosas plausibles (*éndoxa*) concernientes a cada uno de ellos” (*Tópicos* I 2, 101a 39-101b-4) (Traducción de Candel Sanmartín).

Si bien no podremos ocuparnos del método dialéctico, es importante decir que la razón por la cual Aristóteles le otorga un rol relevante a los *éndoxa* en la búsqueda de los principios de la ciencia está vinculada con el valor epistemológico que parece tener para él la dialéctica. Desde la perspectiva aristotélica, el método de la filosofía primera es la dialéctica en la medida en que comienza a partir de las creencias comunes y el examen en torno a ellas.<sup>38</sup> Sin embargo, la “filosofía primera” no es sólo otro nombre para la dialéctica dirigida a un tipo especial de pregunta. Para algunos estudiosos, como por ejemplo Irwin, una de las tareas de la filosofía primera es dar cuenta de cómo las premisas de los argumentos dialécticos son seleccionadas y usadas.<sup>39</sup> Según este autor, Aristóteles admite que las creencias pueden ser algunas verdaderas, otras falsas, algunas perceptuales, algunas comúnmente aceptadas y otras no.<sup>40</sup> Aristóteles usa a todas como puntos de partida para la investigación, siempre y cuando no sean desde el principio manifiestamente falsas.<sup>41</sup> De hecho, en el segundo libro de *Analíticos segundos*, Aristóteles afirma “toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente”.<sup>42</sup> Entre estos conocimientos Aristóteles menciona algunos a los cuales se llega por mutuo acuerdo.<sup>43</sup> Sobre

<sup>38</sup> Véase Irwin (1988: 19). Para analizar el uso epistemológico del método dialéctico, véase Berti, E. (1986), “Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele” en Cambiano, G., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Editrice Tirrenia Stampatori, pp. 101-125. Berti, E. (2005), *Nuovi Studi Aristotelici*, Brescia, Morcelliana

<sup>39</sup> Irwin (1988: 19).

<sup>40</sup> Véase *Tópicos* I 10.

<sup>41</sup> Irwin (1988: 31).

<sup>42</sup> *Analíticos Segundos* II 1, 71a 1-2.

<sup>43</sup> Según Berti (2005:277) el acuerdo con la mayor parte de los *éndoxa* es obtenido por medio de una modificación, de una corrección del modo de pensar más difuso producida por medio de la argumentación. Esta corrección de un modo de pensar más difuso es, para este

esta base, podríamos decir que la búsqueda aristotélica de la naturaleza de las cosas, que caracteriza a la filosofía primera, es practicada dialécticamente a partir de las opiniones y los modos del hablar común.<sup>44</sup>

Si aplicamos esto al análisis del pasaje de la *Metafísica* que abrió nuestra presentación (I, 983a 24-25), podemos decir que, al recurrir a sus predecesores, Aristóteles pretende tomar sus investigaciones como punto de partida para su propia indagación de modo de llegar a un consenso en cuanto a qué debe entenderse por causa. Pese a que es problemático equiparar los *éndoxa* con las opiniones de los predecesores,<sup>45</sup> teniendo en cuenta el pasaje de *Analíticos segundos*, podríamos decir que las creencias de los predecesores podrían estar cumpliendo el papel de punto de partida del conocimiento, o de ser estos conocimientos preexistentes que, si bien no garantizan llegar a los primeros principios, permiten dar inicio a la indagación en torno a ellos.

Esto no significa que se acepte el pensamiento de la mayoría de forma acrítica o que se adopten los *éndoxa* como verdades preestablecidas, pues como dice el estagirita en *Ética Nicomáquea* VII 1, 1145b2-7:

“Aquí como en otros casos tenemos que exponer los *phainómena* referidos al objeto a estudiar, después considerar las aporías que plantean, y luego intentar justificar, de ser posible, todas los *éndoxa* de los estados del alma, o la mayor parte o los más importantes” (Traducción de Pallí Bonet).

Este pasaje ha sido sumamente discutido por los intérpretes, entre los cuales cabe destacar a Owen,<sup>46</sup> Berti,<sup>47</sup> Natali<sup>48</sup> y Nussbaum.<sup>49</sup> Si bien no podremos entrar en esa controversia, es importante recalcar que

---

autor, una fase constitutiva del pasaje de lo cognoscible para nosotros a lo cognoscible en sí.

<sup>44</sup> Zucca (2006: 140). Antes de la aparición de Zucca, Owen (1961: 205) ya había afirmado que, en relación con las ciencias filosóficas, la dialéctica tenía como función examinar las concepciones de otros pensadores. Desde la perspectiva de esta autor, la dialéctica es el camino para encontrar las causas. Si bien, para este autor, las causas son encontradas en las cosas mismas, la dialéctica y, por lo tanto, la indagación de las opiniones de los predecesores clarifica las cosas por cuyo medio es posible conocer las causas.

<sup>45</sup> Según Zucca (2006: 141) “la oposición, típicamente griega y en particular platónico-aristotélica, entre el hombre experto o competente y el hombre común es compatible con el valor que Aristóteles atribuye a los *éndoxa* sobre todo a la subespecie universal de estos. En efecto, la conciencia ordinaria es una ‘pista’ orientada a la verdad y al saber”. Por otra parte, el análisis semántico, crítico y comparativo de estas opiniones, operación típicamente dialéctica, es complejo y no puede ser realizado por cualquiera.

<sup>46</sup> Owen (1961: 114-115).

<sup>47</sup> Berti (2005: 276- 279).

<sup>48</sup> Natali (2009: 514).

<sup>49</sup> Nussbaum (2001: 240-245)

los estudiosos del texto, sobre todo luego de la aparición del artículo de Owen, *Tithénai tà phainómena*, tienden a pensar que allí Aristóteles está equiparando *phainómena* con *éndoxa*.<sup>50</sup> Sin embargo, incluso antes de la aparición de este artículo, la relación entre *phainómena* y *éndoxa* resultaba problemática. Le Blond,<sup>51</sup> uno de los primeros intérpretes del pensamiento del estagirita que comenzó a reivindicar el valor epistemológico de la dialéctica, distingue entre la experiencia directa y la experiencia indirecta: la primera está constituida, según este autor, por los *phainómena*, mientras que la segunda son los *éndoxa*. Como correctamente sostiene Luz Gloria Cárdenas Mejía, pese a que la separación que establece Le Blond entre la observación empírica y las opiniones nos lleva a preguntar sobre el valor de la verdad de estas últimas, no se puede negar que “ambas son instrumentos metodológicos mediante los cuales Aristóteles confronta y elucida la adquisición del saber”.<sup>52</sup>

Tomando como punto de partida el mismo pasaje de la *Ética* que Owen analiza en el artículo señalado (VII 1, 1145b 2-7), Berti sostiene que existe una distinción entre *phainómena* y *éndoxa*, pero no en el sentido señalado por Le Blond. Según Berti,<sup>53</sup> mediante el término *phainómena* Aristóteles remite a las diversas opiniones existentes en relación con un determinado tema. Los *éndoxa*, en cambio, expresan un tipo especial de opiniones, aquellas que se acercan o están más próximas a la verdad.

Consideramos que en el pasaje de la *Ética* aquí discutido, VII 1, 1145b 2-7, hay una diferencia entre *phainómena* y *éndoxa*. Parece evidente que los *phainómena*<sup>54</sup> no pueden ser sólo los hechos, ya que lo que pretende discutir Aristóteles son aquellas cuestiones relativas a la continencia e incontinencia, esto es, aquellas cuestiones que resultan problemáticas y que, por lo tanto, suscitan la aporía y la discusión. Los *éndoxa* serán aquellas opiniones admitidas por todos, la mayoría o los más sabios que, sobre la base de esas aporías, deberán analizarse y evaluarse para encontrar la verdad. En este

<sup>50</sup> Nussbaum tiene una postura parcialmente crítica de la interpretación de Owen. Véase (2001: 244-245)

<sup>51</sup> Le Blond (1996: 239)

<sup>52</sup> Cárdenas Mejía (2011: 32)

<sup>53</sup> Berti (2005: 273 y ss)

<sup>54</sup> Nussbaum (2001: 241), describe los *phainómena* “como las valorizaciones y paradigmas que usamos en las inquisiciones filosóficas”. Para sostener esta tesis se basa en *Ética Eudemia* I 6, 1216b 26- 29. desde la perspectiva de esta autora, El término *phainómena*, es utilizado comúnmente en los textos epistemológicos prearistotélicos para indicar la polaridad entre la apariencia y lo real. Por tal motivo, son valoraciones deficientes de la verdad. La filosofía comienza cuando consideramos que la manera prefilosófica en la que vemos el mundo puede ser errónea.

sentido, son el punto de partida y, por lo tanto, aquello partir del cual se debe indagar.

En la *Retórica*, a través de la noción de *éndoxa*, Aristóteles nos da una clave para comprender el uso de la opinión de los predecesores en su indagación filosófica. En esta obra, más específicamente en I 4, 1355 a 14- 18, sostiene:

“Corresponde a una misma facultad ver lo *verdadero* y lo *semejante a lo verdadero*, y por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a lo verdadero y la mayor parte de las veces alcanzan la verdad. De modo, que estar en posición de discernir sobre lo plausible (*éndoxa*) es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad” (Traducción de Racionero modificada).<sup>55</sup>

En este pasaje, Aristóteles relaciona lo semejante a lo verdadero con los *éndoxa* y vincula ambas cosas con la disposición hacia la verdad. Algunos autores, entre ellos Berti<sup>56</sup> y Racionero,<sup>57</sup> traducen τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ como verosímil. Al traducir de este modo y equiparar lo verosímil con los *éndoxa*, estos autores, especialmente Berti,<sup>58</sup> sostienen que Aristóteles no está diciendo simplemente que los *éndoxa* son discursos que parecen verdaderos sin serlo,<sup>59</sup> sino que define su contenido como opiniones que se acercan a la verdad por dos motivos básicos: el primero es que, tanto para alcanzar lo verosímil como para descubrir la verdad, se debe hacer uso de la misma facultad. El segundo de estos motivos es que todo hombre que tiene el poder de enunciar argumentos verosímiles tiene por esto cierta disposición hacia la verdad.<sup>60</sup> Ahora bien, independientemente de cómo traduzcamos τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ, si aceptamos que dentro de los *éndoxa* aquí descriptos pueden ser incluidas las opiniones de los predecesores y, por lo tanto, se acepta que éstas pueden ser descriptas como lo semejante a lo verdadero o lo que es verosímil, la consecuencia que se desprende es que esas creencias cristalizadas en las opiniones de los antecesores tienen

<sup>55</sup> τὸ τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμεως ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς περὶφασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀληθειάν ἐστιν.

<sup>56</sup> Berti (2005:278).

<sup>57</sup> Racionero (2007:32).

<sup>58</sup> Berti (2005: 321).

<sup>59</sup> Berti (2005: 277).

<sup>60</sup> En la *Ética Nicomáquea* I 8, 1098b 27-29, al referirse a los diferentes modos de concebir la felicidad, Aristóteles afirma: “de estas opiniones algunas son sustentadas por muchos y antiguos; otras por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado” (trad Palli Bonet).

un valor epistemológico que hace posible utilizarlas como punto de partida de cualquier indagación.

En este punto, y teniendo en cuenta la relación establecida hasta aquí entre los *éndoxa* y las opiniones de los predecesores, es pertinente traer a colación la interpretación que hace Bolton en cuanto a la contraposición de las opiniones de la mayoría y las opiniones de los sabios. Según este autor, las creencias de los sabios, a los cuales equipara con los expertos, pueden tener menos autoridad en los argumentos dialécticos,<sup>61</sup> pues pueden coincidir o discrepar con las creencias comunes. No obstante, esto no quiere decir que las opiniones de los sabios no puedan usarse con éxito en la dialéctica y en el conocimiento científico.<sup>62</sup> Lo que le interesa resaltar a Bolton, y lo que resulta un punto central en su interpretación de los textos aristotélicos, es el concepto de lo que es “más *éndoxon*”. Para este autor, lo que es “más *éndoxon*” es equiparable con lo que es más conocido para nosotros.<sup>63</sup> Desde su perspectiva, podemos considerar que lo que dice un experto es lo más “inteligible para nosotros” cuando las opiniones por él expresadas no son independientes de las opiniones de la mayoría, esto es, cuando hay una coherencia entre su sistema de creencias y el de la mayoría.<sup>64</sup>

166

Si bien ello es correcto, ya que para discutir un determinado tema primero se debe encontrar un punto de partida común, no es del todo exacto. Para demostrar esto, podemos traer a colación algunos pasajes del *corpus* aristotélico, como por ejemplo *Metafísica* II 3, 994b32 -995b 3, donde Aristóteles afirma:

“el éxito de las lecciones depende de los hábitos <del auditorio>. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible” (Traducción de Calvo Martínez).<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Bolton (1990: 209). Según este autor, en los pasajes de *Tópicos*, Aristóteles no está haciendo un uso técnico del término “sabios”, sino que emplea el término para referirse a aquellos que poseen un “saber hacer” o el conocimiento o comprensión científica de algo (*Ética Nicomáquea* VII 7, 1141a 9-20). Por este motivo, prefiere traducir el término *sophoi* como “expertos”.

<sup>62</sup> Muchos autores, como Bolton, Irwin y Berti, tienden a considerar que la dialéctica y, a través de ella, los *éndoxa* son la base del conocimiento científico.

<sup>63</sup> Bolton (1990: 205-208).

<sup>64</sup> Bolton (1990: 210).

<sup>65</sup> Αἰδ' ἀκροάσεις κατὰ τὰ ἔθνη συμβαίνουσιν· ὥς γὰρ εἰώθαμεν οὕτως ἀξιοῦμεν λέγεσθαι, καὶ τὰ παρὰ ταῦτα οὐχ ὅμοια φαίνεται ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσυνήθειαν ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα· τὸ γὰρ σύνηθες γνώριμον.

Este pasaje, al igual que el anteriormente citado de la *Ética Eudemia* (I 6, 1216b 30-35), constituye un esbozo de la metodología aristotélica. Para el estagirita, se debe partir de lo que es habitual para el auditorio, pues, de lo contrario, el discurso resultaría absolutamente desconocido. Lo interesante es la inclusión del auditorio o del oyente como un receptor al que lo argumentado le debe resultar inteligible. Desde la perspectiva presentada por Aristóteles en este pasaje, para lograr los objetivos de una investigación no basta con alcanzar la verdad, sino que es necesario poder demostrarla. Ahora bien, para lograrlo, la argumentación debe partir de lo habitual, esto es, de lo más conocido para nosotros, pues lo que es dicho de otro modo, aunque fuese lo mismo, puede no ser percibido como tal. Este reconocimiento de que para lograr el éxito en la transmisión de un discurso debemos partir de lo más inteligible para nosotros implica, de alguna manera, que hay una especie de relación entre lo dicho como verdadero en ese discurso y aquello que resulta habitual para quien lo escucha.

Ahora bien, sobre la base de esta interpretación del pasaje de la *Metafísica*, debemos concluir que las creencias de los expertos son aceptadas por un auditorio como un punto de partida no sólo cuando guardan cierta coherencia con lo que el destinatario del discurso piensa, sino también cuando lo que se dice puede ser reconocido como algo semejante a lo que él mismo es capaz de pensar. Si la tesis de Bolton fuera completamente correcta, para garantizar el éxito de una lección, bastaría comenzar a hablar en torno a aquellas cuestiones sobre las cuales los que discurren están de acuerdo, sin importar si lo hacen en los mismos términos, pues esto mismo ya sería lo más cognoscible para todos ellos. Sin embargo, la lectura del pasaje de la *Metafísica* parece indicar que esto solo es insuficiente. Desde la perspectiva aristotélica, una lección reproduce lo que es más conocido para nosotros cuando está constituida por un conjunto de creencias cuyo contenido resulta habitual respecto de lo que estamos acostumbrados a escuchar, pues ese mismo discurso dicho en términos completamente desconocidos podría no ser aceptado, aunque en él se defendiera exactamente lo mismo que pensamos.<sup>66</sup> Si tomamos como punto de partida esta interpretación, lo más conocido para nosotros no necesariamente debe coincidir con lo que es más *éndoxon*. Como consecuencia de esto, las opiniones de los predecesores en

<sup>66</sup> En las palabras de Aristóteles resuenan algunos pasajes del *Fedro* de Platón. En esta obra, al hablar de los requisitos que debe cumplir la retórica, Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: “en tercer lugar, una vez clasificados géneros de discursos y de almas y las afecciones de ellas, explicará todas las causas, ajustando cada una con cada uno y enseñando qué clase de almas, por efectos de qué clase de discursos y por qué causa, forzosamente, la una es persuadida y la otra no lo es” (271b1-5).

torno a los primeros principios pueden ser lo más conocido para aquellos que participan de la tradición filosófica, sin por ello ser las opiniones aceptadas por la mayoría. Ahora bien, no por esto son menos punto de partida, pues, en relación con una discusión filosófica, puede ser más pertinente partir de la discusión de estas opiniones que de las admitidas por la mayoría.<sup>67</sup>

Queda abierta la pregunta sobre qué sucede cuando las opiniones de los predecesores resultan discrepantes entre sí o cuando las opiniones aceptadas por la mayoría entran en contradicción con la de los sabios.<sup>68</sup> Este problema no es otro que el de cómo discriminar cuáles opiniones deben tomarse como punto de partida y cuáles deben desecharse. La interpretación de los textos deja abierta la posibilidad de esta discrepancia, razón por la cual instaura la pregunta acerca de cómo determinar qué opiniones vale la pena evaluar y tomar como puntos de partida de una discusión.<sup>69</sup> Para Brunschwig, esta discrepancia es aparente.<sup>70</sup> Para él, la tesis según la cual existe conflicto entre los *éndoxa* es inaceptable en Aristóteles.<sup>71</sup> El hecho de que los *éndoxa* sean premisas en los razonamientos dialécticos es, desde su perspectiva, un motivo suficiente para pensar que el conflicto entre ellos no es posible. Sin embargo, Brunschwig aduce un motivo adicional para no aceptar la hipótesis del conflicto: la definición de lo que es *éndoxon* del primer libro de los *Tópicos*. Parece indudable que la clave de la lectura de este autor es la distinción entre opinión u opinión

<sup>67</sup> La lectura del pasaje aquí analizado de la *Metafísica* pone en evidencia que Aristóteles es consciente de que un discurso puede ser verdadero, pero no por ello resultar verosímil. Tal como sostiene Platón en el *Fedro* 260d 3-7, la verdad en sí misma no es persuasiva. Para que un discurso verdadero logre persuadir y, por lo tanto, sea adoptado, debe resultar verosímil para quien lo escucha, es decir, debe parecer verdadero para ese individuo.

<sup>68</sup> En *Tópicos* I 10, 104a 11-13, Aristóteles afirma: “cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría”.

<sup>69</sup> El supuesto implícito de algunas interpretaciones del texto que hacen hincapié en esta problemática, como por ejemplo la de Bolton, es que hay una jerarquía entre los *éndoxa* que puede implicar un conflicto entre ellos. En este sentido, Bolton (1990: 208- 209) llama la atención sobre el orden en el cual Aristóteles presenta los diferentes tipos de *éndoxon*. Desde su perspectiva, dicho orden refleja una jerarquía entre *éndoxa* que va desde aquellos que son aceptados por todos a aquellos otros que son compartidos por los sabios. Este autor tiende a considerar que esta distinción debe leerse a la luz de la diferenciación entre lo que es más *éndoxon* y lo que es menos *éndoxon*. Aquellas opiniones sobre las cuales hay un consenso unánime o por parte de la mayoría calificarían de más *éndoxon*.

<sup>70</sup> Brunschwig (1990: 245 y ss).

<sup>71</sup> En la misma línea Reeve (2000:21) sostiene que los *éndoxa* son las creencias respecto de las cuales no hay oposición (*Tópicos* I 11, 104b19–28), razón por la cual tienen el *status* de “indiscutibles”.



paradojal y *éndoxon*.<sup>72</sup> mientras que las opiniones pueden divergir entre sí, los *éndoxa* no podrían hacerlo.

Tendemos a pensar que la definición dada por Aristóteles de los *éndoxa* supone cierto acuerdo en función del cual resultan verosímiles y, por lo tanto, aceptables.<sup>73</sup> De la lectura de algunos textos del *corpus*, como por ejemplo *Tópicos*, se desprende que los *éndoxa* no pueden ser *parádoxa*.<sup>74</sup> Para Aristóteles, “el prestar atención a un individuo cualquiera que profririera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza” (Traducción de Candel Sanmartín).<sup>75</sup>

Coincidimos en este punto con la lectura de Nussbaum en cuanto a que consideramos que el filósofo debe poder distinguir las creencias relevantes.<sup>76</sup> Dentro de este conjunto de creencias están incluidas las opiniones comunes y ordinarias y las que implican una revisión de corte científico o filosófico de los problemas abordados. En ambos casos, lo que permite establecer las opiniones relevantes es la pertenencia a un grupo que tiene en común la manera de concebir la vida y ciertas prácticas, como por ejemplo el ejercicio filosófico.

<sup>72</sup> En este sentido, la lectura de Brunschwig coincidiría con la interpretación adoptada por Berti (2005:279) quien cree que se debe diferenciar *dóxa* de *éndoxa*. En el primer caso puede haber diferencias y, por lo tanto, desacuerdo, pero en el segundo caso no, pues presuponen un acuerdo de la mayor parte de los hombres o la más importante”. Para Berti (2005:320) la proposición contradictoria de un *éndoxon* no es otro *éndoxon*, sino un *ádoxon*.

<sup>73</sup> En *Tópicos* I 10, 104a 5- 8, al hablar de las proposiciones dialécticas, Aristóteles afirma: “nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo” (Traducción de Candel Sanmartín)

<sup>74</sup> *Tópicos* I 10, 104a 9.

<sup>75</sup> *Tópicos* I 10, 104b 20-23.

<sup>76</sup> De hecho en *Ética Nicomáquea* Aristóteles afirma: “pero también parece inútil examinar todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o parecen tener alguna razón” (trad Pallí Bonet).

El criterio para establecer qué opiniones deben ser tenidas en cuenta y cuáles deben dejarse de lado aparece esbozado en la *Metafísica*. En I 5, 986b 25-28, Aristóteles dice: “ciertamente, como decíamos, estos filósofos pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo, dos de ellos totalmente, ya que ambos –Jenófanes y Meliso– son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión” (Traducción de Calvo Martínez)

En *Ética Nicomáquea* X 2, 1155b 20-25, al hablar sobre lo que es amigable, Aristóteles argumenta que, independientemente de las opiniones discordantes, la definición correcta será aquella que parece serlo *ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαίνόμενον*. La lectura de ambos pasajes nos permite decir que aquello que parece ser una definición correcta en el pasaje de la *Ética* no es otra cosa que aquello que resulta verosímil en el pasaje de la *Metafísica*.



El modo por el cual Aristóteles selecciona y utiliza las opiniones de los predecesores aparece ejemplificado en la *Física*.<sup>77</sup> En *Física* I 184a 16-21, Aristóteles afirma:

El procedimiento natural es partir de las cosas más cognoscibles (γνωριμωτέρων) y clara para nosotros (ἡμῖν) y remontarnos a las más claras (σαφέστερα) y cognoscibles por naturaleza (τῇ φύσει). En efecto, no es lo mismo ‘cognoscible para nosotros’ y ‘cognoscible en sentido absoluto’ (ἁπλῶς). Precisamente por eso es forzoso proceder de este modo: partir de las cosas menos claras por naturaleza pero más claras para nosotros y remontarnos a las cosas más claras y cognoscibles por naturaleza”

En este pasaje de la *Física*, Aristóteles identifica lo que es más cognoscible en sentido absoluto con el conocimiento de las primeras causas y principios, por un lado, y lo más cognoscible para nosotros con lo que es compuesto, por el otro. Ahora bien, lo llamativo es, que luego de establecer este principio metodológico, que es caracterizado como el modo natural de proceder, Aristóteles comienza por analizar las opiniones de los predecesores. Si aceptamos que Aristóteles está implementando este principio metodológico, es plausible pensar que, al partir de las opiniones de los predecesores, está partiendo de lo que es anterior para nosotros.

170

---

<sup>77</sup> En relación con esto, Bolton (1990: 190 y ss) plantea una dificultad que es pertinente mencionar. Según este autor, una problemática a encarar es el hecho de que, desde la perspectiva aristotélica, una explicación científica debe dar cuenta de los *phainómena*. La dificultad a considerar es que los *éndoxa* no necesariamente deben estar en concordancia con los *phainómena*, razón por la cual no permitirían obtener conocimiento. Para lograr esto, se requiere demostrar previamente que tal concordancia existe.

Esta dificultad ha sido una de las trabas más relevantes para vincular la dialéctica con el conocimiento científico y, por lo tanto, para relacionar el uso de los *éndoxa* en la investigación científica.

En contra de quienes siguen esta lectura, que fue, hasta no hace mucho, la más tradicional, Bolton sostiene que esto no implica que los *éndoxa* no sean útiles como punto de partida de la indagación de los primeros principios y, por ende, que la dialéctica no sea un método usado por Aristóteles en la investigación científica.

En esta línea es importante mencionar la interpretación de Freeland. En relación con los *Meteorológicos*, esta autora (1990: 299- 300) sostiene que Aristóteles no recae en un empirismo extremo según el cual el científico confronta sus hipótesis contra la masa de datos sensibles. Aun en este tipo de investigaciones, los *éndoxa* tendrían un papel, no en el sentido popperiano de descartar hipótesis falsas, sino en orden de clarificar los problemas y focalizar la dirección de la observación empírica.

Algunos autores, entre ellos Reeve, diferencian entre el uso retórico y científico del *éndoxon*. Para este autor, mientras que en las *Refutaciones sofísticas* se usan opiniones que no corresponden a ninguna ciencia particular aunque parezca lo contrario, en la ciencia se buscan los primeros principios a partir de *éndoxa* que corresponden a la ciencia en cuestión (2000: 22- 24).

La consecuencia del análisis realizado hasta aquí es que, aunque el conocimiento de los primeros principios no puede ser generado sólo por los *éndoxa*, dentro de los cuales podemos incluir las opiniones de los predecesores, los *éndoxa* parecen jugar un papel importante en su develamiento. Al analizar los pasajes en los que Aristóteles comienza su indagación filosófica por los *éndoxa*, podemos notar que, pese a que en muchos casos dirige palabras muy descalificadoras a sus predecesores, no parece que tenga la intención de cuestionar simplemente las concepciones ya existentes, sino de basarse en ellas para realizar su propia contribución en relación con el tema debatido.<sup>78</sup> El fragmento 8a de *Sobre la filosofía* es revelador al respecto. Allí, Aristóteles afirma:

“(…)si también el proverbio es sabio; pero ¿cómo no van a ser sabias todas esas cosas respecto a las cuales dice Aristóteles que son reliquias de una antigua filosofía que pereció en las grandes destrucciones de la humanidad y que se salvaron debido a su concisión y perspicacia?” (Traducción Vallejo Campos).

Consideramos que este fragmento es clave por dos motivos. El primero de ellos está vinculado con el hecho de que Aristóteles parece estar retomando un saber ya existente que considera un vestigio de la indagación filosófica anterior. El segundo es el contexto en el cual están insertas las palabras del estagirita. Si bien se trata de una obra fragmentaria, entre los extractos conservados, además de habernos llegado la concepción de la sabiduría que Aristóteles habría sostenido en la obra original, nos ha llegado también referencia a teorías sostenidas por los predecesores en torno a los temas allí supuestamente abordados. Cabe preguntarse si esta sabiduría antigua se identifica con las respuestas dadas por esos pensadores o no. Sea cual fuere la respuesta a esa pregunta, lo cierto es que Aristóteles retoma esas teorías como parte de su propia indagación filosófica y, por lo tanto, como el punto de partida de su investigación. Como dice Reeve,<sup>79</sup> en este pasaje, como en los anteriormente citados, los *éndoxa* son los principios no científicos por medio de los cuales se alcanzan los principios de la ciencia.

Sobre la base de la interpretación hasta aquí sostenida, podemos decir que las concepciones de los predecesores son de gran importancia ya que

<sup>78</sup> Zucca (2006: 144), citando a Lugarini, afirma que los *éndoxa* revelan “la disposición ontológica del hombre hacia la verdad”.

<sup>79</sup> Reeve (2000:21). Según este autor, (2000:22), sobre la base de los *éndoxa*, Aristóteles examina tanto la afirmación como el enunciado contrario, tal como lo haría el dialéctico. El objetivo es quedarse con aquella opinión que fuese más defendible o menos problemática, eliminándose la ambigüedad.

aun aquellas que han sido absolutamente erradas han provocado la reflexión y, por lo tanto, nos han acercado a la verdad. En el libro III de la *Metafísica*, Aristóteles vuelve sobre esta cuestión. En este libro, al tratar las aporías existentes en torno a la sabiduría como la ciencia suprema, el estagirita sostiene que en relación con las propuestas de sus antecesores “se está en mejores condiciones de dar fallo cuando se ha escuchado, como se hace con los litigantes, a todas las razones en disputa”.<sup>80</sup> El papel que tiene el libro III dentro de la *Metafísica* y el rol de las aporías han sido largamente discutidos. No entraremos en esa problemática en este momento ni emprenderemos el análisis este libro, esto es, de las aporías. Lo que nos interesa del presente pasaje es el particular modo en el cual Aristóteles emprende la tarea arriba señalada: formular las aporías en relación con la concepción de ciencia desarrollada en los dos primeros libros. Nos interesa particularmente la suerte de parangón que Aristóteles establece entre los que sostuvieron al respecto posturas rivales y los tribunales. Los defensores de estas concepciones rivales son presentados como litigantes en una disputa que aún no está dirimida. Lo relevante de este parangón es que presupone un proceso.<sup>81</sup> La búsqueda de la verdad en torno al tema indagado no es concebida, desde este punto de vista, como un descubrimiento sino como el resultado de ese proceso en el cual las diferentes respuestas dadas, aun cuando no hayan sido acertadas y sean discordantes, deben ser tenidas en cuenta. Esto nos remite nuevamente al pasaje de la *Metafísica* que dio inicio a toda nuestra argumentación, II 1, 993a 30-994 b4. Allí Aristóteles había sostenido que si bien cada uno puede aportar poco o casi nada en relación con la verdad, todos en conjunto pueden contribuir en mayor medida a dar con ella. La resolución de las dificultades que se han presentado entre las concepciones rivales defendidas por los antecesores puede ser pensada como el intento de realizar una búsqueda cooperativa de la verdad, por medio de la cual se pueda llegar en forma conjunta a aquello que cada uno por separado no puede lograr. Desde esta lectura, la filosofía puede ser vista como una indagación llevada a cabo por toda la tradición filosófica. Como consecuencia de esto, el ejercicio filosófico podría ser concebido como un diálogo, en el cual las diferentes respuestas dadas no pueden ser desoídas, sin haber sido evaluadas debidamente. Dichas

<sup>80</sup> *Metafísica* III 1, 995b 2-4.

<sup>81</sup> En *Metafísica* I 5, 987 a 2-3, Aristóteles afirma: “de lo dicho y de los sabios convocados a deliberación, hasta este momento hemos recogido lo siguiente (παρειλήφαμεν)”. De este pasaje, nos interesa resaltar no sólo la idea de debate que parece estar planteando Aristóteles, sino el hecho de que los resultados logrados hasta este punto de la investigación son el producto de ese debate. La búsqueda de la verdad no aparece ni como una recopilación de verdades ya dichas, ni de la investigación de un solo hombre, sino como una tarea compartida.

respuestas son lo más conocido para nosotros, constituyen esos “trozos de verdad” mencionados en *Ética Eudemia* y en *Metafísica* y que nos permiten alcanzar la verdad misma; por lo tanto, aun siendo confusas y poco claras, deben ser tenidas en cuenta para la propia indagación filosófica.

Si se acepta lo hasta aquí argumentado, podemos concluir que la concepción aristotélica de la filosofía está atravesada por dos tesis básicas. La primera es que la filosofía es la ciencia cuyo objeto es la búsqueda de la verdad. La segunda es que dicho conocimiento debe partir de lo que es más conocido para nosotros para encaminarse a lo más conocido en sí. Ahora bien, dentro de lo que es más conocido para nosotros, se encuentran las opiniones de quienes han filosofado antes. Estas opiniones transmitidas a través de escritos o por la tradición son las respuestas que de forma más inmediata tenemos de las cuestiones filosóficas, razón por la cual no solo proporcionan los problemas sobre los cuales debemos indagar, sino también las primeras respuestas que hay que discutir. Por tal motivo, al comenzar a indagar a partir de ellas, Aristóteles no pretende hacer una síntesis sino comenzar el proceso de conocimiento inherente a su propia concepción de la filosofía. Al hacerlo, se inserta en una tradición filosófica que, según él, persigue el mismo objetivo del cual es heredero.

173

## Referencia Bibliográfica

### Ediciones y traducciones

- BARNES, J.-LAWRENCE, G. (1985), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- BERTI, E. (2008a) [2000], *Protreptico*, Milano, UTET.
- BOERI, M. (1993), Aristóteles, *Física*, libros I y II, Buenos Aires, Biblos.
- BYWATER, I. (1894), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press.
- CANDEL SANMARTÍN, M. (1988), Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, Madrid, Gredos.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2007), Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2007), Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- ECHANDÍA, G. (2007), Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos.
- FERMANI, A. (2008), *Aristotele, le tre Etiche*, Milano, Bompiani.
- NATALI C. (2009) [1999], Aristotele, *Etica Nicomachea*, Roma, Laterza.
- ROSS, W. D. (1950), *Aristotelis Physica*, Oxford, Oxford University Press.
- ROSS, W.D. (1970) [1924], *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press 2 vols.
- WOOD, M. (2005) [1982], *Aristotle, Eudemian Ethic. Book I, II, VIII*, New York, Clarendon Press Oxford.
- ZANATTA, M. (2009), Aristotele, *Metafísica*, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.

### **Bibliografia secondaria**

- BERTI, E. (2005), *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana.
- BOLTON, R., (1990), "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", in Devereux, D. & Pellegrini, P. (ed), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Editions Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 185-236.
- BRUNDSCHWIG, J. (1990), "Remarques sur la communication de Robert Bolton, in Devereux, D. & Pellegrini, P. (ed), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Editions Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 237-262.
- CHERNISS, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- CARDENAS MEJÍA, L. G. (2011) *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*, Bogota, San Pablo- Universidad de Antioquia
- CRUBELLIER, M. & Laks A. (2009), "Introduction", in Crubellier, M. & Laks A (ed), *Aristotle: Metaphysics Beta, Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-23.
- GADAMER, H. G. (1995) [1999], *El inicio de la filosofía occidental*, trad. cast. de A. Gómez Ramos, Barcelona, Paidós.
- 174 FREELAND, C. A. (1990) "Scientific Explanation and Empirical Data in Aristotle's *Meteorology*", Devereux, D. & Pellegrini, P. (ed), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Editions Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 287-320.
- IRWIN, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press.
- LE BLOND, J. M. (1996), *Logique et methode chez Aristote*, Paris, Vrin.
- LUCCCHETA, G. (2009), *Metafisica I. La sophia degli antichi*, Lanciano, Carabba.
- NUSSBAUM, M. (2001) [1986], *The fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OWEN, G.E.L. (1986), "Tithénai tà phainómena", in Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problèmes `de méthode`*, Paris, Louvain, pp. 83-103.
- STEVENSON J. G., "Aristotle as Historian of Philosophy", in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 94 (1974), pp. 138-143
- ZUCCA, D. (2006), *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Milano, Mimesis Edizioni.