

Carlos Paván*

El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento

Resumen

En este artículo analizo el concepto aristotélico de principio desde el punto de vista de su naturaleza y del origen de su conocimiento. Tales reflexiones deberían contribuir a esclarecer el concepto de filosofía como conocimiento de los primeros principios,

Palabras clave: FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA; ARISTÓTELES; METAFÍSICA; TEORÍA DE LA RACIONALIDAD; PRINCIPIO.

Abstract

In this paper I analyze the aristotelian concept of principle from its nature and origin point of view. I hope my reflections may contribute to explain the idea of philosophy as the knowledge of first principles.

Keywords: PHILOSOPHY OF PHILOSOPHY; ARISTOTLE; METAPHYSICS; THEORY OF RATIONALITY; PRINCIPLE.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Como es sabido, en el primer capítulo del quinto libro de su *Metafísica*, Aristóteles distingue seis significados del término ‘principio’. En primer lugar, ‘principio’ significa el comienzo desde el cual empieza algo; en este sentido, ‘principio’ es, por ejemplo, el punto desde el cual se traza una línea o comienza un camino¹. Este significado de la palabra en cuestión conlleva una total arbitrariedad: en efecto y a manera de ejemplo, según esta definición, pueden ser considerados principios indiferentemente los dos extremos de un camino de manera que lo que, desde cierto punto de vista, es principio, desde el opuesto, es término. Aristóteles se refiere, pues, a los extremos de algo tanto en sentido tanto espacial como temporal. En segundo lugar, ‘principio’ es el comienzo más adecuado o más favorable para emprender una tarea: por ejemplo, el principio desde el cual aprendemos más fácilmente algo². Este sentido de la palabra hace referencia al sujeto quien asume la tarea de determinar el punto de vista más conveniente desde el cual puede conocerse algo. A este respecto Reale comenta: «Se trata del punto que *subjetivamente* nos es más propicio para lograr hacer algo de la mejor manera. El ejemplo aristotélico, además, es muy claro: para el sujeto que aprende una ciencia, el punto desde el cual es preciso comenzar para aprender mejor la ciencia misma, no coincide necesariamente con lo que es primero en la ciencia misma. Asclepio (*In Metaph.*, p. 304, 3 ss. Hayduck) recuerda, a este respecto, la doctrina de Aristóteles según la cual lo que es *por naturaleza primero* no lo es *para nosotros* y, viceversa, lo que es *primero para nosotros*, no es primero *por naturaleza*. Aquí se habla de lo *primero para nosotros*. (Esta nota de Aristóteles es muy interesante desde el punto de vista pedagógico y didáctico).»³ El comentario de Reale debe ser tomado *cum grano salis*. En efecto, en el se propone una interpretación de la distinción entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros—distinción que, como veremos, es metodológicamente decisiva y no concierne solamente a la dimensión pedagógica o didáctica del asunto— en el sentido según el cual lo primero

¹ «Se llama ‘principio’ <1> el extremo de una cosa a partir del cual puede una cosa comenzar a moverse: por ejemplo, éste es el principio de la longitud y del recorrido desde este lado, pero desde el lado opuesto es otro» (*Met.*, V, 1, 1012 b 34 ss.).

² «aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor; a veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender» (1013 a 1 ss.).

³ Aristóteles, *Metafísica*, trad. it de G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995, vol. III, p. 199.

para nosotros debe entenderse subjetivamente lo cual, a mi manera de ver, es errado. Si se mantiene la distinción en el marco de lo pedagógico, el análisis es cierto, pero si se la considera desde el punto de vista de la teoría del conocimiento de los principios, a mi manera de ver, es del todo errónea. El tercer significado de 'principio' es el de fundamento entendido como aquello a partir del cual algo se construye o se mantiene siendo a él inmanente, por ejemplo: los cimientos de una casa o el corazón del animal⁴. El cuarto significado es el de causa eficiente⁵. El quinto se refiere al poder que tiene alguien de producir algún cambio, como el gobernante respecto de la ciudad o el que es concededor de un arte⁶. El sexto y último significado remite a aquello que constituye el punto de partida desde el cual conocemos algo⁷ en un sentido eminentemente objetivo. En este caso y a manera de ejemplo, principios son, por ejemplo, las premisas silogísticas respecto de la conclusión que de ellas se desprende. Completada su lista, Aristóteles señala:

En otros tantos sentidos se habla también de 'causa', ya que todas las causas son principios. Y ciertamente lo común a todo tipo de principio es ser *lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce*. Y de ellos, unos son inmanentes y otros extrínsecos, y de allí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la sustancia y el fin. Y es que el bien y la belleza son principios, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento. (*Met.*, V, 1, 1013 a 16 ss. *Cursivas añadidas*).

En suma, 'principio' para Aristóteles equivale a 'causa' y 'elemento' e indica aquello que es fundamento en el orden del ser, del movimiento, de la generación y del conocimiento de algo, siendo tanto inmanente como trascendente respecto del principiado.

⁴ «*lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente <en esto>*: por ejemplo, así es la quilla principio del navío y los cimientos lo son de la casa, y hay quienes piensan que de los animales lo es el corazón, otros que el cerebro y otros que cualquier parte semejante, sea la que sea» (1013 a 4 ss.).

⁵ «*lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente <en esto>*, es decir, de donde naturalmente se originan el movimiento y el cambio: el hijo, por ejemplo, tiene su principio en el padre y la madre, y la guerra en la ofensa» (1013 a 7 ss.).

⁶ «*y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado*: así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes y de éstas, muy especialmente, las rectoras.» (1013 a 10 ss.).

⁷ «Además, se dice también que es principio <de una cosa> *lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones.» (1013 a 14 ss.).

Definido de esta manera el concepto de principio, el próximo paso ha de ser el que nos permita determinar la connotación propia de este concepto, es decir, sus propiedades esenciales. Sabemos que 'principio' es aquello a partir del cual algo es, se conoce o se produce pero, por ejemplo, no sabemos si, según el Estagirita, la noción de principio permite su reducción *ad unum* o si el principio es independiente o no respecto del principiado. Ahora bien, ¿cómo contestar semejantes preguntas a todas luces fundamentales? Creo que la mejor estrategia consiste en ver de qué manera Aristóteles desarrolla un principio que es propio de su filosofía y, a este respecto, es innegable que un principio decisivo de su concepción metafísica es el de la pluralidad del ser⁸. Pues bien, si pudiéramos averiguar de qué manera Aristóteles plantea semejante idea, a lo mejor, ello nos ayudará a entender las connotaciones fundamentales de su concepto de principio. A este respecto llama poderosamente la atención que el filósofo discuta ampliamente el tema de la pluralidad del ser no en la *Metafísica*, como sería natural que lo hiciera, sino en los primeros capítulos de la *Física*. El mismo nota la extraña ubicación de la discusión y, al respecto, escribe:

examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea de la Física, pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría –tendría que remitirse a otra ciencia o a una ciencia común a todas–, lo mismo sucede también a quien estudia los principios. (*Fis.*, I, 2, 184 b 26 - 184 a 3)⁹.

Aristóteles se da perfectamente cuenta de que la discusión del principio fundamental de su filosofía debería llevarse a cabo en la *Metafísica*, sin embargo lo hace en la *Física* porque, justamente al comenzar esta ciencia, el autor se percata de su decisiva importancia para el desarrollo de la ciencia en cuestión¹⁰.

⁸ Escribe Reale: «La primera proposición de la ontología aristotélica –queremos decir la proposición que es lógicamente primera [...]– puede ser formulada así: 'nada se le escapa a la predicación del ser', proposición que equivale a esta otra: 'todo lo que es, es ser'» (Reale, *Il concetto di filosofia prima e l' unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 409) Este principio es aclarado por el intérprete de esta manera: «El primer principio de la ontología puede formularse así: el ser implica originariamente una multiplicidad o, también, *el ser es una originaria multiplicidad*» (p. 411).

⁹ En este artículo utilizaré la traducción de la *Física* de G. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

¹⁰ A este respecto Reale señala: «puede asombrar que la demostración dialéctico-refutativa del principio de la multiplicidad de los significados del ser se encuentre en un libro de la *Física*

Ahora bien, la defensa del principio que afirma la pluralidad del ser se estudia en el segundo y tercer capítulo de *Física* I, en una acerada discusión en contra de los eleatas. Aristóteles empieza así:

El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas *son* una unidad, puesto que 'ser' se dice en muchos sentidos. ¿Acaso que todas son sustancias o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única sustancia, como por ejemplo 'un' hombre, o 'un' caballo o 'un' alma, o que son una única cualidad, como por ejemplo 'blanco' o 'caliente' o alguna otra similar? Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el Todo fuese un todo de sustancia y también de cantidad y de cualidad, estén o no separadas entre sí, habría muchos entes. Y si todas las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya sustancia o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la sustancia, ya que todas ellas se dice de la sustancia como su sujeto. (*Fis.*, I, 2, 185^a 20 ss.)

Como podemos apreciar, el Estagirita ataca la tesis reduccionista de Parménides a la luz de su doctrina de las categorías y de la anterioridad de la sustancia y, al respecto, se pregunta: ¿qué puede querer significar la tesis según la cual las cosas son una si el ser es categorial? Una de dos: o (1) los eleatas sostienen que todas las cosas son una siendo sustancia, o cualidad o cantidad etc; o (2) afirman que todos los entes son uno porque se reducen o a una única sustancia, o una única cantidad o cualidad etc. En el primer caso, la unidad se da siguiendo el entramado categorial, es decir, según Parménides, habría un ser uno categorialmente diferenciado. En el segundo caso, hay un ser único que o es sustancia o es una de las otras categorías. Ahora bien, en ambos casos, se admite la pluralidad categorial lo cual hace que la posición parmenídica sea insostenible. Como comenta acertadamente Reale, «De ninguna manera, pues, tiene sentido la afirmación fundamental de los eleatas, sin que ella se contradiga: admitir una determinación cualquiera del ser implica admitir sus múltiples significados.»¹¹

y no de la *Metafísica* [...] En realidad, Aristóteles dice explícita y claramente, en el mismo momento en que empieza la discusión de ello en la *Física*, que la discusión misma trasciende totalmente la esfera de las investigaciones de la filosofía natural y que en cambio corresponde más bien a la Filosofía Primera; sin embargo, la refutación de la doctrina eleática y la recuperación del principio de la multiplicidad del ser son necesarios precisamente a comienzos de la *Física* para fundamentarla y justificarla.» (Reale, 1994, p. 414).

¹¹ Reale, 1994, p. 419.

En este primer escarceo Aristóteles, como ya dije, utiliza su doctrina de las categorías; sin embargo, a partir de 186 a 33, cambia su estrategia. He aquí sus palabras:

forzosamente Parménides está suponiendo no sólo que 'es' tiene un único significado, sea cual sea aquello a que se atribuya, sino también que significa 'lo que propiamente es', y '<es uno>' 'lo que propiamente es uno'. <Pero entonces 'ser' ya no será un atributo>, porque un atributo es aquello que se predica de un sujeto; por lo tanto, si 'ser' fuese un atributo, aquello a lo que se atribuirá no será, ya que sería algo distinto de lo que es; luego algo que no es. Por lo tanto, 'lo que propiamente es' no podrá predicarse de algo, pues no sería ente aquello de que se predique, a menos que se admita que 'es' tiene más de un significado, de tal manera que cada cosa sea un cierto ser. Pero se ha supuesto que 'es' sólo tiene un significado. (*Fís.*, I, 3, 186 a 32 ss.)

En la filosofía de Parménides no sólo se supone que el término 'ser' es unívoco, sino que, además, se sostiene que 'es' significa 'lo que propiamente es' (o 'es uno', 'lo que propiamente es uno'). Ahora bien, si ello es cierto, entonces, ¿podemos sostener estas dos tesis a la vez? El ser debe ser y ser propiamente pero, entonces, ¿cómo podría predicarse del ser el 'ser propiamente'? Atribuir algo al ser, predicar de él, significa atribuirle algo que el no es, es decir atribuirle el no ser lo cual, obviamente, es contradictorio. Por lo tanto, «a menos que se admita que 'es' tiene más de un significado», concluye Aristóteles, la atribución es de suyo imposible. Comenta Reale, al respecto: «El ser único y unívoco de Parménides no puede ser concebido como *ser-accidente* o como *ser predicado*: este tipo de ser supone siempre, en efecto, y necesariamente, la sustancia a la cual es inherente o el sujeto del cual se predica; pero, dada la hipótesis de la univocidad del ser, se convertiría en un no-ser, y así el no-ser existiría como sustrato del ser [...] Por otra parte, el ser uno y unívoco de Parménides tampoco puede concebirse como *sustancia* o *ser-sustrato* [...] En efecto, dada la hipótesis de la univocidad del ser, todos los predicados accidentales no pueden ser sino no-ser, porque son otros del sustrato el cual es el único ser.»¹² En suma, la teoría de la unidad y de la univocidad del ser impide la predicación pero, dado que los hombres nos comunicamos, la tesis parmenídica es manifiestamente falsa. *Como podemos apreciar, en la primera crítica se asume la doctrina de las categorías y, en la segunda, la existencia de la predicación. Por ende, el principio de la multiplicidad*

¹² Reale, 1994, p. 426.

y multivocidad del ser no se demuestra, más bien, se ataca la tesis contraria mostrando que nos obliga a abandonar teorías fundamentales que es menester suponer en la constitución del saber compartido. Veamos ahora lo que dice Aristóteles acerca de Meliso:

Es manifiesto que Meliso comete una falacia, pues piensa que si 'todo lo que ha llegado a ser tuvo un comienzo', entonces 'lo que no ha llegado a ser no lo tiene'. Y también es absurdo suponer que todo tiene un comienzo, no del tiempo, sino de la cosa, y que tiene que haber un comienzo no sólo de una generación absoluta, sino también de la generación de una cualidad, como si no pudiese haber cambios instantáneos. (*Fís.*, I, 3, 186 a 10 ss).

Meliso parece argumentar así: si todo lo que se genera tiene principio, entonces lo que no se genera no lo tiene. Luego, el todo, que no es generado, no tiene principio. La crítica de Aristóteles es desarrollada con precisión en *Sobre las Refutaciones Sofísticas*, 5, 167 b 14 ss. He aquí las palabras del filósofo quien se prepara a discutir

el enunciado de Meliso de que el universo es ilimitado, tomando, por un lado, que es ingenerado (pues de lo *que no es* no se genera nada), y, por otro lado, que lo que se genera se hace a partir de un principio; si, pues, no se ha engendrado, el universo no tiene principio, de modo que será ilimitado. Pero no necesariamente ha de ocurrir esto: pues, si todo lo engendrado tiene un principio, eso no quiere decir que, si algo tiene principio, haya sido engendrado, como tampoco, si el que tiene fiebre está caliente, es necesario que el que está caliente tenga fiebre. (*Ref. Sof.*, 5, 167 b 13 ss.)

La argumentación de Aristóteles consiste en señalar que la relación causa-efecto no es convertible. De hecho, a partir del enunciado 'todo lo que es generado tiene principio' no se infiere que 'si algo tiene un principio tiene que ser generado' de la misma manera que del hecho de que al tener fiebre estemos calientes no se deduce que si estamos calientes, tenemos fiebre. Como comenta acertadamente Reale, la idea central de la crítica de Aristóteles es esta: «aun cuando algo sea no generado no se infiere de ello que sea menester excluir cualquier distinción entre *principio* y *principiado* y que, por ende, exista una unidad pura.»¹³

Pues bien, me parece oportuno retomar ahora el texto de *Física*, 184 b 26 ss.. Allí se dice lo siguiente:

¹³ Reale, 1994, p. 422.

Ahora bien, examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea propia de la Física, pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría —tendría que remitirse a otra ciencia o una ciencia común a todas—, lo mismo sucede también a quien estudia los principios. Porque *si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio, puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes*. (Fís., I, 1, 184 b 26 - 185 a 5. Cursivas añadidas.)

El filósofo es claro: todo principio se refiere a aquello de lo cual es principio y esta propiedad suya es enunciada justamente en inmediata conexión crítica con la doctrina eleática de la unidad del ser. Ahora bien, *si relacionamos lo dicho con la discusión de las tesis de Meliso y de Parménides, salta a la vista que tal propiedad fundamental de la noción aristotélica de principio es su correlatividad*. Esta idea, que podría parecer del todo inocua, en cambio es un descubrimiento decisivo de Aristóteles¹⁴ y constituye uno de los rasgos fundamentales de su protología. En efecto, el error que se oculta en el monismo parmenídico —como enfatizan las líneas ya citada de Física, 185 a 3-5—, depende, no sólo de haber concebido el ser unívocamente sino también de haber pensado el concepto de principio volviéndolo independiente respecto del principiado y, a este respecto, la crítica a Meliso que hemos examinado, refuerza la tesis en cuestión. Ahora bien, que el concepto de principio sea de naturaleza relativa es una constante en todas las acepciones de ‘principio’ que, como vimos, son destacadas en *Metafísica* V, de manera que, al afirmar que «todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes», Aristóteles simplemente evidencia una propiedad que él, en *Metafísica* V, asume a partir de una inspección del uso del lenguaje y que su crítica del monismo parmenídico y de los paralogismos de Meliso en los primeros capítulos de la *Física* refuerza y enfatiza. Wieland a este respecto señala que la correlatividad es «una característica del concepto aristotélico de principio que es indispensable para una comprensión adecuada. *Ella consiste en la norma según la cual, en Aristóteles, todo principio no es nunca fin en sí mismo, sino siempre un principio de otra cosa.*»¹⁵

¹⁴ Wieland al respecto señala: «Una afirmación de este tipo puede parecer a primera vista obvia. Sin embargo, Aristóteles es el primero que la formuló, la aplicó conscientemente y derivó de ella algunas de sus consecuencias.» (W. Wieland, *La física di Aristotele*, trad. it. de C. Gentili, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 68). En mis reflexiones en torno al concepto aristotélico de principio, es fundamental la referencia al capítulo I de la recién mencionada obra y que se titula *Il percorso della ricerca dei principi*, parágrafos 4, 5, 6, 7.

¹⁵ Wieland, 1993, p. 67 s. Cursivas añadidas.

Si se quiere comprobar esta tesis, además de las ya señaladas críticas a los eleatas, un camino podría ser el de mostrar que la intuición no juega papel alguno en el conocimiento efectivo de los principios pero, por ahora, dejaremos esta cuestión. Por el momento, quisiera destacar otro aspecto del tema de las propiedades fundamentales del concepto aristotélico de principio que estriba en verificar hasta qué punto el carácter correlativo de dicha noción se vincula con la pluralidad de los principios. A este respecto, el examen de las críticas al monismo de Parménides debería haber puesto en evidencia el fundamental pluralismo que defiende la filosofía aristotélica¹⁶. Es un hecho que Aristóteles

¹⁶ La crítica de la concepción protológica parmenídica, crítica que, como hemos visto, se centra en el constitutivo pluralismo onto-protológico y semántico que caracteriza la propuesta aristotélica, muestra la enorme diferencia entre el paradigma henológico, de origen parmenídico, y el paradigma protológico que desarrolla Aristóteles. Retomando a Reale, podríamos decir que «el discurso protológico [...] se fundamenta en los conceptos de unidad y multiplicidad (uno-muchos) mientras que el concepto del ser se convierte en derivado y posterior (obviamente, no en sentido cronológico sino metafísico y axiológico).» (G. Reale, «Struttura paradigmatica e dimensione epocale della Metafisica di Aristotele», en A. Bausola e G. Reale (eds.), *Aristotele: perchè la metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 40). En este sentido, el paradigma metafísico henológico afirma la absoluta anterioridad de la unidad considerando que la misma multiplicidad en sí es una siendo, además, uno cada elemento que la conforma. Es evidente que el paradigma henológico puede radicalizarse anulando incluso el concepto mismo de diferencia y declarando como aparente toda multiplicidad; es el caso, obviamente, de Parménides. Sin embargo, la metafísica henológica puede también flexibilizarse y, entonces, tendremos las protologías de Platón y de Plotino y Proclo. Ahora bien, es menester destacar que, entre la reforma de la henología propuesta por Platón y la que adelanta el neoplatonismo, existe una profunda diferencia. En efecto, y como ha mostrado con gran finura Reale, «Platón sostenía que el principio opuesto al Uno (la Díada en tanto fuente de la multiplicidad) es un principio originario y coeterno, aún colocándose axiológicamente por debajo de lo Uno y dependiendo estructuralmente de él. Se trata, pues, de una henología con estructura bipolar radical. A partir de Plotino, en cambio, los neoplatónicos han derivado el principio mismo de la Díada a partir del Uno. Han mantenido en general la estructura bipolar pero la han deducido del Uno mismo y, por tanto, la han repensando a partir de un vértice monopolar.» (Reale, ob. cit., p. 41). Ahora bien, el paradigma ontológico aristotélico no es compatible con ninguna forma de henología y no lo es, justamente, en cuanto identifica –y no somete– el ser y el uno. A manera de confirmación es oportuno destacar el siguiente texto de la *Metafisica*: «El ser y el uno son lo mismo y una naturaleza única en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre causa y principio, pero no porque se expresen por medio de un único enunciado (por lo demás, nada importaría tampoco si los consideráramos de tal modo: <resultaría> incluso más a

rechaza la idea de que haya un único principio de todos los principios. En efecto, en primer lugar, aunque la sustancia sea la acepción fundamental del ser, el *focal meaning* que da sentido unitario a la pluralidad categorial, las categorías no se deducen de ella. Además, el ser no es el género de los géneros, el género supremo de todas las categorías, precisamente porque ni tan siquiera es un género vista su constitutiva, aunque unificable, homonimia. Ahora bien, si lo dicho no fuese lo suficientemente convincente, bastará recordar que los principios aristotélicos siempre se presentan en pareja o formando una pluralidad. En cuanto a los principios que se presentan en pareja recordemos a potencia / acto, materia / forma, en si / por accidente y en cuanto a los principios que forman una pluralidad, bastará con mencionar a las mismas categorías y a las cuatro causas¹⁷. Por lo tanto, la ciencia onto-protológica aristotélica tendrá que vérsela con una irreductible pluralidad de principios que corresponde a las distintas maneras de ver la cosa¹⁸ por lo cual la metafísica aristotélica, lejos de ser aquella ciencia arquitectónica de la que todas las demás derivan como sostienen muchos críticos, es más bien un saber que reconoce y respeta la autonomía epistemológica de las distintas ciencias y la diversidad ontológica del ser.

nuestro favor): en efecto, ‘un hombre’, ‘alguien *que es hombre*’ y ‘hombre’ significa lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión ‘un hombre’ y ‘uno *que es hombre*’ (es evidente, que no se dan separados ni al generarse ni al destruirse. Conque es evidente que al añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso del ser.» (IV, 2, 1003 b 22 ss.). A este respecto muy poco puedo añadir a estas palabras de Reale: «El Uno, [...] no se coloca *por encima del ser mismo (epékeina tes ousias)* para utilizar una expresión de Platón [*República*, VI, 509 b, 9], como algo del que deriva el mismo ser y, por ende, como principio primero, porque uno y ser son [...] *una misma cosa y una realidad única*. [...] Creemos que *semejante negación radical de la diferencia esencial (y, hasta, conceptual) del Uno y del Ser* se impone sin duda como la propiedad emblemática del nuevo paradigma ontológico que Aristóteles contrapone al de Platón.» (Reale, ob. cit., p. 44). Por otra parte, es preciso señalar que, como bien dice Moreau, «La equivalencia el *uno* y del *ser*, proclamada por Aristóteles, no lo conduce a reducir la realidad a la esencia, al objeto definido del conocimiento sino, al contrario, lo conduce a insertar la esencia en el ente, en la cosa, haciendo que los entes sean reales fuera del conocimiento.» (J. Moreau, ‘Remarques sur l’ontologie aristotélicienne’, en *Revue philosophique de Louvain*, t. 75, 1977, p. 230).

¹⁷ Wieland, 1993, p. 70, n. 7.

¹⁸ A este respecto Wieland señala lo siguiente: «De fundamental importancia es la *pluralidad de sistemas de principios que coexisten uno al lado del otro*.» (Wieland, 1993, p. 70)

Ahora bien, lo dicho, permite mostrar la estrecha relación que une la correlatividad de los principios y su pluralidad: en otros términos, *de la correlatividad del principio depende su naturaleza plural*. En efecto, al sostener la correlatividad de la noción de principio, se admite que la realidad sea múltiple, esto es, se niega toda salida monista. Pero, si el ser es múltiple, entonces *hay varios principios ya que hay más de una manera de ver la realidad y más de una manera de ser lo cual, a su vez, es confirmado por la imposibilidad de reducir a unidad los distintos principios que articulan la realidad y su expresión según Aristóteles*. En tal sentido, comparto este comentario de Wieland:

Partiendo del hecho de que Aristóteles piensa siempre los principios como principios *de* algo, es posible comprender con sorprendente facilidad también una muy discutida característica de la filosofía aristotélica [...]: la de su *pluralismo de los principios*. Este pluralismo consiste tanto en la convicción de que los principios nunca se presentan solos, sino siempre formando una pluralidad [...] como en la convicción de que Aristóteles puede trabajar contemporáneamente con más de un sistema de principios¹⁹.

Ahora bien, y siempre siguiendo el acertado comentario de Wieland,

El pensamiento filosófico, en contraposición al pensamiento que aplicamos en la comprensión de lo cotidiano, muestra su especificidad justamente en no detenerse en la observación del objeto que, una vez tras otra, se le presenta bajo una única determinación, sino *en el examen, uno tras otro, de los múltiples puntos de vista* desde los cuales el objeto puede ser observado. [...] Una de las consecuencias que se desprenden de una estructuración del pensamiento tan intensa, es que *Aristóteles puede renunciar a conectar su pensamiento en un esquema ordenado deductivamente*. Su doctrina de los principios trata, en efecto, sólo de la elaboración de aquella multiplicidad de puntos de vistas que sirven a la comprensión de lo concreto.²⁰

Concluyendo: el concepto aristotélico de principio –así como nos han mostrado las reflexiones introductorias de Física I y las inspecciones semánticas de Metafísica V–, exhibe dos propiedades fundamentales, a saber: su esencial correlatividad y su no menos esencial pluralidad y ambas cualidades están necesariamente vinculadas.

Mostrada –espero de manera convincente– la naturaleza y la posible vinculación de las dos fundamentales características del concepto aristotélico de principio, es menester destacar otra propiedad de esta noción que es decisiva en

¹⁹ Wieland, 1993, p. 69 s.

²⁰ Wieland, 1993, p. 46.

vista del problema que nos preocupa y que concierne directamente a la fuente del conocimiento onto-protológico. Pues bien, esta tercera característica básica del concepto aristotélico de principio se deriva de la distinción epistemológica entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros. Tal distinción es planteada por Aristóteles en muchas ocasiones. La encontramos, por ejemplo, en *Física*, I, 1, 184 a 16 ss.; en *De anima* II, 2, 413 a 11 s.; en *Metafísica*, VII, 16, 1040 b 20 y en los *Analíticos Segundos*, II, 1, 72 a 1 s. En el primer capítulo de la *Física*, Aristóteles dice:

La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. (184 a 16 ss.)

Este '*locus clásico*'²¹ de tal distinción debe ser sopesado con mucha atención. La distinción en cuestión ha sido interpretada, sobre todo a lo largo de la tradición escolástica, como una diferenciación entre el orden epistemológico y el orden ontológico. Así las cosas, aquello que es primero en el segundo orden es lo que alcanzamos de último en el primer orden, mientras que lo primero en el primer orden es lo más alejado del primer principio ontológico. De esta lectura de la distinción aristotélica a su interpretación en clave teológica el paso es muy corto. En efecto, Aristóteles nos estaría diciendo que es preciso empezar por lo sensible para alcanzar el principio óntico, es decir, la divinidad con lo cual, a manera de ejemplo, no sólo se privilegia cierto modo de demostrar la existencia de Dios, sino que, además, se le atribuye a la metafísica aristotélica en general un carácter netamente teológico. Pues bien, como advierten enfáticamente varios autores²², semejante lectura es del todo errada y corresponde a

²¹ Así lo denomina Guillermo De Echandía, el traductor para Gredos de la *Física*: op. cit., p. 83, nota n. 4

²² Por ejemplo Aubenque escribe: «cuando [Aristóteles] opone lo *mejor conocido* en sí y lo *mejor conocido* para nosotros, no opone el ser al conocer, sino dos modos de conocimiento, uno de derecho y otro de hecho. La originalidad de su concepción reside precisamente en esa idea de un conocimiento en sí, para el cual lo ontológicamente primero sería al mismo tiempo lo primeramente conocido, orden que, como lo prueba ampliamente la teoría de los *Segundos Analíticos*, es el orden mismo de la ciencia demostrativa.» (Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast., Madrid, Taurus, 1981, p. 67). Lo mismo sostiene Wieland cuando escribe: «Lo que importa ahora es no caer en el error de interpretar la diferencia entre lo que es conocido para nosotros y lo que es conocido en sí como si se tratara de una diferencia entre

perspectivas teóricas ajenas y posteriores al aristotelismo. La distinción aristotélica entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros no opone el conocimiento al ser, ni lo subjetivo a lo objetivo²³, sino más bien se refiere al carácter correlativo de la noción de principio considerada, esta vez, desde el punto de vista de su conocimiento. Como comenta acertadamente Wieland, Aristóteles «quiere hacernos comprender solamente lo que hemos presupuesto siempre cuando probamos algo *a partir* de otra cosa.»²⁴ Lo cual significa que lo más conocido en sí y lo más conocido para nosotros *se refieren al mismo objeto el cual es conocido de distintas maneras* y el conocimiento en cuanto tal es lo que justamente se realiza en el tránsito de una manera a la otra. Hechas estas necesarias acotaciones, volvamos al comentario del texto de la *Física* 184 a 16 ss. lo cual no sólo nos permitirá comprobar lo señalado, sino también nos conducirá al tema central que consiste en determinar qué entiende el Estagirita por lo más conocido en sí y para nosotros. A tal fin, considero que es conveniente leer el pasaje en cuestión a la luz, en primer, del siguiente pasaje de los *Tópicos*:

Así, es más conocido sin más lo anterior respecto a lo posterior, v.g.: el punto lo es más que la línea, la línea más que el plano y el plano más que el sólido, como también la unidad más que el número: pues es anterior y *principio* de todo número. De manera semejante también la letra más que la sílaba. En cambio, *para nosotros, ocurre a veces a la inversa; pues el sólido cae en mayor medida bajo la sensación*, y el plano más que la línea, y la línea más que el punto. (*Tóp.*, VI, 4, 141 b, 3 ss. *Cursivas añadidas*).

En la *Física*, refiriéndose a los filósofos anteriores, se dice:

hablan de los principios de igual y de diferente manera, unos peor y otros mejor, y, como dijimos antes, algunos los entienden como más cognoscibles *según la razón* y otros como más cognoscibles *según la sensación*: pues lo *universal es más conocido por la razón y lo particular por la sensación*. (*Fis.*, I, 5, 189 a 4 ss. *Cursivas añadidas*).

una esfera subjetiva y una objetiva en la que lo más conocido por naturaleza caracterizaría el principio del orden objetivo del ser y lo más conocido para nosotros el principio del orden subjetivo del conocimiento. En esta lectura se enmarcan los conceptos y las distinciones que han sido planteadas después de Aristóteles y que tiene muy poco sentido aplicar al pensamiento aristotélico en cuanto tal. En vista de una interpretación de esta naturaleza es necesaria una teoría metafísica que explique porque el orden del conocimiento no coincide con el del ser sino que le es más bien contrario. Pero Aristóteles no necesita semejante teoría.» (Wieland, 1993, p. 89 s.).

²³ Véase *supra*, p. 96, n. 4.

²⁴ Wieland, 1993, p. 90.

Por último, es oportuno recordar el siguiente pasaje de los *Analíticos segundos*:

Y han de ser [Aristóteles se refiere a las premisas de la demostración] causales, más conocidas y anteriores: causales porque sabemos cuando conocemos la causa, y anteriores por ser causales, y conocidas precisamente no sólo por entenderse del segundo modo [se refiere al previo conocimiento del significado de las palabras], sino también por saberse que existen. Ahora bien, son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros. *Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas éstas se oponen entre sí.* (*An. Seg.*, I, 2, 71 b 29 ss. Cursivas añadidas).

Como podemos apreciar, según el primer texto de los *Tópicos*, lo anterior es principio (según el sexto significado expuesto en *Met. V*), y en el pasaje de los *Analíticos segundos* se dice que lo anterior y más conocido para nosotros son las cosas que conocemos mediante la sensación mientras que la anterioridad a secas —la de los *Tópicos*— se refiere a lo más universal. Por otra parte, lo universal, según nos dice el texto citado de la *Física*, es lo más conocido por la razón. Así las cosas, está en lo cierto Samaranch cuando escribe: «cabría la fundada sospecha de que 'por naturaleza', 'según la razón o logos' y 'absolutamente' fueran expresiones en última instancia equivalentes.»²⁵ Podemos pues concluir, por el momento, que *lo más conocido para nosotros es lo más cercano a la sensación mientras que lo más cognoscible en sí es lo universal, la causa y lo que es principio de manera que, dejada de lado la lectura que opone lo ontológico a lo noético, los textos citados nos indican que se trata de una distinción interna a un mismo orden: el del conocimiento.* Precisamente por ello, al final del pasaje ya citado de *Tópicos* 141 b 3 ss. y en 142 a 10 ss., el Estagirita enfatiza que lo más conocido en sí no lo alcanza cualquiera sino solamente aquellos que se caracterizan por un «pensamiento riguroso y excepcional». Solamente aquellos que «tienen bien dispuesto el pensamiento» pueden aprender lo que es más cognoscible según la razón: la gran mayoría se mantiene en el marco de lo más conocido para nosotros, de lo particular sin tener la capacidad de concebir lo universal, lo más conocido por sí mismo. Ahora bien, estas reflexiones permiten explicar un texto muy

²⁵ F. Samaranch, «Sobre la fórmula aristotélica 'lo más cognoscible por sí': comentario analítico», en *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política, ética y metafísica*, Madrid, FCE, 1991, p. 171.

conocido y aparentemente confuso, verdadera ‘*cruce commentatorum*’²⁶, que se encuentra a comienzos de la *Física*:

Puesto que toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos –ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos–, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios. La vía natural consiste en ir de lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza. Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello *tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto [kathólou] a sus constituyentes particulares*; porque un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes. (*Fís.*, I, 1, 184 a 10 ss. *Cursivas añadidas*).

El pasaje sintetiza los conceptos clave de los que estamos tratando. En efecto, Aristóteles, luego de haber repetido una vez más su concepción del saber como conocimiento onto-protológico, introduce la distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más cognoscible en sí que estamos estudiando. Ahora bien, lo curioso, aquello que justifica que Aubenque llame este pasaje ‘*cruce commentatorum*’, es la línea 24 en la que se denomina ‘universal’ y más cognoscible a la sensación. Aparentemente, el Estagirita se estaría contradiciendo pero no es así. Como apunta Aubenque entre otros autores²⁷,

Tal pasaje, a lo que parece, *sólo puede explicarse por referencia a la acepción corriente, popular y peyorativa, del término kathólou que no posee aquí el sentido del universal aristotélico, sino que designa una especie de percepción confusa, sincrética, y que es general tan sólo porque es distinta.*²⁸

²⁶ La expresión es de Aubenque, 1981, p. 202.

²⁷ Por ejemplo Verbeke al respecto, escribe: «Este texto de la *Física*, cuyo significado general es suficientemente claro, encierra sin embargo una dificultad [...] el empleo del término *kathólou* en un sentido excepcional en Aristóteles. A partir del contexto se trata de un objeto captado vagamente y en conjunto, sin que sea conocido de manera distinta.» (G. Verbeke. «Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote», en Varios, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Louvain-La-Neuve, 1961, p. 113, n. 14).

²⁸ Aubenque, 1981, p. 202. *Cursivas añadidas*.

Con lo cual (y como el mismo Aubenque señala), no hacemos otra cosa que retomar la lectura de Simplicio quien, al comentar el texto en cuestión afirma que hay «un conocimiento global, confuso, debido a la simple consideración de la cosa, conocimiento más embrollado que el de la definición científica. Pero hay otro conocimiento, estricto, acabado, que unifica todas las partes.»²⁹ De lo dicho se infiere, pues, que la fuente del conocimiento onto-protológico –esto es, el origen del concepto fuerte de filosofía según el Estagirita– no hay que buscarla en alguna morada extraña sino que está inserta en el mismo conocimiento confuso al que tenemos normalmente acceso. El comienzo epistemológico desde el cual hay que arrancar si se quiere alcanzar el saber en sentido propio, es decir, el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas, es lo más confuso, aquel conocimiento que nos presenta la cosa de manera vaga e imprecisa precisamente por faltarnos el conocimiento del principio. Ahora bien, sería un grave error interpretar lo señalado en el sentido según el cual *la fuente del conocimiento protológico se limita a la sensación*. Para convencernos de ello es menester recordar un pasaje de la *Ética a Nicómaco* que reza así:

Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados [*phainómena*] y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible la verdad de las opiniones admitidas [*éndoxa*] sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto. (*EN*, VII, 1, 1145 b 1 ss.)

Como podemos apreciar, Aristóteles, al reflexionar sobre el método adecuado para proceder en el estudio de las cuestiones éticas, señala que el punto de partida son los *phainómena* y los *éndoxa* y éstos últimos muy difícilmente pueden ser considerados como hechos observables. A este respecto es preciso mencionar un hecho interesante que se patentiza en la misma traducción castellana del pasaje citado. Julio Pallí, cuya traducción de la *Ética a Nicómaco* es la que utilizamos, traduce *phainómena* por ‘hechos observados’ siguiendo así la clásica propuesta de Ross. Sin embargo, a partir de un valiosísimo artículo de Owen, esta versión resulta ser no muy recomendable. Owen, en efecto, señala lo siguiente: «los *phainomena* deben ser recogidos como preludeo para el hallazgo de la teoría que los explica. El método se asocia expresamente con *physiqué* y con

²⁹ Simplicio, *In Physicam*, 16, 34. Citado por Aubenque, 1981, p. 202.

physikós y a partir del repertorio ejemplificado en este contexto –la astronomía³⁰– parece claro que los *phainomena* en cuestión son las observaciones empíricas.»³¹ Hasta aquí, Owen parece estar de acuerdo con la traducción de Ross; sin embargo, cuando el intérprete se refiere al texto de la *Ética a Nicómaco* recién citado, escribe:

Pero, en otro contexto concerniente de forma parecida a los métodos de investigación, *phainomena* tiene otro sentido. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles introduce con estas palabras su discusión de la incontinencia [y a continuación, Owen cita las líneas 1145 b 1 ss. que he reproducido en la página anterior]. Aquí Sir D. Ross traduce el término en cuestión por 'hechos observados', una traducción evidentemente dirigida con el fin de exponer el programa aristotélico en conformidad con aquellos pasajes como los recién citados [se refiere al texto de los *Analíticos*]. Pero esto difícilmente puede ser el significado en este caso. En primer lugar, lo que Aristóteles procede a exponer no son los hechos observados sino los *éndoxa*, las opiniones comunes acerca de un tema (así como la colocación de *phainomena* y *éndoxa* en este prefacio nos deja suponer). Concluye su examen con las palabras: 'esto es lo que suele decirse' (1145 b 20)], y *legómena* se orienta por lo general hacia cuestiones de uso lingüístico o, si se prefiere, hacia la estructura conceptual revelada por el lenguaje.³²

Como podemos apreciar, el significado de *phainomena* debe ser atentamente sopesado en relación al contexto en el cual la palabra aparece. En efecto, en los *Analíticos*, en un pasaje centrado en el análisis epistemológico de una ciencia empírica particular (en este caso, la astronomía), el término indica los hechos observados, pero, en la *Ética a Nicómaco*, una vez más refiriéndose a cuestiones de índole metodológico, el Estagirita utiliza *phainomena* en el sentido de *éndoxa* desplazando así el eje semántico de los hechos observables a las opiniones comparti-

³⁰ Owen dice esto porque acababa de citar el siguiente texto epistemológico de Aristóteles: «La mayoría <de los principios> son exclusivos de cada cosa. Por eso es propio de la experiencia el suministrar los principios correspondientes a cada cosa; quiero decir, por ejemplo, que la experiencia astronómica <suministra los principios> del saber astronómico (en efecto, una vez captados correctamente los fenómenos, se encontraron las demostraciones astronómicas), de manera semejante también acerca de cualquiera otra arte o saber existente» (*An. Pr.*, I, 30, 46 a 17 ss.).

³¹ G. E. L. Owen, en Varios, *Aristote et les problèmes de méthode*, Symposium Aristotelicum, Louvain, Lovain-La-Neuve, 1960, pp. 83-103. El texto citado se encuentra en la página 84.

³² Owen, 1960, p. 84. Cursivas añadidas.

das³³. En cuanto al segundo término, Aristóteles lo utiliza a menudo³⁴ y, en lo referente a su traducción, algunos autores³⁵ han propuesto «cosas dignas de ser estimadas». Ahora bien, como apunta Irwin,

Si Aristóteles pretendiera decir, usando este término, que ser un *éndoxon* significa ser digno de estimación, sería sorprendente el hecho de que tan a menudo trate como sinónimos los términos *éndoxon* y *phainómenon* o *legómenon* y estos últimos términos no tienen la implicación de mérito que estaría contenida implícitamente en el significado propio de *éndoxon*, así como propone Barnes.³⁶

Creo que Irwin tiene razón de manera que me parece que la propuesta de Brunschwig³⁷ quien traduce *éndoxa* por «ideas admitidas» es más viable siempre y cuando se mantenga el matiz semántico de plausibilidad y probabilidad propio de las opiniones compartidas. Ahora bien, Aristóteles en los *Tópicos* escribe:

Hay *demonstración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. (I, 1, 100 a 27 ss.)

Y las cosas plausibles [*éndoxa*] son

³³ Me parece oportuno a este respecto, citar estas observaciones de Samaranch: «Formalmente hablando, Aristóteles no se aparta de la antinomia parmenidiana entre lo sensible y lo noético; pero lo hace de una manera que permita tender un puente entre ambas orillas. Este puente quedará esbozado en dos gestos significativos: por una parte contará con la ampliación [...] de los *phainómena*, que van a incluir –como nos señalaba Owen– no sólo los datos propiamente captados por los sentidos, sino ‘cosas que están cerca de la sensación’, *éndoxa* y *legómena*, opiniones comunes acerca del mundo o del hombre, es decir, modos de pensar originariamente anclados en la experiencia espontánea de las cosas, en los que se tiene en cuenta tanto lo que se dice como el modo en que eso se dice.» (F. Samaranch, *El saber del deseo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 48 s.).

³⁴ Véase al respecto, *Tópicos*, 110 b 21, 104 a 8 ss., 165 b 3, 170 a 33 y 40, 170 b 7 ss; *Análíticos primeros*, 62 a 11 ss., 70 a 3; *An. seg.* 81 b 18 ss., *Retórica*, 1355 a 14 ss.; *Metafísica*, 995 b 23 ss.

³⁵ Por Ejemplo, J. Barnes, «Aristotle and the method of ethics», en *Revue Internationale de la Philosophie*, 34, (1981), pp. 490-511. La traducción del término en cuestión se encuentra en las páginas 498-500.

³⁶ Irwin, *I principi primi di Aristotele*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 46, n. 42.

³⁷ Véase al respecto la traducción de Brunschwig al francés de los *Tópicos* I-IV.

las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados. (*Tóp.*, 100 b, 23 s.)³⁸.

Ahora bien, en la clase de las opiniones comunes no debe incluirse cualquier estrafalario juicio que a alguien se le haya ocurrido y Aristóteles es muy claro al respecto:

es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política [...] Igualmente, es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad. (*Ética eudemia*, I, 3, 1214 b 29 ss.)

Por lo tanto, las opiniones comunes que constituyen el punto de partida más claro para nosotros en función de la búsqueda de los principios suponen cierta selección –y, quizás por ello, Barnes haya propuesto su traducción– cuya importancia es decisiva. Pues bien, lo que ahora quisiera dilucidar es el punto de partida desde el cual propone Aristóteles comenzar la investigación onto-protológica y creo que, a partir de lo dicho, debería haber quedado ya claramente establecido. Sin embargo, para evitar cualquier duda resumamos los resultados obtenidos hasta aquí.

En estas páginas he intentado explicitar el sentido aristotélico del concepto de principio para así poder determinar cuál es el origen de su conocimiento, etapa evidentemente fundamental en vista de la constitución del saber metafísico, siempre y cuando se entienda la metafísica como ciencia universalísima de los primeros principios y las primeras causas, es decir, como onto-protología.

A partir del examen de los textos pertinentes, hemos visto que, según Aristóteles, el concepto de principio definido como «*lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce*» (*Met.*, 1013 a 18) posee dos características esenciales, a saber: *es un concepto de naturaleza correlativa y hace referencia a una pluralidad*. Estas dos cualidades están entre sí íntimamente vinculadas: en efecto, la naturaleza correlativa del principio nos indica que, para Aristóteles, es

³⁸ Lo mismo en *Ética a Nicómaco*, 1123 b 22-24, 1145 b 2 s.; *Tóp.*, 105 b 1.159 b 21; *An. Pr.*, 24 b 11, *Ética eudemia*, 1125 a 3 ss.

inconcebible un principio que se deslinde de su principiado de lo cual se desprende la segunda característica ya que, si es cierta dicha correlatividad, todo monismo es de suyo imposible, con lo cual el esencial pluralismo de la realidad demanda el consiguiente pluralismo principal.

En cuanto a la fuente del conocimiento onto-protológico, es menester aplicar la distinción gnoseológica fundamental entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros. Esta primaria diferencia depende, a su vez, de la naturaleza correlativa del principio siendo obvio que, si es verdad que todo principio es relativo a su principiado, entonces el conocimiento de los primeros principios no puede derivar de ellos mismos, estrategia que los convertiría en absolutos, sino que tiene que comenzar por la cosa correlativa al principio es decir, por lo que es primero para nosotros. Por consiguiente, es preciso reconocer que, siendo el principio aquello que permite el conocimiento en su forma más acabada y, por consiguiente lo más cognoscible en sí mismo, en vista de la mencionada correlatividad, no queda otra alternativa que reconocer que el comienzo del conocimiento onto-protológico es lo confuso, es decir, aquello que es más conocido para nosotros pero no en sí. Ahora bien, ese origen confuso, indiferenciado, no debe ser reducido al material sensible sino que incluye las opiniones justificadas, las opiniones plausibles que son las premisas del razonamiento dialéctico. Por otra parte, es de suyo evidente que, en el caso del conocimiento onto-protológico, ese dato inicial debe ser restringido a las opiniones admitidas y para ello me apoyo en un argumento que me parece suficientemente convincente. A manera de ejemplo consideremos dos principios fundamentales de la metafísica aristotélica, a saber: el principio de no-contradicción y el principio que afirma la pluralidad semántica del ser ya estudiado en este artículo. Pues bien, en ninguno de los dos casos en los que Aristóteles se ocupa de ellos³⁹, el filósofo utiliza como punto de partida de su conocimiento los datos sensoriales sino que argumenta a partir de las opiniones comunes de los sofistas y de los eleáticos, respectivamente. En ambas ocasiones adquiere un valor central la referencia al debate que se ha ido desarrollando en el contexto del pensamiento filosófico griego y la inspección de los datos brindados por la sensación pierde su sitio predominante. En este sentido, entonces, creo que apelar a los datos sensibles como lo hacen los *Analíticos* como

³⁹ Me refiero a *Met*, IV, 4 y a *Fís.* 2-4.

ejemplo de lo más conocido para nosotros puede que sea válido en el caso de las ciencias particulares⁴⁰, pero no lo es en el caso del conocimiento onto-protológico el cual se origina a partir de las opiniones admitidas, es decir, del diálogo y del debate de los filósofos. Ahora bien, esta es una dimensión fundamental y decisiva del concepto fuerte de filosofía que nos brinda el estagirita que, sin embargo, no desarrollaré en esta ocasión. De toda forma, me parece que la idea aristotélica de principio, tanto en su contenido, como en su origen epistemológico, ha sido suficientemente discutida.

⁴⁰ A este respecto, Nussbaum llega a afirmar que tampoco en el marco de las ciencias empíricas semejante reducción de los *phainomena* a los datos sensible es lícita. He aquí sus palabras: «'Phainomena' es un neutro plural del participio presente de *pháinestai*, 'aparecer'. La traducción de *phainomena* por 'hechos observados' (improbable a primera vista) procede de una larga tradición interpretativa de la ciencia aristotélica. En dicha tradición se atribuye a Aristóteles una concepción baconiana del método científico-filosófico, que, al margen de que el Estagirita lo asumiera o no, es considerada la preferible. En sus diversos ámbitos de investigación, el científico y el filósofo llevan a cabo observaciones empíricas precisas para recoger sus datos, evitando escrupulosamente toda interpretación y teorización» (M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. cast., Madrid, Visor, 1995, p. 319). Ahora bien, esta intérprete recuerda el ensayo de Owen y señala: «considero que Owen no ha ido lo bastante lejos en su crítica de la imagen baconiana. En efecto, sostiene que, en determinados contextos científicos, la traducción baconiana sigue siendo correcta [...] Sin embargo, no cabe atribuir a Aristóteles una idea de la ciencia basada en una observación neutral desde el punto de vista teórico. Al referirse a la experiencia o al modo en que 'aparece' el mundo, Aristóteles no distingue un conjunto privilegiado de observaciones 'no interpretadas' o 'datos duros' [...] En lugar de la nítida distinción baconiana entre datos de percepción y creencias comunes, encontramos en Aristóteles y sus predecesores un concepto laxo y amplio de 'experiencia' el modo o modos en que un observador humano ve o interpreta al mundo utilizando sus facultades cognitivas» (Nussbaum, 1995, p. 319 s. *Cursivas añadidas*). No se hasta qué punto los señalamientos de Nussbaum son acertados en lo relativo a las ciencias particulares, pero comparto su lectura en lo referente a la *Metafísica*.