

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1083>

Parmenides' Philosophy According to Aristotle's Testimony

La filosofía de Parménides según el testimonio de Aristóteles

Carlos Carrasco Meza
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
cgcarrasco@uc.cl

Recibido: 30 - 07 - 2018.

Aceptado: 05 - 10 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper aims to expose and analyze the Aristotelian interpretation of Parmenides' philosophy. In the first place, the refutation of Parmenides' monism in *Phys.* I 2-3 is analyzed. Then a series of relevant passages from the *corpus* are commented in which Aristotle refers both to the ontology and cosmology of Parmenides and to his methodology of philosophical investigation. It is proposed a compatibilist interpretation of the Aristotelian reading of Parmenides, according to which the latter would have affirmed the unity and immobility of reality according to concept and its changing plurality according to sensory perception. While the Platonic influence on certain aspects of the Aristotelian interpretation is evident, this is not a mere reception and repetition of Plato's reading. Indeed, Aristotle seems to have understood Parmenides's thought from a methodological distinction operating in *Phys.* I 5.

Keywords: Aristotle; Parmenides; compatibilist interpretation; methodological distinction.

Resumen

Este trabajo pretende exponer y comentar la interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides. En primer lugar, se analiza la refutación del monismo parmenídeo en *Phys.* I 2-3. Luego se comenta una serie de pasajes relevantes del *corpus* en los que Aristóteles hace referencia tanto a la ontología y cosmología de Parménides como a su metodología de investigación filosófica. Se propone una interpretación compatibilista de la lectura aristotélica de Parménides, según la cual este último habría afirmado la unidad e inmovilidad de lo real según el concepto y su pluralidad cambiante según la sensación. Si bien es evidente la influencia platónica en ciertos aspectos de la interpretación aristotélica, esta última no es una mera recepción y repetición de la lectura de Platón. En efecto, Aristóteles parece haber comprendido el pensamiento de Parménides a partir de una distinción metodológica operativa en *Phys.* I 5.

Palabras clave: Aristóteles; Parménides; interpretación compatibilista; distinción metodológica.

Introducción

El objetivo de este trabajo no es usar el testimonio de Aristóteles para reconstruir el pensamiento original de Parménides. El objetivo es mucho más modesto: a partir de un análisis intertextual de pasajes relevantes del *corpus*, se pretende determinar de qué manera interpretó Aristóteles el pensamiento del Eleata sin emitir juicios respecto a la exactitud histórica de su interpretación. Desde luego, la renuncia a usar el testimonio aristotélico para reconstruir el pensamiento original de Parménides tiene como trasfondo la demoledora crítica lanzada hace algunas décadas por Cherniss (1951) en contra de la fiabilidad del testimonio de Aristóteles, y reforzada poco después por McDiarmid (1953). A pesar de los esfuerzos de Guthrie para restituir el valor del testimonio aristotélico, sus argumentos no lograron oponerse a los de Cherniss. Esto no implica la renuncia absoluta a usar el testimonio aristotélico para reconstruir el pensamiento presocrático, sino el reconocimiento de la necesidad de ser cautos en su uso, de hacer un análisis crítico de cada referencia aristotélica y de prestar atención al contexto argumentativo en el que Aristóteles sitúa su referencia a algún presocrático (cfr. Stevenson, 1974).

Ahora bien, tanto Cherniss como Guthrie reconocen que uno de los problemas del testimonio aristotélico es el de su inconsistencia: las referencias de Aristóteles a las ideas de un predecesor son muchas veces contradictorias entre sí. Sin embargo, como veremos en el desarrollo de este trabajo, las referencias aristotélicas a Parménides sólo parecen contradictorias cuando se toman en consideración los contextos más próximos en las que aparecen cada una de las opiniones en contradicción, es decir, cuando se sigue uno de los preceptos metodológicos propuestos por Cherniss. Más aún, la realización de una lectura intertextual, en el caso de las referencias aristotélicas a Parménides, no sólo no deja ver grandes inconsistencias entre ellas, sino que es la condición de posibilidad para percibir cómo están interrelacionadas. Ahora bien, la ausencia de contradicción entre las referencias aristotélicas no implica que su comprensión de la filosofía de Parménides coincida con la doctrina defendida originalmente por Parménides. Esto obliga a diferenciar dos planos de interpretación: 1) usar el testimonio de Aristóteles con el fin de reconstruir la filosofía original de Parménides,

y 2) usar el testimonio para reconstruir la comprensión aristotélica de Parménides. Como se puede ver, la discusión entre Cherniss y Guthrie surge de un cuestionamiento en el primer plano de interpretación.

Una interpretación de segundo plano es menos pretenciosa, pero no menos valiosa como contribución a la historia de la filosofía. En efecto, tal como podemos diferenciar planos de interpretación, podemos distinguir entre dos modos de hacer historia de la filosofía correlativos con los planos de interpretación ya señalados: a) hacer historia de la filosofía es determinar el pensamiento objetivo y defendido históricamente por cada uno de los pensadores del pasado, b) o puede ser entendida como el relato de las apropiaciones y recepciones que cada pesador hace del pensamiento previo. Las críticas de Cherniss y Guthrie apuntan a evaluar a Aristóteles como historiador según el primer modo, mientras que sus críticas no afectan en su totalidad a Aristóteles si se lo comprende como historiador de la filosofía en el segundo sentido. Ahora bien, determinar de qué manera Aristóteles recibe el pensamiento parmenídeo y de qué manera dicha apropiación contribuyó a la constitución de su propio pensamiento supone la realización de una tarea previa: determinar de qué manera comprendió la filosofía de Parménides, sin tocar directamente el problema de cómo contribuyó esta comprensión a la concreción de ciertos conceptos e ideas de su propia filosofía. El presente trabajo pretende ser una contribución en este sentido: se busca determinar de qué manera Aristóteles comprendió la filosofía de Parménides enfocándonos especialmente en sus referencias a la ontología del Eleata, a su cosmología y a la relación entre ambas.

1. La refutación de Parménides y Meliso en *Phys. I*

Phys. I 2-3 contiene el argumento más relevante de la crítica aristotélica al monismo parmenídeo. Este argumento forma parte de la evaluación de los aportes hechos por sus predecesores en la aclaración de un problema particular, a saber, determinar la cantidad y tipo de principios necesarios y suficientes para fundar una ciencia del ente natural. Aristóteles clasifica las opiniones de sus predecesores en un esquema doxográfico (cfr. *Phys. I* 2 184b15-25)¹ según el cual las opiniones monistas se dividen

¹ La traducción de los pasajes de *Phys. I* y *II* está tomada de Boeri (cfr. Aristóteles, 1993), a no ser que se aluda explícitamente a otra traducción de estos libros. Para la traducción de los otros libros de la *Física* se consulta la de Echandía

en dos grupos: los físicos (φυσικοί), como Tales y Anaxímenes, habrían reconocido un único principio capaz de movimiento, mientras que otro grupo de monistas, cuyos representantes son Parménides y Meliso,² habrían atribuido la inmovilidad a un único principio. Aristóteles establece una equivalencia formal entre los conceptos ἀρχή y ὄν³ que le permite relacionar la pregunta por la cantidad y tipo de principio con la pregunta por la cantidad y tipo de entidades fundamentales que constituyen el mundo natural. De este modo, la tesis de la unidad del ὄν es interpretada como estableciendo un único ἀρχή. Ya que la tesis eleática⁴ implica la afirmación de un único principio inmóvil, representa una posición filosófica que debe ser refutada, pues niega la posibilidad de fundar una ciencia de la naturaleza: la fundamentación de la ciencia natural exige una ocupación dialéctica con los predecesores, tanto con aquéllos que comprendieron la necesidad de establecer principios para la explicación de la naturaleza, aunque sólo se aproximaron a dar una respuesta satisfactoria, como con aquéllos que ni siquiera lograron comprender las características que debía tener un principio en general, es decir, los eleáticos.⁵

(cfr. Aristóteles, 2002). Para la traducción de otras obras del *corpus* y de los diálogos de Platón se han usado las ediciones de Gredos, tal como está indicado en las referencias bibliográficas. Las ediciones del texto griego corresponden a las publicadas por la Oxford Classical Texts.

² La asociación doxográfica de Parménides y Meliso parte con Platón en pasajes como *Sofista* 242c-d, *Teeteto* 152d, 180e y 183e y *Parménides* 128c-d. Sobre el origen de este esquema doxográfico, cfr. Bredlow (2011) y Cordero (1991).

³ En efecto, ambas preguntas se entrecruzan debido a los múltiples sentidos del término 'ἀρχή' discutidos en *Met.* Δ 1. La misma reducción semántica se observa en *Met.* A 5, 986b10-987a1, donde 'ἀρχή' es equiparado a 'ὄν'.

⁴ En lo que sigue distinguiré entre "Eleata" y "eleático", así como entre "Eleatismo" y "Eleaticismo". Los primeros términos de cada par hacen referencia a la ciudad de Elea, patria de Parménides, y se usarán sólo para indicar el origen territorial del filósofo. Los segundos términos de cada par, en cambio, hacen referencia a la "tradición eleática", es decir, a la asociación doctrinal de Jenófanes, Zenón, Meliso y Parménides llevada a cabo por Platón, aceptada por Aristóteles y repetida por la doxografía posterior.

⁵ Sobre el carácter dialéctico de la argumentación contra el monismo eleático en *Phys.* I, cfr. Berti (2008, caps. I y II).

1.1. Argumentos generales

La equiparación entre 'ὄν' y 'ἀρχή' permite a Aristóteles elaborar su primer argumento general contra el monismo de Parménides y Meliso: ellos habrían incurrido en una contradicción al suponer que la unidad del ὄν es absoluta y, a la vez, hacer de él un principio, ya que la admisión de un principio supone la admisión de aquello otro que el principio explica, es decir, de una dualidad irreductible (*Phys.* I 2, 185a3-10).⁶ Con este argumento Aristóteles no pretende mostrar que los filósofos eleáticos erraron al identificar el principio, sino mostrar que desconocieron las características formales que debe tener un principio en general. Esto probaría claramente que la tesis eleática es falsa por sí misma y que, como tal, su defensa puede tener lugar sólo en el marco de una argumentación erística.

La refutación sistemática del monismo eleático prosigue con una reformulación de la tesis eleática 'τὸ ὄν ἐν' en 'ἐν τὰ πάντα'. Esta reformulación ya se observa en ciertos pasajes de Platón (*Parm.* 128a8-b1; *Teet.* 180e2-4, 183e3-4; *Sof.* 242d6, 244b6. Cfr. Palmer, 1999, pp. 91-95) y es razonable pensar que Aristóteles está siguiendo a su maestro en la caracterización general del monismo eleático. Esta reformulación parece implicar que Aristóteles supuso, en el contexto de *Phys.* I, que la tesis eleática atribuía unidad no a una entidad singular, es decir, no fundaba un tipo de monismo predicacional, sino más bien un tipo de monismo numérico. Si bien otros pasajes en el *corpus* parecen indicar que Aristóteles entendió la unidad del ὄν parmenídeo como una referencia a la unidad de cada ente particular, la ambigüedad queda descartada por el pasaje de *Met.* A 3 (984a29-b8) en el que Aristóteles sostiene claramente que los eleáticos atribuyeron la inmovilidad a toda la naturaleza (τὴν ὅλην φύσιν ἀκίνητον).

El segundo argumento general contra el monismo eleático se basa evidentemente en los fundamentos de la ontología aristotélica. En efecto, Aristóteles apela a su doctrina del 'πολλαχῶς λεγόμενον' y de las categorías para sostener que los eleáticos tienen que haber asignado al ὄν uno de los sentidos diferenciados en esta doctrina (*Phys.* I 2, 185a20-32). Platón ya había sostenido en *Sof.* (244b6-d13) que

⁶ Cfr. Wieland (1992, pp. 52-59).

a aquéllos que defienden la unidad del todo, se les debe preguntar “a qué llaman «ser»”. Aristóteles retoma esta indagación, pero teniendo a su disposición una doctrina que le permite diferenciar claramente la diversidad de sentidos que puede adoptar el término ‘ὄν’: Parménides y Meliso deben haber entendido el ὄν como substancia/entidad, cantidad o cualidad. En cualquiera de estos casos, la unidad del ὄν es entendida como unidad genérica, resultante de concebir que todo lo ente es uno por ser únicamente sustancial, únicamente cuantitativo o únicamente cualitativo respectivamente. Ahora bien, esto deja abierta la posibilidad de que el monismo eleático pudiese ser entendido como una doctrina que atribuye unidad específica sustancial, cuantitativa o cualitativa respectivamente, en el sentido de que todo lo que es sea uno por ser un único *tipo* de sustancia, una única cantidad o una única cualidad. El argumento de Aristóteles pretende mostrar que la unidad del ὄν eleático no puede ser absoluta, ya que, cualquiera que sea la manera en que se la conciba, ella implica la admisión de la pluralidad en cierto sentido. En efecto, toda atribución cuantitativa o cualitativa supone la existencia de un género de sustancia o de una sustancia específica en la que inhiera y de la que se predique la cantidad o la cualidad. De modo que, si se pretende que haya una manera significativa de hacer referencia al ser eleático, ha de haber predicación; pero, de ser así, será necesario que el ‘ὄν’ tenga más de un sentido, lo que está en contradicción con las pretensiones de los filósofos eleáticos. Aristóteles no discute la posibilidad de interpretar el ὄν eleático como una sustancia carente de determinaciones cuantitativas y cualitativas pues, desde el punto de vista aristotélico, el concepto de una sustancia carente de toda determinación es vacío (cfr. Natorp, 1890).

El tercer argumento general contra la tesis eleática es una continuación del argumento anterior. Mientras que el segundo argumento estaba dirigido a mostrar los problemas derivados de un entendimiento inadecuado del ser en su conexión con el uno, i. e. a mostrar la contradicción entre la pretendida unidad absoluta del ser y el empleo del término ‘ὄν’, el cual sólo puede ser significativo en la medida en que implica cierto tipo de pluralidad, la argumentación siguiente pretende señalar los problemas que se derivan de la admisión del concepto eleático de la unidad del ser. Aristóteles procede nuevamente desde su doctrina del ‘πολλαχῶς λεγόμενον’ argumentando que, como el ser, el uno se dice de muchas maneras, de modo que los filósofos eleáticos necesariamente deben haber usado el ‘ἓν’ en al menos uno

de los sentidos diferenciados en esta doctrina (cfr. *Phys.* I 2, 185b5-9). Aristóteles evalúa tres posibilidades: unidad divisible (συνεχές), unidad indivisible (ἀδιαίρετον) o la unidad de la esencia (ὄν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι), argumentando que la admisión de cualquiera de estos sentidos lleva a absurdos insuperables. En efecto, si la unidad del todo es entendida como la unidad de una extensión continua, será divisible de manera indefinida, pues todo continuo es una pluralidad de partes potenciales⁷. Por otra parte, si la unidad del todo es entendida como unidad indivisible, en el sentido de ser inextensa (sigo en esto a Charlton; cfr. Aristóteles, 1970, p. 58), entonces “no habrá cantidad ni cualidad” (185b16-17), es decir, no se podrá atribuir al Todo propiedades cuantitativas ni cualitativas, como pretende Meliso al sostener que el ser es infinito (ἄπειρον) y Parménides al sostener que el ser es limitado (πεπερασμένον) (cfr. 185b17-18). En efecto, la atribución de la cantidad y la cualidad suponen la existencia de una realidad extensa que, como tal, sea cuantificable y cualificable. La última posibilidad es que la unidad del todo sea entendida como unidad conceptual en el sentido de que todo lo que existe tenga el mismo enunciado definitorio. De ser así, argumenta Aristóteles, los enunciados contradictorios “A” y “no-A” serán igualmente aplicables a una misma entidad, lo que viola el principio de contradicción: “lo mismo será, en efecto, ser bueno y malo, i. e., ser bueno y no bueno” (185b21-22). En tal caso, será imposible afirmar cualquier enunciado de manera unívoca y, de este modo, establecer las diferencias conceptuales necesarias para la determinación conceptual de las cosas que son.

La primera parte de la refutación aristotélica muestra que todo entendimiento de los conceptos fundamentales del Eleaticismo, a saber, “ὄν” y “εἶναι”, conduce a contradicciones que no pueden ser resueltas sin modificar drásticamente las premisas de la filosofía eleática.

1.2. Argumentos exclusivos

Tras la crítica general dirigida contra Parménides y Meliso, Aristóteles comienza a diferenciar las doctrinas de ambos filósofos, una diferenciación que —como se mostrará más adelante— concuerda con la clasificación de las posturas eleáticas de *Met.* A 5, donde Aristóteles

⁷ Así lo establece la doctrina sobre la continuidad expuesta en *Phys.* VI. Cfr. también *Cat.* 6 y *Met.* Δ 13.

atribuye a Parménides un monismo conceptual y a Meliso un monismo material.

En lo que respecta al modo de argumentar, Parménides es acusado, al igual que Meliso, de argumentar erísticamente. Esto exige que la refutación del monismo parmenídeo proceda denunciando la falsedad de sus premisas y conclusiones. Respecto al contenido de su filosofía, Aristóteles lo acusa de haber admitido que el ser se dice en sentido absoluto (ἀπλῶς [...] τὸ ὄν λέγεσθαι) ignorando su originaria diversidad (cfr. *Phys.* I 3, 186a24-25). Aristóteles concibe el modo absoluto de predicación subyacente al monismo parmenídeo como opuesto antitéticamente a su propio modelo de predicación, lo que queda en evidencia al constatar el reemplazo de ἀπλῶς [...] τὸ ὄν λέγεσθαι por la expresión ἔν σημαίνειν τὸ ὄν como proposición equivalente (186a32-33). Esto indica que, de acuerdo con el Estagirita, la admisión de la tesis parmenídea implica el rechazo del πολλαχῶς λεγόμενον y viceversa.⁸

En lo que respecta a las conclusiones de Parménides, Aristóteles intenta refutar la deducción fundamental del Eleata, a saber, que la univocidad del término ὄν implicaría la unidad de todo lo que es (cfr. *Phys.* I 3, 186a25-32). Para probar la falsedad de este razonamiento, Aristóteles construye una analogía entre ὄν/λευκόν y ὄντα/λευκά, argumentando que, si “blanco” tuviese un único significado (σημαίνοντος ἐν τοῦ λευκοῦ), así como Parménides atribuye un único significado al ὄν, y suponemos además que sólo hay cosas blancas, de modo que “blanco” sea un atributo tan general respecto de las cosas blancas como lo es ὄν respecto de los ὄντα, esto no implicará la unidad absoluta de las cosas blancas, como pretende Parménides. Esto se debe a que el término “blanco”, a pesar de su generalidad, es un atributo y, como tal, supone la existencia de un substrato del que sea predicado; y aun cuando el predicado “blanco” no puede ser separado de la cosa blanca, se diferencian por su modo de ser: Parménides pasó por alto esta diferencia ontológica.

El argumento anterior evaluó y refutó la posibilidad de entender el ὄν parmenídeo como un atributo de cierta prioridad ontológica, es decir, como el atributo cuya unidad conceptual implicaría supuestamente la unidad real de las cosas que son. Si el ὄν parmenídeo no puede ser entendido de este modo, sólo queda suponer que Parménides lo

⁸ Cfr. el desarrollo de esta idea en Carrasco (2017).

entendió como denotando cierto substrato. Ahora bien, ya que el ὄν parmenídeo, así entendido, es conceptualmente unívoco, ha de portar necesariamente el sentido más esencial que puede tener el término 'ὄν'. Por lo tanto, para entender su planteamiento no basta, según Aristóteles, con suponer que 'ὄν' se dice en un único sentido, cualquiera que sea el sujeto del que se diga, sino que significa el ser en sentido puramente esencial (ὄπερ ὄν) y su unidad se ha de entender del mismo modo (ὄπερ ἓν).⁹ Pero esta comprensión esencialista del ser tiene como consecuencia la imposibilidad de la predicación. En efecto, ella excluye tanto la posibilidad de atribuirle ciertas propiedades como la posibilidad de que sea sujeto de atribución: si el 'ὄπερ ὄν' fuese atributo accidental (συμβεβηκός) de un sujeto *x*, entonces *x* no será en absoluto, ya que la existencia misma estará contenida absolutamente en el ὄπερ ὄν. La única manera de concederle cierta realidad a aquel sujeto sería admitiendo que haya al menos dos sentidos en que el 'ὄν' pueda ser entendido, a saber, como atributo y como substrato de atributos, pero esto está en contradicción con la premisa parmenídea 'ἀπλῶς [...] τὸ ὄν λέγεσθαι', que, como hemos visto, Aristóteles equipara a 'ἔν σημαίνειν'. Si, por otra parte, suponemos que el ὄπερ ὄν puede ser sujeto de predicación, aquello que se predique de él no será en absoluto, pues será diferente del ὄπερ ὄν. Esto se evita admitiendo que el ser puede tener más de un sentido, pero ello, nuevamente, contradice la premisa de la que habría partido Parménides (cfr. *Phys.* I 3, 186a32-b12).

Hasta este momento de la refutación, Aristóteles ha intentado mostrar que Parménides está obligado a admitir más de un sentido del ser si no quiere caer en contradicciones. Aristóteles intenta probar

⁹ El texto de la edición de Ross es el siguiente: "μὴ μόνον ἔν σημαίνειν τὸ ὄν [...] ἀλλὰ καὶ ὄπερ ὄν καὶ ὄπερ ἓν". Boeri traduce el texto fijado por Ross. Echandía cree necesario completar el texto griego insertando "<es uno>": "no sólo que «es» tiene un único significado [...] sino también que significa «lo que propiamente es», y <<es uno>> «lo que propiamente es uno»" (pp. 92-3). Como se puede apreciar, ambas versiones del texto griego son compatibles con la interpretación que aquí se defiende: la univocidad del Ser implica una reducción semántica del término 'ὄν' a su sentido más fundamental: el existencial. De este modo, 'ὄν' designaría en Parménides la existencia misma, cuya irreductibilidad busca expresar Aristóteles mediante la expresión 'ὄπερ ὄν'. La existencia misma, en cuanto es una y la misma, es concebible como la unidad misma. De este modo, afirmar "lo que propiamente es" es equivalente a afirmar "lo que propiamente es uno".

a continuación que, incluso si se admite hipotéticamente la validez del ὄπερ ὄν, i. e., la comprensión esencialista del ser parmenídeo, es posible reconocer una intrínseca pluralidad de sentidos del ser. En efecto, si la expresión que enuncia el ser de Parménides, a saber, ὄπερ ὄν, ha de ser significativa, entonces ha de ser necesariamente formalizable en un enunciado definitorio, pues es este último el que expresa lógicamente la esencia de una cosa (cfr. *Phys.* I 3, 186b14-15). Sin embargo, la formulación de una definición implica cierta admisión de la pluralidad y, en consecuencia, una contradicción con la admisión de la unidad absoluta del ser. En efecto, aunque el ser parmenídeo sea entendido en el sentido más esencial, la posibilidad de su definición supone, al menos, la admisión de dos términos significativos: un género y una diferencia. Aristóteles debe probar, entonces, que, aun admitiendo el ser sólo en este sentido esencialista, la formulación de la definición del ser parmenídeo implica el reconocimiento de dos partes conceptuales: el concepto del género y el concepto de la diferencia, y, junto con ello, la admisión de una diversidad de sentidos del ser. Más aún, Aristóteles prueba mediante una reducción al absurdo que si el ὄπερ ὄν es definible mediante género y diferencia, entonces el concepto del género y el concepto de la diferencia serán también cada uno un ὄπερ ὄν τι, es decir, su ser será tan esencial como el del ὄπερ ὄν que definen. Y ya que tanto el género como la diferencia son términos significativos, han de ser definibles, luego cada parte conceptual de ambas definiciones será también un ὄπερ ὄν τι. En consecuencia, la divisibilidad conceptual del ὄπερ ὄν implica una multiplicidad de conceptos definibles (cfr. *Phys.* I 3, 186b15-35), lo que viola la supuesta unidad absoluta del ser parmenídeo.

La refutación de Aristóteles pretende probar que la pluralidad de sentidos del ser puede ser reconocida, y debe ser aceptada, incluso cuando el ser de Parménides es interpretado en el sentido más esencial que se le puede atribuir. De este modo, Aristóteles pretende haber probado que la premisa fundamental de Parménides, que afirma la univocidad del término ὄν y se opone antitéticamente a su propio planteamiento ontológico, debe ser abandonada si se pretende elaborar una ontología consistente.

2. La Crítica a Parménides en el *Corpus*

2.1. Ontología y cosmología

Habiendo analizado el argumento de *Phys.* I 2-3, en el que Aristóteles refuta el monismo eleático en general y especialmente el de Parménides, debemos considerar otros pasajes del *corpus* en los que Aristóteles se refiere al Eleata y que permiten delinear la idea global que el Estagirita se formó sobre su filosofía.

Met. A contiene dos importantes pasajes, uno en A 3 (984a27-b8) y otro en A 5 (986b10-987a1), en los que Aristóteles se refiere al lugar que ocupa el Eleaticismo de Parménides dentro del desarrollo del pensamiento filosófico previo. Al igual que *Phys. I*, *Met. A* es una investigación sobre los primeros principios, pero se diferencian, en parte, por la finalidad que persigue su exposición: en los primeros libros de *Phys. I* Aristóteles busca mostrar que todos los predecesores reconocieron la contrariedad como una propiedad de los principios (cfr. *Phys. I* 4; 5, 188a19), mientras que en *Met. A* 3-7 busca mostrar que todos los predecesores previeron alguna o algunas de las cuatro causas tematizadas en *Phys. II* 3, si bien aún de modo balbuciente. Aristóteles parte mostrando, en *Met. A*, que ciertos filósofos, como Tales y Anaxímenes, postularon un monismo material según el cual el ἀρχή sería el principio de constitución de las cosas, el origen de su génesis y el fin de su descomposición, i. e. aquello que había de subyacer a todos los cambios y permanecer siendo el mismo eternamente. De este modo, habrían pensado que “nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre” (*Met. A* 3, 983b11-12). Así también, pluralistas como Empédocles y Anaxágoras postularon principios materiales, pero ellos ya tomaron consciencia de la necesidad de explicar el cambio y buscar la causa eficiente, aunque entendieron esta última como el principio del orden en la naturaleza más que como aquello que inicia el proceso de cambio (984a18-22).

Si bien la relación que establece Aristóteles entre Parménides y pluralistas como Anaxágoras y Empédocles no es fácil de explicar, la relación que ve entre el Eleata y los primeros monistas es clara: Aristóteles atribuye a algunos de los primeros monistas el haber intentado explicar el cambio y haber fracasado en su intento. Este fracaso filosófico habría tenido como consecuencia la negación absoluta de todo tipo de cambio,

y ya no sólo de la generación y la descomposición como hacían los primeros monistas. Como resultado de esta negación del cambio, este grupo de monistas habría afirmado la inmovilidad del principio y de la naturaleza completa (τὴν ὅλην φύσιν) (984a31). Sin embargo, aunque Aristóteles sitúa a Parménides dentro de este grupo de filósofos, también lo destaca como caso singular, ya que reconoce la posibilidad de que haya sido Parménides el primero en postular dos causas (δύο αἰτίας), es decir, la causa material y la causa eficiente (cfr. *Met.* A 3, 984b1-8).

Las primeras líneas de *Met.* A 4 reafirman la idea de que Parménides reconoció y postuló una causa eficiente para explicar “la génesis del universo todo” (*Met.* A 4, 984b26), aunque, a diferencia de *Met.* A 3, donde Aristóteles plantea la posibilidad de que Parménides haya hecho del Fuego la causa motriz, en A 4 sostiene que tal causa sería el Amor, citando de paso un verso del *Poema*: “puso al Amor el primero de todos los dioses” (DK28B13). Esta discrepancia se explica si consideramos que en A 4 Aristóteles está aludiendo a aquellos que, además de la causa eficiente, reconocieron también la causa del orden, i. e. la causa final (cfr. *Met.* A 4, 984b23-29). Habiendo finalizado *Met.* A 3 con una referencia a Anaxágoras en la que le atribuye ser el primero en postular conscientemente una inteligencia que comandaba los fenómenos y con base en la cual era posible explicar los cambios no sólo recurriendo al principio motriz, sino también al fin y al orden que se observaba en la naturaleza, Aristóteles extiende esta idea a Hesíodo y a Parménides, debido a que ambos hicieron del Amor no sólo un principio desde el cual se originarían los procesos de cambio, sino también un principio que comandaba el desarrollo y resultado de tales procesos. La aparente contradicción al referirse al descubridor de la causa final se vuelve menos reprochable cuando reconocemos que, para Aristóteles, el descubrimiento de las causas no siguió necesariamente un orden lineal ni fue un proceso de explicitación plenamente consciente,¹⁰ sino un avance muchas veces tentativo.

En el quinto libro de *Met.* A, Aristóteles explica que los primeros en concebir la causa formal fueron los pitagóricos, si bien aún continuaron considerando a los números y sus propiedades como principios materiales de las cosas. De manera similar, los eleáticos continuaron anclados en la tradición monista, pues “proclamaron que todo es una

¹⁰ Como señala Calvo (cfr. Aristóteles, 1998, p. 85, n. 20).

única naturaleza”, aunque se diferenciaron entre ellos por el valor filosófico de sus doctrinas y por la manera en que concibieron la unidad de toda la naturaleza. Al igual que en *Phys.* I (2, 185a7-11; 3, 186a8-9), Aristóteles rescata a Parménides como el más profundo de los eleáticos (cfr. *Met.* A 3, 986b27-28) por haber sido capaz de superar, en cierto sentido, aquel monismo estricto que negaba absolutamente la pluralidad y el cambio natural. El Estagirita tiende a descartar a los filósofos eleáticos en el transcurso de su investigación sobre las causas, debido a que, como observación general —es decir, obviando las diferencias fundamentales entre ellos—,¹¹ sostiene que su filosofía admite un único pseudo-principio que, como tal (cfr. *Phys.* I 2), no posee la propiedad que ha de tener todo principio de dar origen a una diversidad mínima principio-principiado, por lo cual tampoco puede constituir una causa que explique la realidad (cfr. *Met.* A 5, 986b12-17).¹² Como veremos, esta crítica aplica sólo parcialmente a Parménides, ya que Aristóteles atribuye al Eleata una mayor visión filosófica que la de su compañero de Samos (cfr. *Met.* A 5, 986b27-28). En efecto, a diferencia de Meliso, Parménides no sólo habría postulado la causa formal, sino también dos principios contrarios como base para una explicación causal del cambio. El análisis de la refutación en *Phys.* I 2-3 deja en evidencia que Aristóteles entendió el monismo de Parménides como uno de tipo formal o conceptual que afirmaba la unidad e inmovilidad de la realidad sobre la base de una concepción unívoca del ser. Aunque Aristóteles en cierto sentido conserva esta idea en *Met.* A 5,¹³ busca, a la vez, establecer una relación

¹¹ Aristóteles incluye dentro del grupo eleático a Jenófanes, Meliso y Parménides, pero descarta a Jenófanes por considerar que sus dichos no contribuyen a esclarecer el problema de las causas y, como con Meliso, por considerarlos demasiado burdos.

¹² En efecto, ¿de qué modo el ser eleático podría constituir una causa? En el caso de Meliso, sería causa material, pero Aristóteles lo pasa por alto debido al escaso valor de su filosofía. En Parménides, el ser sería causa formal, como veremos más adelante. Sin embargo, al atribuir la unidad absoluta al concepto de “ser”, Parménides no está en condiciones de hacer un estudio del ente natural. Como veremos, Aristóteles sí entiende a Parménides como un filósofo de la naturaleza, pues le reconoce la adopción de una postura ontológica más moderada que la que subyace a la refutación en *Phys.* I 2-3, y que le permitió concebir una explicación de los fenómenos naturales.

¹³ Más aún, Aristóteles remite explícitamente a la argumentación de *Phys.* I 2-3 en *Met.* A 5, 986b30.

de compatibilidad entre la ontología de Parménides y los aportes hechos por el Eleata en el esclarecimiento de las causas del cambio.

Los filósofos eleáticos comparten la idea de que la realidad es una unidad, pero se habrían diferenciado fundamentalmente por la manera en que concibieron esta unidad. Aristóteles establece una importante diferenciación dentro de la doctrina eleática que ya se observa en el tratamiento que hace de las doctrinas de Parménides y Meliso en *Phys.* I 2-3. Según Aristóteles, Meliso habría defendido un monismo material (κατὰ τὴν ὕλην) y Parménides uno conceptual o formal (κατὰ τὸν λόγον) (cfr. *Met.* A 5, 986b19-987a2). Esta atribución a Parménides de una comprensión formal del ser parece implicar que Aristóteles identifica el reconocimiento de la causa formal como el fundamento del monismo parmenídeo¹⁴ a pesar de que en el mismo capítulo de *Met.* A vea en los Pitagóricos a los primeros que indagaron el *qué-es*. Mientras que Parménides fue el primero, o al menos contribuyó en cierta medida a entrever la causa formal, la doctrina de Meliso habría resultado de concebir materialmente la unidad de la naturaleza, diferenciándose del monismo material milesio por el rechazo de todo tipo de cambio. Esto concuerda con el tratamiento de la tesis de Meliso en *Phys.* I 2-3, según el cual la materialidad del *ἐν* melisiano correspondería a la de un extenso continuo y, como tal, divisible indefinidamente. De ahí que Aristóteles vea una relación entre la continuidad material y la infinitud del Uno de Meliso, pues, según la concepción aristotélica de la continuidad, un todo continuo puede ser dividido indefinidamente. En lo que respecta al Uno de Parménides, la atribución de un monismo conceptual en *Met.* A 5 y el tratamiento de su doctrina en *Phys.* I 3 implican, según Aristóteles, que el Eleata entendió las propiedades del *ὄν* como determinaciones formales de su concepto. De ahí que Parménides, a diferencia de Meliso, atribuya al *ἐν* el ser *πεπερασμένον*, es decir, limitado en cuanto concepto y, como tal, presumiblemente expresable en una definición.

En lo que respecta al monismo conceptual de Parménides, los testimonios en *Met.* A son claramente concordantes con *Phys.* I 2-3. Sin embargo, *Met.* A 5 aporta una referencia a la cosmología de Parménides que permite reconstruir la visión general que tuvo Aristóteles sobre la filosofía del Eleata. Según el testimonio de Aristóteles, Parménides

¹⁴ Una de las expresiones con las que Aristóteles se refiere a la causa formal, en *Met.* A y en *Phys.* II 3, es 'λόγος'. Otras expresiones son: 'οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι', 'τὸ τί ἐστίν', y 'τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα'.

habría moderado su restrictiva ontología original con el fin de dar una explicación causal de los fenómenos (cfr. *Met.* A 5, 986b31-987a1): reconociendo una dualidad de principios contrarios en la explicación de los fenómenos de la naturaleza,¹⁵ el Eleata habría concebido la realidad como unidad según el concepto, pero como pluralidad según la sensación (τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν), encontrando el fundamento de la pluralidad en la oposición de los principios “caliente” y “frío”, a los que habría llamado “fuego” y “tierra” (*Met.* A 5, 986b34: “θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἶον πῦρ καὶ γῆν”;¹⁶ *Phys.* I 5, 188a20-22: “Θερμὸν καὶ ψυχρὸν [...] ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν”). Evidencia de una oposición de principios físicos encontramos sólo en el fragmento B8 (vv. 56 y 59), en el que Parménides se refiere al “fuego etéreo de la llama” (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) y a la “noche oscura” (νύκτ’ ἄδαῆ), y B9, en el que menciona “luz y noche” (φάος καὶ νύξ) y “luz y noche oscura” (φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου).¹⁷ La escasa evidencia conservada no nos permite determinar con certeza si Aristóteles reemplazó deliberadamente la noche por la tierra como principio — como pretende Cherniss (cfr. 1991, p. 69, n. 192)— o Parménides mismo se refería a la tierra en su escrito. Lo relevante para nuestro objetivo es que el pasaje de *Met.* A 5 puede ponerse en relación con el de A 3 (comentado más arriba) en el que Aristóteles sostiene que Parménides “propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas” (984b4). Podemos suponer, entonces, que las dos causas a las que se refiere Aristóteles son precisamente el fuego y la tierra. Esto implicaría que Parménides reconoció no sólo la causa formal y la causa eficiente, sino también

¹⁵ Como veremos más adelante, Aristóteles señala al inicio de *Phys.* I 5 que, al igual que todos los predecesores, Parménides también reconoció dos principios contrarios

¹⁶ Sigo a Zeller en la interpretación del término ‘οἶον’ como estableciendo una equiparación entre “θερμὸν καὶ ψυχρὸν” y “πῦρ καὶ γῆν”. Zeller se apoya en la opinión de H. Bonitz, quien sostiene que esta palabra es usada generalmente por Aristóteles para significar una identidad, no una mera comparación ni menos una diferencia. Más aún, Zeller considera que Parménides realmente pudo haber usado la pareja Fuego-Tierra. Ver Zeller (Zeller, 1869, p. 479, n. 1).

¹⁷ Si bien hay otros fragmentos que parecen guardar relación con los principios de la cosmología de Parménides, sólo en B8 vv. 55-59 y B9 se los menciona como opuestos en sus cualidades. La traducción del *Poema* de Parménides está tomada de Cordero (Cordero, 2005).

la causa material, pues en A 3 leemos que “quienes ponen más de un principio —por ejemplo, lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra— cuentan con una posibilidad mayor de explicación” (*Met.* A 3, 984b5-6). La razón de esto último es que “recurren al fuego como si éste poseyera naturaleza motriz, y al agua y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyeran la naturaleza contraria” (984b6-8). Si esta lectura es correcta, Aristóteles está interpretando la tierra como un principio material de la cosmología de Parménides, y el fuego como principio de naturaleza motriz, es decir, la causa eficiente entrevista por primera vez entre sus predecesores. A pesar de que Aristóteles reconoce en Parménides la postulación de un principio material y uno final, señala explícitamente que la razón para reconocerlo y otorgarle un lugar determinado en el descubrimiento de las causas es haber entrevistado la causa eficiente.

A diferencia de muchos intérpretes modernos de Parménides, Aristóteles no ve una contradicción necesaria entre las premisas ontológicas y cosmológicas del Eleata, sino que establece cierta relación de compatibilidad entre ellas, según la cual Parménides “asigna a lo Caliente un lugar del lado de «lo que es», y al otro del lado de «lo que no es» (κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θεομὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν)” (*Met.* A 5, 987a1-2). Si bien en *Phys.* I 2-3 Aristóteles atribuye a Parménides un monismo conceptual, según el cual el carácter unívoco y absoluto de “lo que es” determina que la naturaleza deba ser concebida como unidad inmóvil, las referencias a Parménides en *Met.* A y otros pasajes del *corpus* (que revisaremos a continuación) prueban que Aristóteles atribuyó a Parménides una doctrina más compleja que permitía concebir la misma realidad como unidad inmóvil desde el punto de vista racional y como pluralidad cambiante desde el punto de vista sensorial.¹⁸

Al establecer una relación entre las dos descripciones de la realidad, a saber, entre la descripción κατὰ τὸν λόγον y la descripción κατὰ τὴν αἴσθησιν, la interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides parece dar una respuesta al “problema central” —como lo llamara Guthrie— de la exégesis moderna del Eleata, a saber, descubrir cuál es la relación entre las dos partes del *Poema*, i. e. entre la Vía de la verdad y

¹⁸ Aristóteles interpreta la filosofía de Parménides desde una diferenciación entre lo formal y lo sensorial. Esta diferenciación puede ser interpretada, según algunos autores, desde el trasfondo platónico de la reflexión aristotélica. Cfr. Palmer (2006, pp. 221-254; 2012, pp. 32-45).

la Vía de la opinión.¹⁹ En efecto, si suponemos que el monismo formal, atribuido por Aristóteles a Parménides en *Phys.* I 2-3 y *Met.* A, remite a la *Vía de la verdad* y que la dualidad de principios que le atribuye en *Phys.* I 5 y *Met.* A (y otros pasajes que discutiremos más adelante) remite a la doctrina expuesta en la *Vía de la opinión*, aquellos pasajes del *corpus* que pretenden establecer una relación entre el monismo formal y la dualidad de principios de Parménides constituirían un intento por relacionar ambas partes del *Poema*.²⁰ Ahora bien, esta deducción parte de una hipótesis cuestionada de manera convincente por N. L. Cordero, quien argumenta que la actual división del *Poema* tiene su origen en un error interpretativo cometido durante la edición moderna del texto que derivó de admitir como autoridad la interpretación de Simplicio, según la cual el *Poema* de Parménides refería a dos objetos de estudio, a saber, “el Ser-Uno, captado por el λόγος [...] y los fenómenos sensibles [en Simplicio τὰ αἰσθητὰ], captados por los sentidos” (Cordero, 2015, p. 35). Esta interpretación habría sido determinante para la edición moderna del *Poema* en dos partes, la *Alétheia* y la *Dóxa*, más el *Proemio*. Así también, la idea de que las afirmaciones sobre cosmología referían a aquella supuesta segunda parte y que, dado el carácter engañoso de la *Dóxa*, la relación entre las afirmaciones ontológicas y las cosmológicas era problemática, habría tenido su origen en dicho prejuicio interpretativo.

Ya que nuestro interés es reconstruir la lectura aristotélica del *Poema* y no determinar de qué manera el Estagirita pudo distorsionar la doctrina original contenida en él, basta con reconocer que Aristóteles tomó en consideración las opiniones físicas contenidas en el *Poema* y que las entendió como opiniones del mismo Parménides. Aun cuando la interpretación compatibilista de la filosofía de Parménides pudo haber inspirado ciertas interpretaciones modernas del Eleata, el interés en

¹⁹ Guthrie (1993, p. 19): “¿Por qué se habría tomado Parménides la molestia de exponer una cosmogonía detallada, cuando ya había probado que los contrarios no podían existir e, incluso, que no podía darse una cosmogonía, ya que la pluralidad y el cambio eran concepciones inadmisibles? [...] Éstos son los problemas más desconcertantes que presenta Parménides: la naturaleza de la Vía de la Opinión y la relación entre ella y la Vía de la Verdad”.

²⁰ Cordero ha argumentado que la división del *Poema* de Parménides en dos partes tiene su origen en un prejuicio interpretativo operativo en las ediciones modernas del texto, pues no habría testimonios entre los antiguos que hiciesen referencia a supuestas partes en el texto original.

este trabajo está puesto sólo en determinar los límites y características generales de la lectura aristotélica, independientemente de cómo ella pudo haber sido adoptada en la modernidad.

2.2. La crítica metodológica

La interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides se basa en una apreciación metodológica general sobre el tipo de investigación realizada por sus predecesores. En efecto, en los últimos párrafos de *Phys.* I 5 (188b27-189a8), habiendo analizado las doctrinas presocráticas y demostrado que todos han puesto los contrarios como principios, Aristóteles reconoce que “unos parten [...] de los contrarios [...] más cognoscibles por vía conceptual (κατὰ τὸν λόγον); otros, de los más cognoscibles por percepción (κατὰ τὴν αἴσθησιν)”. De este modo, Aristóteles establece una distinción metodológica que le permite clasificar los sistemas filosóficos previos en función del carácter conceptual o sensorial que habrían tenido. Si relacionamos estas afirmaciones con el pasaje de *Met.* A 5, donde Aristóteles atribuye a Parménides una concepción conceptual de la unidad de la realidad y, a la vez, un reconocimiento de la multiplicidad física fundado en la percepción sensible, la imagen que resulta de Parménides es la de un pensador singularísimo, que no se comprometió totalmente con una de las posturas metodológicas, sino que las combinó de un modo peculiar: Parménides habría llevado a cabo una distinción entre lo conceptual y lo sensorial que le permitió desarrollar, por una parte, un monismo conceptual estricto y, por otra parte, una investigación de los fenómenos físicos. El carácter peculiar de la doctrina del Eleata se observaría en el hecho de que logró combinar ambas descripciones de la realidad física de un modo tal que pudo establecer una relación de compatibilidad entre ambas. Que Aristóteles interpretó la ontología y cosmología de Parménides como descripciones de una misma realidad queda en evidencia al considerar los pasajes en los que atribuye a Parménides una relación entre los principios ontológicos y cosmológicos. Como hemos visto, en *Met.* A 5 afirma que Parménides asimiló lo Caliente a «lo que es» (κατὰ τὸ ὄν) y lo Frío a «lo que no es» (κατὰ τὸ μὴ ὄν)”. Esta misma asimilación se encuentra en *De gen. et corr.* I 3 (318b6), donde leemos que Parménides: “afirma dos términos <del cambio>, el ente y el no-ente,

diciendo que son fuego y tierra (τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν)».²¹

Como hemos podido constatar, el testimonio de Aristóteles tiende a establecer diferencias fundamentales entre las doctrinas de Parménides y Meliso aunque los considere representantes de una misma escuela de filosofía. El testimonio de Aristóteles da cuenta de la tendencia vigente en su época de asimilar la doctrina de Parménides a la de Meliso, y que tuvo como resultado la tendencia de interpretar retrospectivamente la doctrina de Parménides desde la óptica del filósofo de Samos.²² Esto no sólo llevó al error de considerar que, en lugar de 'ἐόν', el término fundamental de la filosofía de Parménides fuese 'εἶν', sino también a atribuir a una misma "escuela eleática de filosofía" argumentos defendidos solamente por Meliso. Esto se observa claramente en *De gen. et corr.* I 8 (325a2-21), donde Aristóteles atribuye a "algunos antiguos pensadores" ciertos argumentos que pretendían demostrar la unidad, inmovilidad (ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν) e infinitud (ἄπειρον) del todo y que, de acuerdo con los fragmentos conservados, habrían sido sostenidos sólo por Meliso.²³ Ahora bien, el pasaje contiene una crítica metodológica que también afecta a Parménides y que puede ser interpretada a la luz de la diferencia establecida en *Phys.* I 5 entre dos corrientes principales en la filosofía presocrática: una corriente que partía de principios más cognoscibles por vía conceptual, otra que partía de principios más cognoscibles por la sensación. La crítica deriva de una comparación entre el método conceptual de los filósofos eleáticos y el método empírico usado por Leucipo y Demócrito. Aristóteles piensa que toda investigación filosófica requiere de cierta metodología adecuada a su objeto de estudio que permita desarrollar teorías que efectivamente expliquen dicho objeto. En consecuencia, evalúa y contrasta ambos métodos en función de su carácter explicativo, es decir, de si constituyeron descripciones válidas de la naturaleza: "Pero fueron Leucipo y Demócrito quienes desarrollaron con mayor método una explicación única que abarca todos los procesos, tomando el punto de partida que por naturaleza corresponde" (*De gen. et corr.*, I 8 324b35-

²¹ Cfr. también *De gen. et corr.* II 3, 330b14.

²² Aristóteles no hace sino repetir una tendencia vigente en su época de asimilar las doctrinas de ambos filósofos como representantes de una misma escuela de filosofía. Cfr. Bredlow (2011) y Cordero (1991).

²³ Cfr. DK30B 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10.

325a2) Si bien el método de los atomistas establece ciertas hipótesis especulativas (como la existencia y propiedades de los átomos) que sólo podían fundarse en una reflexión puramente conceptual, dicha reflexión pretende sentar las bases para explicar aquello dado en la experiencia sensible: “Demócrito y Leucipo [...] creían que la verdad está en los fenómenos observables (τάληθές ἐν τῷ φαίνεσθαι)” (*De gen. et corr.* I 2, 315b6-10). Es la familiaridad con los fenómenos naturales lo que les permite establecer principios que, a pesar de su carácter especulativo, son explicativos, pues proporcionan explicaciones a un número mayor de fenómenos. Se trata de un método “físico” (φυσικῶς) de investigación que Aristóteles contrasta con el método puramente lógico (λογικῶς) de los eleáticos (316a10-11).

Estos últimos pretenden explicar la naturaleza, pero su falta de experiencia y énfasis en el análisis conceptual (ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν) los llevó a sobrepasar la evidencia sensible (ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτήν) y a negar hipótesis fundamentales de la filosofía natural, afirmando que el todo es uno e inmóvil (ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν). Sobrepasando los hechos (ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων) y guiados por un razonamiento abstracto, los eleáticos desarrollaron una doctrina que contradecía hechos incuestionables, v. g. que el fuego y el hielo son diferentes (cfr. *De gen. et corr.* I 8, 325a2-21).²⁴ A diferencia de los atomistas, los eleáticos carecen de la necesaria experiencia y familiaridad con los hechos (ἀπειρία) para realizar una investigación física, lo que les hizo desviar el rumbo y desarrollar teorías alejadas de su objeto de estudio; en última instancia, terminaron por contradecir la evidencia que originalmente debían explicar (*De gen. et corr.* I 2, 316a5-11).²⁵ La misma opinión encontramos en *Phys.* I 8 (191a24-29), donde

²⁴ Se trata de elementos cuya cualidad primaria es “caliente” y “frío” respectivamente. Aristóteles establece, de este modo, una conexión con sus alusiones a Parménides en *Met.* A 5, *Phys.* I 5 y *De gen. et corr.* I 3. Cfr. también *Phys.* II 1 (193a3-9), donde alude a aquéllos que sólo discuten sobre palabras y llegan a afirmar la inexistencia de la naturaleza. En *Phys.* VIII 3 señala que es signo de debilidad intelectual afirmar que todas las cosas están en reposo, rechazando el testimonio sensible (αἴσθησις) y apoyándose sólo en la razón (λόγος).

²⁵ Aristóteles lanza una crítica similar contra los pitagóricos (cfr. *De caelo* II 13), si bien, como veremos a continuación, es posible comprobar que aquí se está refiriendo a los eleáticos.

Aristóteles señala que “los primeros que investigaban de un modo filosófico la verdad y la naturaleza de los entes”, impulsados por su inexperiencia (ὕπὸ ἀπειρίας), desviaron el camino de su investigación, llegando a postular una doctrina que, aparentemente, era consistente desde un punto de vista formal, pero que no daba cuenta de la realidad múltiple y cambiante que debía explicar. En efecto, “afirman que ningún ente se genera ni se corrompe, ya que es forzoso que lo que se genera se genere de lo que es o bien de lo que no es (οὔτε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος)” (*Phys.* I 8, 191a24-29).

Tradicionalmente se ha entendido que este último pasaje hace referencia a la filosofía eleática, ya que es la única que defiende una concepción restrictiva del ser, según la cual el cambio no es posible pues consistiría en un paso desde el ser al no-ser o desde el no-ser al ser. Esto parece correcto si se toma en consideración las otras referencias aristotélicas a la filosofía eleática. Otro dato adicional que avalaría esta interpretación es el de la crítica metodológica que contiene y que acusa a estos primeros filósofos de no haber sabido operar con los fenómenos. Ahora bien, esta opinión tiende a encubrir las diferencias establecidas por Aristóteles entre Parménides y Meliso. En efecto, la acusación que denuncia un predominio de la especulación conceptual, desapegada de la evidencia sensorial, afecta sólo parcialmente a Parménides, pues, según *Met.* A 5, éste habría intentado dar una descripción y explicación de la realidad con base en los datos sensibles, reconociendo la necesidad de buscar la causa eficiente y postulando una dualidad de principios contrarios que sirviesen de extremos en los procesos de cambio. Si bien Aristóteles acusa a los eleáticos, en general, de despreciar los hechos y sobrepasarlos ilegítimamente con sus teorías, reconoce a Parménides como el único que intentó volver a hacer justicia a los fenómenos.

2.3. Ser y apariencia

Hemos mencionado antes que esta “vuelta a los fenómenos” de Parménides puede ser entendida, de acuerdo con el testimonio de Aristóteles, como la toma de consciencia de la necesidad de postular una causa eficiente. También hemos mencionado que la diferenciación entre dos descripciones de la realidad, que Aristóteles atribuye a Parménides en *Met.* A 5, se funda en una diferenciación metodológica más amplia entre dos tipos de investigación filosófica: una conceptual

y otra sensorial. Un pasaje que refuerza esta lectura se encuentra en *De caelo* III 1 (298b14-24). Ahí señala Aristóteles que ciertos filósofos niegan la generación y la corrupción absolutamente (ὄλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν), sosteniendo que “nada de lo que existe se genera ni se destruye, sino que sólo nos lo parece (δοκεῖν ἡμῖν)”. Como ejemplo de este grupo de filósofos no nombra a Meliso y Parménides —como algunos intérpretes parecen entender (cfr. Palmer, 2006, pp. 33-34)—, sino a “los seguidores de Meliso y de Parménides (οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην)”.²⁶ Ahora bien, el texto nos permite constatar, una vez más, la tendencia a asociar el nombre de Meliso con el de Parménides y a tomarlos como representantes de una misma escuela de filosofía. Si Aristóteles quiere decir que “los seguidores de Meliso y Parménides” conservaron el núcleo de la doctrina eleática, es probable que Parménides esté siendo incluido junto con Meliso dentro del grupo de negadores de la generación y la corrupción. En efecto, tal lectura sería consistente con las otras referencias contenidas en el *corpus* que aluden a la negación parmenídea del cambio en general. Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que Aristóteles está señalando explícitamente a pensadores relacionados con el Eleaticismo y no a los eleáticos mismos.

El pasaje también alude al concepto de “apariencia”, afirmando que estos seguidores de Meliso y Parménides habrían entendido la generación y la corrupción como algo aparente. Más aún, este grupo habría sido el primero en suponer la existencia de entidades eternas como condición de posibilidad del conocimiento y el pensamiento (γνώσις ἢ φρόνησις). Como veremos, Aristóteles parece establecer una relación entre este grupo de filósofos y el platonismo posterior.²⁷

²⁶ La expresión ‘οἱ περὶ’ es usada en este sentido en pasajes como *De caelo* III 1, 298b28: “οἱ περὶ Ἡσίοδου” y *De gen. et corr.* I 1, 314a25: “Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα”.

²⁷ El término ‘γνώσις’ es el empleado por Platón, en *Rep.* V, para designar el conocimiento del ser completo (παντελῶς ὄν). Según Palmer (2006 pp. 31-55), hay una evidente conexión entre la reflexión al final de *Rep.* V y el contenido del fragmento B16 de Parménides: “pues según tiene en cada momento la complejión de miembros bien flexibles, así asiste el entendimiento (νόος) a los hombres; pues una misma cosa es la que piensa (φρονέει) y la naturaleza de los miembros para los hombres, para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento (νόημα)”. Según Palmer, Platón habría reemplazado el νόος de Parménides por la γνώσις en su propia teoría del conocimiento.

En efecto, en lo que respecta al problema de la apariencia, había antecedentes en Parménides y Meliso como para suponer una relación entre su planteamiento y el desarrollado posteriormente por Platón: en el fragmento B8 de Meliso, transmitido por Simplicio en su comentario a *De caelo*, afirma el filósofo de Samos que tanto el cambio como la multiplicidad nos parece (ἡμῖν δοκεῖ) que son ciertos, pero no es así.²⁸ En lo que respecta a Parménides, en los pasajes conservados del *Poema* hay un uso específico del término ‘δόξα’: éstas son las “opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción (βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείας)” (DK 28 B1, 30), “sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas (πάντ’ ὄνομ’ ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ)” (DK 28 B8, 38-39). Es Platón, en *Rep.* V y otros textos del período medio, quien hace de ‘δόξα’ un término técnico de su filosofía (cfr. Palmer, 2006, pp. 31-55). Esta evolución teórica tiene lugar dentro del desarrollo del argumento sobre la posibilidad del conocimiento, en el que ‘δόξα’ adquiere un sentido ontológico y epistemológico que designa la región intermedia entre el ser completo (παντελῶς ὄν) y la nada absoluta y acerca de la cual no hay conocimiento perfecto, sino sólo opinión. Se trata de una de las reflexiones que darán origen al núcleo del pensamiento platónico, a partir del cual se desarrollará la ontología y epistemología dualista que lo caracteriza. Como se puede apreciar, es razonable suponer que “los

²⁸ DK30 B8 (Simplicio, *Comentario a Acerca del cielo*, 558, 19): “si en efecto hubiera muchos seres, es preciso que esos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno. Pues, si hay tierra, agua, aire, fuego, hierro y oro, y si una cosa está viva y otra muerta, y si una cosa es negra y otra blanca, y todo lo demás que los hombres aseguran que es verdadero; si en efecto hay tales cosas y nosotros vemos y oímos correctamente (ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν), es necesario que cada cosa sea precisamente tal como a lo primero nos pareció (ἔδοξεν ἡμῖν) y que no cambie ni se vuelva distinta, sino que cada cosa sea siempre precisamente como es. Ahora bien, aseguramos que vemos, oímos y comprendemos perfectamente (φαμεν ὀρθῶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι), pero nos parece (δοκεῖ δὲ ἡμῖν) que lo caliente se torna frío y lo frío caliente; lo duro, blando, y lo blando, duro; y que lo vivo muere y que nace de lo que no estaba vivo [...] lo que ocurre es que ni vemos ni conocemos las cosas que son [...]; nos parece (ἡμῖν δοκεῖ), por lo que vemos en cada ocasión, que todas ellas se alteran y se transforman. Por tanto, es evidente que ni vemos correctamente ni es cierto el parecer de que aquellas cosas son múltiples”. La traducción de los pasajes de Meliso está tomada de Bernabé (2010; cfr. Palmer, 2006, pp. 31-55).

seguidores de Meliso y de Parménides” es una alusión a Platón y los platónicos, entendidos como continuadores de ciertas ideas adelantadas por los eleáticos, en especial por Parménides.

La influencia de Parménides en la elaboración conceptual de la doctrina de Platón es evidente. Actualmente disponemos de estudios que prueban con argumentos bien fundados la manera en que Platón hizo uso de las ideas y de los conceptos parmenídeos para desarrollar un planteamiento original.²⁹ Es difícil creer que esta recepción creativa de las ideas de Parménides por parte de Platón no haya tenido alguna influencia sobre la interpretación aristotélica de Parménides, en especial en lo que respecta a la posibilidad de ver una íntima relación entre el pensamiento platónico y el parmenídeo; y, dada la influencia ejercida por Platón en el pensamiento aristotélico, la pregunta crucial no es si la lectura aristotélica de Parménides fue influenciada por la recepción platónica, sino más bien lograr identificar de qué modo pudo haber operado esta influencia.

La mayor dificultad para interpretar el pasaje de *De caelo* III 1 se debe a que Aristóteles, por una parte, alude a los platónicos seguidores de Meliso y Parménides y, por otra parte, parece atribuirles un argumento que Platón difícilmente habría aceptado. En efecto, la referencia tanto a la distinción entre el ser y las cosas sensibles como a la distinción entre el conocimiento imperfecto de éstas y el conocimiento perfecto de aquél, remite claramente a la ontología y epistemología dualistas de Platón.³⁰

²⁹ Uno de ellos es Palmer (2006).

³⁰ Se suele afirmar que, de acuerdo con Aristóteles, el platonismo habría surgido desde una reflexión sobre la doctrina del flujo de Heráclito. En efecto, Aristóteles sostiene en *Met.* M 4: “la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo (εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις), tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles (ἐτέρας τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας), ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen” (1078b12-16). La interpretación propuesta en este trabajo no pretende contradecir la evidencia de este testimonio, sino sólo mostrar que también hay evidencia para sostener que Aristóteles vio en los eleáticos un antecedente del pensamiento platónico.

Sin embargo, Aristóteles sostiene que estos seguidores de Meliso y Parménides “al suponer que no existe nada más que la entidad de las cosas sensibles (παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν) y al ser los primeros en concebir unas naturalezas de aquella clase como condición para que haya conocimiento o pensamiento (γνώσις ἢ φρόνησις), trasladaron (μετήνεγκαν) a aquellas los razonamientos derivados de éstas” (298b21-24). Anclados aún en representaciones sensibles,³¹ su descubrimiento de aquel otro tipo de entidad (οὐσία) eterna no los condujo a desarrollar una doctrina sobre la entidad inteligible, como sabemos lo hizo Platón, ni sobre la entidad suprasensible, como lo hizo Aristóteles. El único camino que podían adoptar era el de evaluar la entidad sensible en función de las propiedades de la nueva entidad que habían vislumbrado. Por una parte, estos seguidores de Meliso y Parménides habrían descubierto las entidades eternas y las habrían considerado el objeto más propio del conocimiento; por otra parte, atribuyeron a las cosas sensibles la inmovilidad de la entidad descubierta. De este modo, aunque se les abría la posibilidad de fundar una investigación filosófica de las entidades eternas, no pudieron sino tomar por objeto de estudio a la naturaleza completa y, al hacerlo, concluir su inmovilidad. Como se puede apreciar, este último aspecto de su interpretación no puede ser atribuido a Platón.

3. Consideraciones finales

Aristóteles atribuye al Eleaticismo la doctrina del inmovilismo y la unidad de la realidad natural, resumidas en la proposición ‘τὸ ὄν ἐν καὶ ἀκίνητον’. Ahora bien, en lo que respecta a Parménides, el Estagirita lo

³¹ Ésta es, en parte, la lectura de Zeller (cfr. 1869, pp. 146-148, 155-156 y 159-160). Según Zeller, la primera fase de la filosofía presocrática, representada por los jonios, pitagóricos y eleáticos, fue de orientación realista, ya que buscaron explicar lo dado en la experiencia sensible desde un marco conceptual fundado en la experiencia sensible misma. Pero, mientras que los jonios intentaron explicar la realidad apelando a un único principio material subyacente, la escuela pitagórica y la eleática hicieron un intento por sobrepasar las determinaciones aprehendidas en la intuición sensible, aunque continuaron siendo dependientes ellas. No es de extrañar que Zeller cite el pasaje de *De caelo* III 1 como evidencia para su tesis, además de *Met.* IV 5, 1009b12-1010a2, donde Aristóteles cita el pasaje de Parménides (DK B16) en el que el Eleata parece querer decir que el pensamiento se origina en un estado corporal.

distingue por haber desarrollado una ontología que, aunque indefendible en la medida en que se basa en premisas falsas y conclusiones falaces, posee cierta profundidad filosófica que obliga a llevar a cabo una reflexión más acuciosa sobre el concepto de “ser” y sus atributos. Distingue a Parménides, además, por ser el único del grupo eleático en haber sido capaz de sortear la aporía en que caía la doctrina eleática, comprendiendo la necesidad de postular una causa eficiente para explicar el cambio natural. Esto bastaba, de suyo, para situarlo dentro del grupo de los φυσικοί, es decir, monistas que no negaron absolutamente el movimiento. Pero la filosofía de Parménides, tal como la entendió Aristóteles, poseía un carácter peculiar, cuya complejidad radicaba en haber desarrollado, en primer lugar, un monismo ontológico y luego, movido por la necesidad de explicar los fenómenos naturales, una cosmología basada en la dualidad de principios contrarios “lo caliente” y “lo frío”, a los que habría llamado “fuego” y “tierra”. Por último, Parménides habría combinado los principios ontológicos con los cosmológicos de manera tal que habría fundado un monismo compatibilista en el que asimilaba lo caliente al ser y lo frío al no-ser.

El carácter complejo de la doctrina de Parménides es contextualizado históricamente por la distinción establecida entre dos corrientes principales de la filosofía presocrática: una corriente que partía de lo más cognoscible por vía conceptual y otra corriente que optaba por la vía sensorial. Pero esta diferenciación metodológica fundamenta, a su vez, una crítica metodológica que acusa a los eleáticos de haber dado prioridad a la especulación conceptual al desarrollar su ontología. Esta crítica metodológica, dirigida indistintamente contra quienes afirmaron la unidad e inmovilidad del todo, afecta directamente a Meliso³² y sólo

³² En efecto, en *De gen. et corr.* I 8, 325a2-21, Aristóteles menciona tres argumentos defendidos por los “antiguos pensadores” que —sabemos por los fragmentos conservados— pertenecieron a Meliso: el primer argumento considera el vacío una condición necesaria para que haya movimiento (DK30 B7). El segundo sostiene que, si no hay vacío, entonces no hay pluralidad, pues no hay nada que mantenga las cosas apartadas (DK30 B5 y DK30 B6). El tercer argumento concluye la infinitud del ser, pues si fuese finito terminaría en el vacío (cf. B3, B4 y B6). Por lo demás, la frase de Aristóteles —en el pasaje citado— “es infinito, pues, de lo contrario, el límite terminaría en el vacío”, es considerada por Bernabé (cfr. 2010, p. 177) la cita de un texto de Meliso y fijada como fragmento B4a.

oblicuamente a Parménides, pues este último es reconocido por haber sido el único de la escuela eleática en haber tomado consciencia de la necesidad de postular principios cosmológicos y una causa eficiente. Es probable, además, que Aristóteles haya interpretado la “tierra” como el principio material de la cosmología parmenídea y el “fuego” como la causa eficiente. Incuestionable es, sin embargo, que atribuye a Parménides una postura ontológica moderada que establece una relación de compatibilidad entre los principios ontológicos y los cosmológicos.

La postura compatibilista que atribuye Aristóteles a Parménides se vuelve más comprensible si se admite que la interpretación aristotélica está fuertemente influenciada por el platonismo. En efecto, la diferenciación entre una explicación conceptual y una explicación sensorial, que permite a Aristóteles compatibilizar las afirmaciones ontológicas y cosmológicas de Parménides como dos descripciones de la misma realidad, evoca la diferenciación ontológica y epistemológica establecida por Platón en los diálogos del periodo medio, sobre todo en *República V*. La diferencia crucial es que, mientras que Platón, tras diferenciar un plano inteligible accesible sólo a la razón de un plano sensorial al que se dirige la opinión, no accede a declararlos aspectos de una misma realidad, Parménides —según el testimonio de Aristóteles— establece una diferencia entre dos explicaciones de la misma realidad. La influencia platónica sobre Aristóteles opera, en este caso, permitiendo al Estagirita distinguir entre concepto y sensación. Sin embargo, Aristóteles se sirve de esta distinción en el marco de su investigación natural, clasificando las opiniones de sus predecesores en tanto que filósofos de la naturaleza: la aplicación de la distinción entre concepto y sensación al caso de Parménides implica que Aristóteles comprendió la filosofía del Eleata como una propuesta en el ámbito de la investigación natural.

Una vez reconstruida la interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides, queda por responder la siguiente pregunta, relevante desde el punto de vista de la historia de la filosofía según el modo en que se la ha entendido en este trabajo: ¿de qué modo la ocupación aristotélica con el pensamiento de Parménides contribuyó a la definición de su propio pensamiento filosófico? Responder a esta pregunta exige una investigación de mayor alcance, en la que no sólo se acometa la tarea de determinar el rol que juega la refutación del monismo parmenídeo en *Phys. I*, sea desde el punto de vista de sentar las bases para un estudio del cambio, como lo ha hecho Boeri (Boeri, 2006), sea como una argumentación que apunta a establecer las bases ontológicas

necesarias para un estudio del ente natural, en primer lugar, y para el ente en general, como se ha argumentado en un trabajo anterior (cfr. Carrasco, 2017). Dicha tarea ha de comprender también un estudio de la argumentación en los libros de la *Met.*, sobre todo en aquellos que tratan sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación de lo que es en tanto que es. En efecto, Aristóteles concluye en *Phys.* I 3 (187a1) que la absoluta generalidad de un concepto de “ser” como el parmenídeo impide el establecimiento de las diferencias ontológicas necesarias para fundar una ontología consistente. La misma conclusión es citada en *Met.* A5 (986b27-30). Y ya que en *Phys.* I 3 establece una identificación entre el *ὄν* y el *ἔν* parmenídeos, su diagnóstico respecto del concepto de “ser” parmenídeo se aplica también al del uno. Los alcances de esta argumentación los encontramos en *Met.* B 4 (1001a29), donde formula la 11ª aporía, señalando que “es no sólo la más difícil sino también la más necesaria para conocer la verdad”, y que consiste en determinar si el uno y el ser constituyen realidades en sí o sólo son en la medida en que se predicán de las cosas. La respuesta dada en *Met.* Γ 2 y I 2 constituye uno de los momentos más relevantes en la argumentación metafísica de Aristóteles, por lo que la referencia a Parménides sugiere una dependencia profunda tanto en la formulación del problema como en la formulación de la solución.

Referencias

- Aristóteles. (1965). *Du ciel*. P. Moraux (trad.). Les Belles Lettres.
- (1966). *De la génération et de la corruption*. C. Mugler (trad.). Les Belles Lettres.
- (1970). *Aristotle’s Physics I, II*. W. Charlton (trad.). Oxford Clarendon Press.
- (1982). Categorías. En *Tratados de lógica I*. M. Candel Sanmartín (trad.). (pp. 23-37). Gredos.
- (1993). *Física. Libros I y II*. M. Boeri (trad.). Biblos.
- (1998). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- (2002). *Física*. G. R. de Echandía (trad.). Gredos.
- (2008). Acerca de la generación y la corrupción. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. E. La Croce (trad.). (pp. 9-122). Gredos.
- (2008). Acerca del cielo. En *Acerca del cielo. Meteorológicos*. M. Candel (trad.). (pp. 9-226). Editorial Gredos.

- Bernabé, A. (2010). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial.
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. H. A. Gianneschi y M. Monteverdi (trad.). Oinos.
- Boeri, M. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos*, 30, 45-68.
- Bredlow, L.A. (2011). Platón y la invención de la escuela de Elea (*Sof.* 242d). *Convivium*, 24, 25-42.
- Carrasco, C. (2017). La justificación dialéctica de la refutación al eleatismo en *Física* I 2-3. *Revista de Filosofía*, 73, 9-27.
- Cherniss, H. (1951). The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 12(3), 319-345.
- (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cordero, N. L. (1991). L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242 D). En P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*. (pp. 91-124). Bibliopolis.
- (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Biblos.
- (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 38, 32-51.
- Guthrie, W. K. C. (1986). *Historia de la filosofía griega, II*. Editorial Gredos.
- McDiarmid, J. B. (1953). Theophrastus on the Presocratic Causes. *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, 85-156.
- Natorp, P. (1890). Aristoteles und die Eleaten. *Philosophische Monatshefte*, 26, 1-16 y 147-169.
- Platón. (2006). *Parménides*. M. I. Santa Cruz (trad.). Gredos.
- (1988). *República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- (2006). *Sofista*. N. L. Cordero (trad.). Gredos
- (2006). *Teeteto*. A. Vallejo Campos (trad.). Gredos.
- Stevenson, J. G. (1974). Aristotle as Historian of Philosophy. *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 138-143.
- Wieland, W. (1992). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zeller, E. (1869). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 1. Teil, 3. Auflage*. Fues's Verlag.