

## Evidencia de la naturaleza en Aristóteles

Jorge Morán y Castellanos  
Universidad Panamericana

The concept of *Evidence* in Aristotle's work does not imply the passive perception of reality, but the gradual process of its discovery: we shall start from *that which is more evident and certain for us to the things most evident and certain in nature*.

Para Aristóteles la actividad cognoscitiva humana es rica y compleja, y esto se refleja en la variedad de términos que utiliza al referirse a actos cognoscitivos muy variados que se dan en el pensamiento humano. Esto quiere decir que antes y más allá de las reducciones que hay que usar cuando se está hablando del conocimiento desde la perspectiva concreta de una ciencia determinada (como es el caso de la Lógica, donde se habla de la simple aprensión, juicio y raciocinio, o de la Psicología: donde se habla de sensación interna y externa, por ejemplo) Aristóteles habla, se refiere y da nombre a diferentes actividades cognoscitivas, no menos reales e importantes en el discurso inquisitivo de la realidad.

Si tomamos como ejemplo el capítulo 1 del Libro I de la Física<sup>1</sup>, encontramos una gran variedad de términos para expresar una gran

---

<sup>1</sup> Si el lector no tiene a la mano el texto de Aristóteles que estamos estudiando, lo presentamos como anexo. La traducción la he hecho tomando el texto latino que propone la Edición de Marietti. La división del texto del capítulo 1, sigue la "lectura" que hace de I Tomás de Aquino, pues consideramos que las "unidades eidéticas" hay que entenderlas de esa manera: a esto obedece las siglas que usamos: F=Libro de la Física, 1=Libro I, .1=lección 1 del Comentario de Tomás de Aquino, .1="unidad

variedad de actos cognoscitivos humanos. No está por demás aclarar que Aristóteles no separa forma y contenido, método y proposiciones científicas. Por tanto, los diversos términos que usa tienen un significado o contextual (en este sentido el alcance de cada palabra lo da el texto, en sentido amplio) o de contrariedad (en este caso el sentido lo da el opuesto). Pero a su vez, el texto amplio o el opuesto significante, viene dado por el correlato de "acción de conocer-objeto conocido". Esto quiere decir que, en ocasiones, el significado de una palabra hay que buscarlo en el uso de los opuestos conocidos (no del cognoscente).

Para hacer más claro lo que estamos diciendo, podemos fijarnos en los términos que usa en este texto: a) significado contextual es, por ejemplo, el que aparece al inicio: "inteligir" y "saber" acaecen en relación a toda "ciencia" (F1.1.1): el significado de los tres términos: "*eidēnai*," "*epistēthai*" y "*methodous*", hay que entenderlo en este mismo contexto en el que, dada la redacción, "*eidēnai*" y "*epistēthai*" se dicen en relación a lo mismo: "*methodous*". b) en cambio el significado por contrariedad, es decir, por oposición es el que se da, por ejemplo, entre "muy cierto" (*saphesteron*, F1.1.3, a17) y "muy incierto" (*asaphesteron*: F1.1.3, a19), es decir: evidente-no evidente. De alguna manera esto está relacionado con otro binomio que usa Aristóteles y al cual no se refiere expresamente: común-propio. Lo común es algo indeterminado; pero se trata de lo que se podría llamar una indeterminación extrínseca. Es indeterminado lo común porque se refiere a muchos; es decir, su indeterminación es por "inaplicación", no por su "significación", pues en sí mismo no es indeterminado. Nos parece que sobre todo Hegel, pero en general toda la filosofía crítica, uno de los problemas que tiene es la identificación absoluta entre común e indeterminado, que lleva a asumir lo indeterminado como carente de especificación intrínseca (el "ser vacío"). En cambio, en todas las obras de

---

eidética" de esa lección. De cualquier manera, añadimos la numeración clásica de Bekker.

Aristóteles es una constante: primero hay que determinar qué es el movimiento en común, antes de ver las clases de movimientos; primero hay que determinar qué es el alma en común, antes de estudiar el alma en cada uno de los vivientes. En este contexto se ve con toda claridad que lo común es lo más radical: es el principio, la causa; más aún: el primer principio (que no se refiere nada más a Dios)

Explicemos todo esto acudiendo al texto de Aristóteles. En primer lugar, hay que destacar los términos “*eidenai*”, “*epistesthai*”, (F1.1.1, a10) y “*gignoskein*” (F1.1.1, a12). Estos tres términos Moerbeke los traduce como “*intelligere*”, “*scire*” y “*cognoscere*”, respectivamente. Ni siquiera intentamos traducirlos al español porque, ya a primera vista, se pone de manifiesto la pobreza de nuestro idioma para expresar estos matices. No nos referimos a que no existan los equivalentes, sino al hecho de que no es fácil que se recojan los matices que los distinguen. Si nos fijamos en el contexto en que son usados estos términos, podemos empezar a hacernos cargo de lo que significan: en parte igual (todas se refieren al conocer humano), y en parte diferente (si no hubiera diferencia semántica, Aristóteles no hubiera usado diferentes palabras).

En el texto que analizamos, “*eidenai*” y “*epistesthai*” son usados copulativamente (*kai*) en relación a “toda investigación” (*peri methodous*”, F1.1.1, a10-11). Es claro que toda investigación termina o padece (*symbainet*) un “*eidenai*” (que podríamos traducir como “idealizar”, si nos cuidamos de no limitarnos a la acepción restringida que la literatura filosófica actual suele darle) o en un “*episthemai*” (que podríamos traducir, aunque sea un abuso del lenguaje, como “cientifizar”). “Idealizar” y “cientifizar” son; pues, el final de todo proceso de investigación (por el momento damos a la palabra “investigación” –aunque la traducción literal de Moerbeke sugiere usar la palabra ciencia– el sentido usual). A la luz de los **Analíticos Posteriores I**, I podemos ver que la acción de “cientifizar” es más y mejor que la acción de “idealizar”, pero, por

ahora, sin confundirlos, limitémonos a tomar en cuenta que Aristóteles los usa, como ya observamos, copulativamente. Lo que sí pretende Aristóteles en este texto es distinguir estos dos términos, de uno que es mucho más general, pero que los incluye (al igual que a muchos otros, a los que, por ahora, no nos referimos): “idealizar” y “cientificar” son modos del conocimiento (*gignoskein*). Conocer, pues, se refiere a la acción aprehensiva en su sentido más amplio.

Un conocimiento (*cognoscere*) cualquiera se convierte en un “idealizar” o en un “cientificar” si, además de ser un conocimiento, es un conocimiento “de primeros principios” (*prota arjas*), o de elementos (*stojjeion*) (F1.1.1, a 13-14). A esta correlatividad (acción de conocer-objeto conocido), nos referíamos anteriormente. Por eso dice Aristóteles “*ex cognitione eorum*” (F1.1.1, a 12-13): a partir del conocimiento de los principios, o (*aut*) de las causas o (*aut*) de los elementos, un conocimiento cualquiera pasa a ser un “*eideinai*” o un “*episthemai*”; es decir, un formar ideas o un conocer científicamente: por eso, desde este punto de vista, no le preocupa mucho a Aristóteles aclarar la distinción entre ambos; lo que le interesa es distinguirlos, a los dos, de un conocimiento en general.

Recuérdese que no nos estamos limitando a precisar el significado de unos determinados términos, en un determinado contexto, sino a resaltar los diferentes actos cognoscitivos que nos pueden ilustrar lo que significa, para Aristóteles, lo evidente según la naturaleza. Por tanto, después, de la implantación, como punto de partida, de lo que podríamos llamar los grandes términos, vienen los matices<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Otra aclaración: no es éste el lugar (lo es la Lógica y la Psicología) para relacionar estos términos con otros grandes términos: la opinión, la suposición, la convicción, la inducción, la abstracción, etc. En este lugar lo que se pretende es matizar algunas operaciones cognoscitivas, que vienen determinadas desde el momento en que Aristóteles señala expresamente su intención en el libro de la Física: se trata de una investigación “acerca de la ciencia de la naturaleza” (F1.1.1, a14-15); ciencia de la naturaleza, de la cual “hay que intentar determinar los principios” (15-16).

Queremos centrar nuestra atención en lo que Aristóteles llama “determinar” o, mejor en español, estudiar (*diorisasthai*, F1.1.1, a15). Es evidente que con esta palabra Aristóteles se refiere a una operación distinta a las que antes hemos visto y que, como primera observación, podríamos decir que, con esta acción, Aristóteles se refiere a algo que trasciende la pura aprehensión, valga la expresión, pasiva, del intelecto, para referirse a una actividad propia del mismo. Este “determinar” es una aclaración del intelecto con respecto a la cosa, pero no es un juicio en sentido estricto (aunque, de alguna manera lo implique), ni un discurso (aunque también lo implique); ni siquiera es un “postular” (*thestai*). Para percibir mejor el significado operativo intelectual que le concede Aristóteles a este término, podemos fijarnos en el ejemplo que da al final de este mismo capítulo: “los niños, primero llaman padre a todos los hombres y sólo después los distinguen o determinan (*diairei*: F1.1.5, b11)”, saliendo de su generalidad y, en este sentido, de su indeterminación.

La actividad determinativa del intelecto (que no se limita, ni adquiere su mayor fuerza en la negatividad, como diría Hegel, siguiendo a Espinoza) y que exige Aristóteles al inicio de la Filosofía de la Naturaleza, es una determinación de los principios de la ciencia (se podría decir: la actividad de encontrarlos con claridad, pues están dados confusamente en lo que conocemos de la naturaleza) (a), la aborda Aristóteles con una dialéctica sujeto-objeto, en su sentido más radical: “nosotros” (*emin*)-“naturaleza” (*physei*) (F1.1.2, a16-17) que, aunque se parezca, no tiene nada que ver con la dialéctica yo-no yo de Fichte. Esto último se muestra con claridad cuando Aristóteles añade otra dialéctica: la de lo evidente-no evidente. La tesis aristotélica de la evidencia-para-nosotros, por un lado y la evidencia-

---

El tema de lo evidente-no evidente, también lo afronta Aristóteles en otros lugares; especialmente en **Analíticos Posteriores** I, 2 y en **Metafísica** VII, 4, pero no pretendemos, en este trabajo, realizar una comparación entre esos enfoques.

en-la-naturaleza, es quizá una de las tesis más repetidas por los aristotélicos (especialmente los llamados aristotélicos-tomistas), aunque poco entendida; y es la tesis, quizá más atacada por los antiaristotélicos, también mal entendida.

Hay que empezar tomando en cuenta que, para Aristóteles todo esto que va a exponer, es algo "connatural" (*pephyke*: F1.1.2, a16), es decir, no es algo adquirido, como puede ser el hábito de la ciencia del que habla, especialmente, en la *Ética* VI; es el traer a colación la naturaleza de nuestro intelecto y la naturaleza de la naturaleza (perdón por la redundancia). Es decir, es connatural porque así es nuestro intelecto y así es la naturaleza. Es evidente que la explicitación de esto corresponde a otros tratados (*Psicología*, *Lógica*, *Ética* y *Metafísica*), por lo que aquí sólo se menciona lo indispensable y se remata con tres ejemplos (F1.1.3, 4 y 5).

Destaquemos los siguientes elementos de la argumentación de Aristóteles en el pasaje F1.1.2:

- 1) se trata de algo connatural (*pephyke*): (a 16)
- 2) en el que hay un punto de partida (*ek*): (a 16, 17, b 19 y 20) y un punto de llegada (*epi*: *ibidem*); por lo tanto:
- 3) se trata de un proceso (*proagein*): (a 19 y 24), que va:
- 4) de lo más evidente y cierto para nosotros: (a 16-17)
- 5) hasta lo más evidente y cierto de la naturaleza: (a 17-18).

Es importante resaltar que Aristóteles vuelve a repetir este "proceso", ya no vistas las cosas desde nosotros, sino vistas las cosas a partir de la naturaleza:

- 6) a partir de lo incierto en la naturaleza, aunque cierto para nosotros (a 19-20)

7) hasta lo que es más cierto y evidente en la naturaleza: (a 20-21)<sup>3</sup>.

Si observamos atentamente el proceso propuesto por Aristóteles, se puede notar que no es un proceso unívoco: a-b, b-a. La oposición evidente-no evidente, con propiedad, se da sólo en nosotros. En los pasos 4) y 6), que son las dos veces en que se refiere al punto de partida (*ek*), dice Aristóteles que partimos de lo que es evidente para nosotros, y es esto lo que es radicalmente incontrovertible<sup>4</sup>. Al hablar de evidencia, no se trata, pues, que la verdad de la realidad se nos imponga forzosamente, que nos ciegue; sino que nosotros tenemos que partir de lo que para nosotros es más evidente y cierto<sup>5</sup>; lo cual no coincide con ser lo más evidente y cierto en la naturaleza, para poder alcanzar lo que sí es más evidente y cierto en la naturaleza.

<sup>3</sup> Hay que reparar en que Aristóteles usa el opuesto cierto-incierto (ton saphesteron-ton asaphesteron: a17, a19), pero no el opuesto "ton gnooriomooteroon, a16, a18, a21; lo cual es congruente con su *Metafísica* (conocemos lo que está en acto y existe lo que está en acto; el no-ser y la potencia no son cognoscibles) y con su *Psicología*: nuestro conocimiento inmediato es lo sensible, en cambio los principios, las causas y los elementos no son sensibles. Por tanto, no se puede dar la oposición cognoscible-no cognoscible en lo que es y está a nuestro alcance; pero sí se puede dar la oposición evidente-no evidente, precisamente por lo mismo: porque el principio no se nos manifiesta inmediatamente (es un inteligible) sino a través de los sentidos.

<sup>4</sup> Es absurdo pretender demostrar lo evidente, aunque se dé en algunos filósofos y en algunas filosofías: más adelante dirá Aristóteles que es ridículo pretender demostrar que existe la naturaleza (cf. F2.1.6: "Quo autem est natura tentare demonstrare, ridiculum est"), es decir, que se parta de lo no evidente.

<sup>5</sup> No es el lugar para abordar un problema que afecta mucho a la filosofía pero al menos conviene señalarlo: el tema de la evidencia causada por la costumbre. Este asunto no cabe duda que se relaciona mucho con la teoría de los "paradigmas culturales" de T. KUHN: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1992.

## TOPICOS

La explicación del proceso 4-5 y del proceso 6-7, tiene exactamente el mismo punto de arribo: llegar (*epi*) a lo que es más cierto (*saphestera*: a17 y 20) en la naturaleza (*te physei*: a17 y 20). Por tanto, la diferencia está en el punto de partida (*ek*), pues en el primer proceso (4-5), partimos (*ek*) de lo que lo que es más evidente y cierto para nosotros (4) lo cual afirma absolutamente Aristóteles. En cambio, en el segundo proceso (6-7), se mantiene la coincidencia de que partimos (*ek*) de lo que es evidente para nosotros (*emin de saphesteron*), mientras que la naturaleza se nos muestra (en el punto de partida) como incierta (*asaphesteron*).

La dialéctica evidente-no evidente (*saphestera-asaphestera*) sobre todo como está expresada en la fase 6) y que tiene como correlato el nosotros-la naturaleza (*physei-emin*) lleva a Aristóteles a una conclusión: puesto que se trata de algo connatural “es necesario” que se proceda de esta manera: (F1.1.2, a 18-19).

En este modo procesal de conocer (recordemos que es un “idealizar” y un “cientificar”) además de la dialéctica evidente-no evidente, hay otro rasgo que acompaña a los momentos que son punto de partida (*ek*) y puntos de llegada (*epi*), que es el paso de un conocimiento “primero más confuso para nosotros (*primum nobis...confusa magis: posterius autem ex his fiunt nota*: (a 21-22). Es, pues, el paso de lo confuso (*sygkejymena*) a lo claro (*gnorima*).

De los tres ejemplos que usará al final del capítulo es sobre todo el segundo (el del círculo) el que manifiesta lo que teóricamente se está ahora exponiendo: el paso de significar indistintamente (*adioristos semainei*: F1.1.4, b 2) a significar distintamente (*dioritsei*: b 3) por medio de la definición (*horismos*: b 3). De alguna manera, pues, coinciden lo evidente para nosotros con lo confuso en cuanto punto de partida; y lo evidente por naturaleza (paso 7) con lo que se convierte (*fiunt*) (queremos acentuar el carácter procesal que tiene para Aristóteles *ex his*, es decir, de lo inicialmente confuso para nosotros) en evidente.

A este momento (paso de lo confuso a lo claro) le señala Aristóteles una operación propia del intelecto: la división (*diairousti*: a23), a la que vuelve a referirse en F1.1.4, b 3 (*definitio autem ipsius dividit in singularia*): aquí, como un efecto de la definición.

Es importante decir algo sobre la frase conclusiva de este pasaje en que, por una parte, enfatiza el carácter procesal (*proienai*: a 24), pero, por otro, lo explicita con otra terminología, que también con mucho lastre histórico: “por tanto, hay que proceder de lo universal a lo particular” (*unde ex universalibus ad singularia*: a 24). Tampoco en este caso nos parece adecuada la traducción de Moerbeke: *ad singularia*, pues nos parece más adecuada la que hace en F1.1.4, b 3: *in singularia*.

Antes de seguir adelante (pues los tres ejemplos que vienen a continuación nos ayudarán a comprender mejor los matices de operaciones y contenidos del intelecto humano), vale la pena hacer un esquema conclusivo:

- 1) hay un proceso, connatural y necesario
- 2) que tiene:
  - 2.1 un punto de partida
  - 2.2 un punto de llegada
- 3) el punto de partida es (desde el punto de vista del sujeto, es decir, de nosotros):
  - 3.1 lo más evidente y cierto
  - 3.2 a la vez, lo más confuso
  - 3.3 que es un universal
- 4) el punto de llegada es:
  - 4.1 no evidente para nosotros
  - 4.2 evidente en la naturaleza
  - 4.3 más claro que el punto de partida
  - 4.4 corresponde al singular
- 5) desde el punto de vista de las operaciones:

## TOPICOS

- 5.1 es un proceso,
- 5.2 tiene un carácter genérico: conocer
- 5.3 que se especifica: idealiza o cientificiza
- 5.4 y que determina y divide
- 5.5 por medio de la definición
- 5.6 por el cual reconocemos que sabemos algo

Para explicar más la teoría expuesta por Aristóteles especialmente en el pasaje F1.1.2, en seguida pone tres ejemplos. El papel que juegan los ejemplos en Aristóteles es muy profundo, pues no se trata de una simple comparación a nivel sensitivo (un designar sensiblemente lo ideal), sino de señalar en la realidad lo que él considera un caso paradigmático en el cual se realiza lo que la teoría (de una manera universal, por lo tanto) intenta exponer.

En cuanto al uso filosófico del "*signum*" en Aristóteles cabe aclarar algo más. El "*signum*" escolástico<sup>6</sup> exageró su carácter de "alteridad" y, en consecuencia, lo redujo a un mediador: un medio que, una vez realizada su función de mediar, es abandonado, de tal manera que, en sí, tiene poco que ver con lo que alcanza al final de la mediación. Nos parece que, en Aristóteles, el "*signum*" es la realización concreta "*kath' ekasta*" de lo estudiado, pero considerado "*toon katholou*" (F1.1.2, a 23-24); y que no se refiere a algo material corpóreo (como se ve más adelante en el ejemplo del círculo), sino que es la referencia al caso paradigmático: un "*signum*" para Aristóteles es, sobre todo, aquella situación real en la que se da, y por tanto, se extrae, lo que la teoría alcanza. Por este motivo, nos parece que se puede hablar, por una parte, de "la acción de significar", es decir, el acto intelectual que alcanza la realidad concreta paradigmática; y, por otro, del "signo con el cual se significa" (nos parece que esto queda resaltado en la dialéctica que maneja en el segundo ejemplo: palabra-círculo).

---

<sup>6</sup> Y nos parece que su influencia ha llegado hasta las modernas teorías semióticas.

Estos tres ejemplos son: el todo sensible, las palabras y la manera como los niños se refieren a sus padres o a sus madres. Como se puede ver se trata de tres ejemplos muy heterogéneos, con lo cual se ve que el mismo Aristóteles se esfuerza por explicar el alcance de su tesis del paso de lo evidente a lo no evidente para nosotros, pero que es más evidente por naturaleza; evidencia que, como punto de partida, posee las características, como ya hemos visto, de ser confuso y de ser universal.

De estos ejemplos, no le interesa a Aristóteles, en cuanto tales, hacer ver el carácter procesal, sino destacar, sobre todo, los términos inicial y final del proceso. Y, sobre todo, el carácter de evidente para nosotros del punto de partida y, correlativamente, aunque implícito en el ejemplo, el carácter evidente, por naturaleza, que alcanza en cada ejemplo, por medio de una sencilla explicación.

Primero, el todo sensible (F1.1.3): éste es el ejemplo; Aristóteles no nos da, en este caso, como en los siguientes, una ejemplificación más concreta. Por lo tanto, podemos pensar en “un árbol”, “un bosque”, “una mesa”, etc. Cualquiera de estos “todos sensibles” son, para nosotros, más evidentes que sus partes: “la hoja”, “la planta”, “la pata”, respectivamente. La aclaración que da el Estagirita es muy sencilla: “el universal-sensible, es un cierto todo”. Como se ve, aquí la palabra universal, en una de las acepciones que tiene en Aristóteles, significa, simplemente, el conjunto o totalidad material, “porque el universal posee muchas cosas como partes de él”: (a 26).

El segundo ejemplo es una continuación y complementación del primero, pues dice que “sucede lo mismo” (F1.1.4, b 1) “con las palabras con respecto a la razón” (*nomina ad rationem*: b 1), “las cuales significan un todo indistintamente”: (b 2). En este ejemplo, a diferencia del anterior, Aristóteles añade un sub-ejemplo: al ejemplo de los nombres en general, concreta más, al decir que es “como el círculo” (*oion kyklos*, b 2). La palabra círculo significa algo, y es

evidente para todos nosotros, pero de una manera confusa e indeterminada (*adioristos*: b 2); y es por medio de otra operación intelectual, la definición (*horismos*: b 2-3) como conocemos la verdadera realidad de lo que es el círculo, pues sólo si decimos que el círculo es una figura geométrica que tiene todos sus puntos equidistantes, pasamos de la evidencia confusa a la evidencia según naturaleza, pues es a través de la definición como separamos, distinguimos (*diairei*: b 3) esta figura geométrica de las demás. Éste es el sentido que tiene el “*kath' ekasta*: (b 3), que no se refiere al círculo singular numéricamente (que, por cierto, en realidad no existe), ni a las partes cuantitativas del círculo (que en realidad no tiene), sino al conocimiento del círculo como distinto de las demás figuras geométricas, de una manera clara.

Si en el primer ejemplo se acentúa, como término final, que lo verdaderamente real son las partes materiales que sólo alcanzamos en un segundo momento, y que se alcanza por medio de una simple observación visual mas detallada, en el segundo, con la misma idea de fondo, de pasar de lo evidente-confuso a lo evidente-claro-real, se toma otra situación: la claridad que se alcanza, ya no por medio de una observación visual detallada, sino de la que se alcanza por medio de una operación de la razón que es la “definición”, que destaca, no por partes materiales, sino por partes formales o esenciales, que son las que constituyen la definición. Por eso, Tomás de Aquino, al comentar este ejemplo lo llama, con toda precisión y a diferencia del anterior, “el ejemplo de un todo integral inteligible”<sup>7</sup>.

En el tercer ejemplo (F1.1.5.), el niño que llama padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres, aunque también maneja la misma idea de fondo, diríamos que sólo recoge un hecho de la vida cotidiana y se nos antoja interpretar que Aristóteles quiere enfatizar el carácter connatural (*pephyke*: F1.1.2, a 16) con que inició su teoría del conocimiento de los principios de la ciencia de la filosofía de la

---

<sup>7</sup> Cfr. In *Physicorum*, Ed. Marietti, n.10

naturaleza, pues aquí, en el caso de los niños, es poco lo que se puede decir acerca de operaciones intelectuales, dado que carecen de uso de razón. Además, le sirve para enfatizar el carácter procesal: "primero" (*proton*: b 4) y "después" (*hysteron*: b 5).

A pesar de la heterogeneidad de los ejemplos, y seguramente por ello buscados, la teoría del Estagirita es clara: en toda investigación (Fl.1.1, a 10-11), partimos de lo que es más evidente para nosotros (a 16) para llegar a lo que es más evidente por naturaleza (a 17); y lo más evidente por naturaleza son los principios, las causas y los elementos (a 12-14) y, a manera de ejemplo, nos dice que los árboles son la causa del bosque: hay bosque porque hay árboles; que la definición del círculo es la causa del círculo; y que la madre del niño es madre porque lo parió, no por ser mujer.

No ha sido nuestra intención limitarnos a hacer un trabajo de exégesis o una simple paráfrasis. Pretendemos, apoyándonos en un capítulo de un libro de la Física, ir más lejos. Advertir al lector del riesgo que hay al estudiar a uno de los más grandes filósofos y de empobrecer su contenido, manejando con rigidez la formulación de unas tesis en que las palabras (sin poder prescindir de ellas) limiten la riqueza de su pensamiento. Por otro lado, hacer ver qué tan necesaria es la contextualización total (la del corpus) como la parcial (la de cada pasaje), y en este trabajo hemos querido resaltar esta segunda sin acudir, siquiera, a otros pasajes de la misma obra. Y, en tercer lugar, resaltar la importancia que tiene la "cadencia" de la argumentación aristotélica.

Desde un punto de vista teórico, hemos pretendido subrayar la complejidad (fruto de la riqueza) de las operaciones intelectuales y de los objetos de conocimiento del intelecto (evidentemente limitada a lo que ofrece el capítulo I del Libro I, de la Física). Como advertimos al principio, no es éste el lugar para abordar el problema directamente; pero, nos parece en ocasiones puede ser más valioso e importante hacerlo donde se considera indirectamente. Especialmente en nuestros

días, en que se ha aislado excesivamente y, por tanto, absolutizado, la teoría del conocimiento y la lógica (ahora –especialmente a partir de Frege– que se habla de la necesidad de reelaborar una teoría tanto de las operaciones como de los objetos del intelecto) que son partes instrumentales de la Filosofía, pues la Filosofía tiene como objeto conocer la verdad, no conocer el conocimiento. El exceso de investigaciones sobre el conocimiento nos ha aislado de la realidad, al grado de considerar la verdad, sobre todo, como una función de las proposiciones. Esto es convertir el medio en fin.

A partir de Descartes se ha colocado el tema de la evidencia más en el sujeto, en el “lo evidente para nosotros” (F1.1.1, a 16), lo cual es verdad, siempre y cuando se tome como un punto de partida y no como un punto de llegada, el cual debe ser, como hemos visto, “lo más cierto por naturaleza” (a 17). Es oportuno volver a recordar la advertencia que, en este mismo pasaje hace el Estagirita, y a la cual vemos conveniente referirnos al final de este estudio: “*non enim eadem nobis nota et simpliciter*”: no es lo mismo, para nosotros, lo que es evidente y lo que lo es absolutamente” (a 18). Violar este principio ha sido la gran tentación de la filosofía moderna, ya sea a partir del *cogito ergo sum* de Descartes, o del “*esse est percipi*” de Berkeley. Reducir el ser al conocer sólo puede dar como resultado, y la historia lo demuestra, el agnosticismo.

Conviene volver los ojos a los grandes clásicos del pensamiento. Especialmente quienes pretenden hacer filosofía, deben tener en cuenta cómo Aristóteles después del capítulo 1 que tiene un carácter proemial, inicia el capítulo 2 de su Filosofía de la Naturaleza de la siguiente manera: “es necesario que haya un principio, o que hayan varios principios” (F1.2.1, b15). Desde aquí y así (*in radice*) es como hay que hacer la filosofía: sometiendo la razón a la búsqueda de la explicación de las cosas y no explicando las cosas sometiéndolas a la razón.

La argumentación, el discurso de Aristóteles que vemos en este texto, no es un discurso formal, no es un silogismo apodictico formal explícito, y la mayoría de las veces ni es ni puede serlo. Queremos enfatizar algunos aspectos concretos que revelan el discurso no formal, pero no por eso menos riguroso ni científico que hace Aristóteles. El pasaje más claro es el inicial que arranca con un "puesto que" (*epeide*: F1.1.1, a 10) y la inferencia conclusiva se marca con un "es evidente que" (*delon*: a 14). No tan explícito como este pasaje, sobre todo porque el antecedente no está señalado, pero también son claros los momentos inferenciales conclusivos en el "por lo tanto" (*dioper*: a 18; *dio*: a 23). Se ha hecho una caricatura del silogismo categórico-formal que investigó Aristóteles en los **Analíticos Primeros**, pues no es la forma habitual ni necesaria para que haya discurso científico. Éste es otro de los excesos que ha cometido (igual que la escolástica racionalista), la lógica moderna, en alguna de sus manifestaciones<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Un ejemplo curioso es la intención de "formalizar" la ley de la gravitación expuesta por Newton: MOULINES ULISES: "Cuantificadores existenciales y principios generales en las teorías físicas", en *El Análisis filosófico en América Latina*, FCE, México, 1985.

## Anexo

## Aristóteles, Física I, c. 1

F1.1.1. “Puesto que (*epeide*) inteligir (*epistesthai*) y saber (*eidenai*) se da en todas las ciencias (*methodous*), en las cuales hay o principio o causas o elementos, de los cuales procede el conocimiento (*gignoskein*) (pues admitimos que conocemos cada cosa cuando conocemos las causas primeras y los primeros principios e incluso los elementos), es evidente que en relación a la naturaleza, lo primero que hay que hacer es intentar estudiar (*diorisasthai*) los principios de esa ciencia” (Bk184a 10-16)

F1.1.2. “Es connatural (*pephyke*) que procedamos (*proagein*) a partir de lo que es más evidente (*saphestera*) y cierto para nosotros (*emin*) hacia lo que es más cierto y evidente en la naturaleza y que, sin embargo, esas mismas cosas, no son para nosotros evidentes de una manera absoluta (*aplos*). En consecuencia, es necesario proceder (*proagein*) de esta manera: partir de lo que es más incierto por naturaleza, pero más cierto para nosotros, hacia lo que es más cierto (*saphestera*) y evidente por naturaleza. Pues bien, lo que primeramente es manifiesto y cierto (*saphesteron*) para nosotros son las cosas más confusas (*sygkejymena*); y posteriormente, a partir de éstas, se hacen evidentes (*gnorima*) para nosotros los elementos y los principios en que se dividen estas cosas. Por este motivo, es necesario proceder de las cosas universales a las singulares” (Bk184a 16-24).

F1.3. “Por lo tanto, el todo que se nos presenta a los sentidos es lo más evidente, pues el universal es una cierta clase de todo, ya que contiene muchas partes en el universal” (Bk184a 24-26).

F1.4. “Es lo que ocurre, de alguna manera, con las palabras si las comparamos con su definición (*nomina ad rationem*) pues significan un todo de manera indistinta (*adioristos semainei*), como se ve, por ejemplo, en la palabra círculo (*oion kyklos*), pues su definición (*horismos*) divide (*dioritsei*) a los singulares (*kath' ekasta*) (Bk184a 26-b 3).

F1.1.5. “De la misma manera los niños, en primer lugar (*proton*) llaman padre a todos los hombres y madre a las mujeres; y posteriormente (*hysteron*) distinguen (*diairei*) cada uno de ellos” (Bk184b 3-5).

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.