



ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN



**LA PREGUNTA Y
EL MÉTODO EN LA
EXPOSICIÓN DE LAS
CUATRO CAUSAS
EN ARISTÓTELES**

Cristina Pérez Díaz

LA PREGUNTA Y EL MÉTODO EN LA EXPOSICIÓN DE LAS CUATRO CAUSAS EN ARISTÓTELES

Resumen: se encuentran dos exposiciones de la teoría de las cuatro causas en Aristóteles; una en *Metafísica A* y otra en *Física II*, 3. Si bien ambas exhibiciones son iguales en el contenido, difieren sí en la forma de la exposición. Al preguntarse por la razón de ser de esta diferencia, se puede ver que es la misma teoría animada por preguntas distintas al interior de ciencias disímiles. La pregunta detrás de la presentación en *Física* es por los principios del movimiento, mientras que la de la ciencia que se está construyendo en el libro *A* de *Metafísica* e interroga por los primeros principios universales del ente en cuanto ente, esto es, la entidad, sea sensible, sea incorruptible. La exposición que se lleva a cabo en *Metafísica A*. es dialéctica y genealógica porque lo que interesa es mostrar la captación y la necesidad de la causa final, lo cual asienta la teología como ciencia distinta de la física y como ciencia primera.

Palabras clave: causas, teología, física, dialéctica y genealogía.

THE QUESTION AND THE METHOD IN THE EXPLANATORY OF THE FOUR CAUSE'S THEORY IN ARISTOTLE

Abstract: We have two different expositions of the four cause's theory in Aristotle. We find one in *Metaphysics A* and the other in *Physics II*, 3. Although they are equal regarding their content, they differ in respect to the form of the exposition. When we ask for the reason of this difference, we can see that although the theory is the same in both places, it is animated by different questions in each place, because it is inside different sciences. The question that is guiding the exposition in *Physics* looks for the principles of movement, while the one guiding the investigation in the book *A* of *Metaphysics* looks for the first universal principles of being *qua* being, that is the entity, whether sensible or incorruptible. The exposition in *Metaphysics A* is a dialectical and genealogical one, because the interest is to show the grasp of the final cause and the necessity of it, from where it derives the foundation of theology as a science distinct from physics and as the primary one.

Key words: causes, theology, physics, dialectics, genealogy.

Fecha de recepción: febrero 10 de 2011

Fecha de aceptación: agosto 12 de 2011

Cristina Pérez Díaz: puertorriqueña, Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora invitada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico

Correo electrónico: perdiaz.c@gmail.com

LA PREGUNTA Y EL MÉTODO EN LA EXPOSICIÓN DE LAS CUATRO CAUSAS EN ARISTÓTELES

Este artículo se enmarca dentro de una investigación sobre el método Aristotélico para la Ciencia Primera; y dado que, según la propia declaración del Filósofo, esta ciencia se ocupa de las primeras causas y de los principios; y según otra afirmación suya, no hay deducción de los principios sino intuición, a la que parece se llega por *epagogé*; método que no ha de buscarse en los tratados sobre el silogismo, según la exposición de *Analíticos Posteriores II*, 19. En todo caso, atendiendo a los tratados sobre filosofía primera que han llegado hasta nuestros días, se observa que el proceder de Aristóteles tiene mucho más que ver con lo que él describe como dialéctica en *Tópicos*. Tal explicación no constituye una elaboración original de Aristóteles, sino tan sólo una sistematización de un saber ya existente. Sin embargo, se distancia de la comprensión platónica de la misma, sobre todo del papel que éste le había otorgado como reina de las ciencias. Según Aubenque, Aristóteles sistematiza un saber que es anterior incluso a Platón (*Cfr.* Aubenque, 1962; 251-264). Por su parte, Oñate afirma respecto del proceder en *Metafísica A*, que “por dialéctica se entiende aquí el significado propio de la palabra griega, no el uso técnico que más tarde se le ha dado en la historia de la filosofía. Así, se entiende simplemente lo que dice, esto es, dialogar con las tesis de quienes han tratado el mismo asunto y también con las opiniones al respecto, aunque no con cualesquiera” (Oñate, 2001:563).

Hay una pregunta común subyacente en pensadores que se han ocupado de pensar las causas, ¿Si ha habido un saber que habla de causas, es porque hay un saber que se interesa por el origen (*archê*)?, bien en sentido cronológico, bien en sentido ontológico; bien respecto de las cosas particulares, bien de la totalidad. La diferencia entre las teorías sobre las causas depende de la modalidad de la pregunta por el origen que las anime. Por ello, es importante identificar qué pregunta por las causas es propia de la ciencia que se está estructurando en los tratados agrupados en el título de la *Metafísica* de Aristóteles. Una vez reconocida, se podrá ver la

necesidad de su respuesta, y si la teología requiere la teoría entera de las causas, como la física. Cabe la posibilidad de que la pregunta no la requiera y que la razón de que aparezcan todas en *Metafísica A* sea simplemente *metodológica*.

Específicamente en lo que respecta a la Teoría de las Causas, esencial para toda ciencia –pues ciencia es saber de causas–, se encuentran dos exposiciones divergentes en cuanto a la forma en el libro II de la *Física* y en el libro A de *Metafísica*. En este escrito se trata de observar la razón metodológica que está detrás de esta diferencia. Esto permitirá sacar algunas conclusiones sobre el método que aquí interesa, el de la filosofía primera. Dado que Aristóteles habla muy poco al respecto, la tarea es llevar a cabo una reconstrucción casi arqueológica del mismo, para ver lo que no está dicho sino hecho (Remito al lector al excelente artículo de E. Weil, 1985:88-112). Para identificar la diferenciación en el método que marca las dos exposiciones mencionadas, es necesario cuestionarse por las preguntas que guían cada investigación respectivamente. Pues, si bien toda ciencia se interesa por causas y principios, cada una se interesa por causas y principios distintos. Así, el interés de la exposición de la teoría de las causas en una ciencia y otra es también distinto.

1. LA PREGUNTA SUBYACENTE EN LA TEOLOGÍA O CIENCIA PRIMERA

Puede decirse que en el libro A de *Metafísica* la pregunta fundamental es por la sabiduría, esa ciencia que se está buscando. Dice allí Aristóteles: “En la *Ética* está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás conocimientos del mismo género; la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: mostrar cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios” (*Metafísica* 918b 25-28). Si bien esto cierto, no debemos perder de vista que inmediatamente después de esta afirmación, en la primera línea del segundo capítulo, Aristóteles delimita la investigación sobre la sabiduría de la siguiente manera: “Puesto que andamos a la búsqueda de esta ciencia, habrá de investigarse acerca de qué causas y de qué principios es ciencia la sabiduría” (*Metafísica* 982a 5). Así, no se trata sólo de examinar la *éndoxa* acerca de qué es la sabiduría, sino sobre todo aquellas opiniones acerca de los principios y causas de los que ella se ocupa.

Toda ciencia se ocupa de las causas, y por ello su pregunta guía es aquélla que interroga por el origen (*archê*), por el principio (porque “todas las causas son principios” (1013a16)). La ciencia primera se ocupa de las *primeras* causas, por lo tanto, se pregunta por el *primer origen* o principio. Pero, ¿En qué sentido se usa aquí la noción de “primer”? y ¿En cuanto al tiempo o en cuanto al ser? Según las características que se dan del sabio en *Metafísica A* (II 982a 5-983a 20), esta ciencia es primera por ser universal, capaz de enseñar, porque es su propio fin y es

divina. Paralelamente, tendríamos que decir que las primeras causas comparten estas características. Por su parte, en *Metafísica A*, Aristóteles afirma que “lo común a todo tipo de principios es ser lo *primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce” (1013a17). Según esto, parece predominar el sentido ontológico del principio sobre el temporal, si bien éste no queda excluido. Toda pregunta científica busca el porqué, la causa, en el sentido de la razón o el *logos*: “Knowledge is the object of our inquiry, and men do not think they know a thing till they have grasped the ‘why’ of it (which is to grasp its primary cause)” (*Physics* 194b). (Cfr. Evans, 1959: 466) (Mantenemos en esta cita la versión de Oxford en inglés para no ofrecer una versión disminuida de una buena traducción del griego. El lector de lengua castellana puede remitirse a la traducción española).

La exposición que de las cuatro causas hace Aristóteles, tanto en *Física* como en *Metafísica A*, no parece interesarse tanto por el origen temporal –aunque de alguna manera esté siempre involucrado cuando se trata de las causas material y eficiente–, como por el origen en sentido ontológico. Sobre todo si se tiene en cuenta que al intentar establecer una ciencia que se distinga claramente de la física se apunta a un estudio que versa sobre entes no sensibles, en cuyo ser no interviene el tiempo; por ende para las cosas que son y que no se generan (Cfr. *Metafísica A*, 1071b 5-9) no procede preguntarse por su origen o principio en sentido temporal. Así, si el objeto de esta ciencia son las cosas que son y que no se generan, y éstas son las primeras causas, se pregunta por ellas no en cuanto origen temporal de todo lo que es, pues de este modo estarían insertas en el tiempo, sino porque posibilitan que las cosas que se generan sean y que puedan ser conocidas. No es de extrañar, por ello, que en la revisión aristotélica de los múltiples sentidos en que se habla de *aitía* sólo uno haga referencia al *archê*: la causa material es *Ex hoû gîgnetai ti enypárchontos*; la formal es *tò eîdos kai tò parádeigma* (según *Física*) o *tèn ousían kai tò tí ên eínai* (según *Metafísica*); la final es *tò hoû héneka*; y sólo la eficiente es *hóten he archê tês Metafísica abolês he próte* (según *Física*) o *hóten he archê tês kinéseos* (según *Metafísica*).

Así, podemos decir que la pregunta que anima la reflexión teológica de Aristóteles es la pregunta por el origen en el sentido de lo permanentemente responsable, acusable, y esto es la naturaleza y el ser. Ahora bien, todo principio es principio de algo. Las ciencias particulares se preguntan también por principios, por los del objeto del cual se ocupan. ¿Por los principios de qué objeto se pregunta la teología? C. J. de Vogel aclara respecto: de los *próta*: “si ‘*tála*’ son las cosas naturales, los *próta* que las explican y de las que ellas dependen son las *ousías*, que, para los objetos sensibles, son las ‘formas’ por las cuales las cosas son las que son, y al mismo tiempo el *télos* que se realiza en el proceso de la naturaleza; las ‘substancias’, pues, en el sentido de esencias” (de Vogel, 1962: 149) –Concluyendo su resumen de los puntos principales que se exponen en *Metafísica A*, dice de Vogel: “No será muy temerario concluir a partir de este pasaje que el conocimiento de lo *kathólou* = al conocimiento de los *próta*, y que los *próta* son *aitia*. (Cfr. *Analíticos*

Posteriores I, 27, donde el autor dice que una ciencia más exacta es la que conoce no solamente el *óti*, sino también el *dióti*)” (de Vogel, 1962: 149) —. Si esto es así, entonces las causas que trabaja la teología no son sino sólo las formas, y se diferenciaría de la física porque ésta se ocupa también de la materia y del inicio del movimiento. La teología es la ciencia universal en grado sumo porque no atiende los principios de un objeto en particular, sino que su objeto *son* los principios mismos, y de los principios exclusivamente las formas.

Resumiendo, la pregunta subyacente a la investigación teológica aristotélica es una interrogación por los primeros principios ontológicos de todo lo que es, en sentido universal, o sea, en tanto que es, y que esto es lo mismo que preguntar por la causa primera, donde *primera* apunta a la responsabilidad ontológica, esencial, del ser del ente. Pregunta, pues, por la esencia, y esto, según la dilucidación que se hace al respecto en *Metafísica Z*, no es sino la causa final. Como dice Aristóteles: “Ésta [la sabiduría], en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y ‘aquello para lo cual’ son una de las causas” (982b9), y en *Metafísica* sostiene que: “Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y ésta, hablando lógicamente, es la esencia. En algunos casos es el *para-qué* (...), pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento*. Desde luego, esto también es causa. Pues bien, este tipo de causa se pregunta en relación con la generación y corrupción de las cosas mientras que aquélla se pregunta también en relación con su ser” (1041a 27-32). Por lo tanto, cuando lo que interesa no es (sólo) la generación y la corrupción, sino más bien el ser de la cosa, se pregunta la causa final. Si la investigación teológica pregunta por el ser, pregunta entonces por la causa final.

Por otra parte, se debe indagar entonces por la pregunta que guía la investigación acerca de la *physis*. Al comienzo del capítulo 3 del libro II de la *Física*, dice Aristóteles: “Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el “porqué” (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones”.

Según esto, el objeto de la física son los principios de la generación, la destrucción y de todo cambio natural. La pregunta guía busca, pues, estos principios. En *Metafísica E*, Aristóteles deja claro que si no hubiera entes suprasensibles, eternos, no sometidos a generación, corrupción o cambio alguno, entonces la física sería primera, y, podemos añadir, se ocuparía de los primeros principios. Pero puesto que hay entes suprasensibles, la física no es ciencia primera, porque hay una ciencia que se ocupa de principios más universales y anteriores, cuya anterioridad le otorga su primacía. “Si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica, no,

desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas" (*Metafísica* 1026a 10 ss.). Y aunque podría objetarse que esta expresión es hipotética, queda confirmado que hay una ciencia tal por lo que viene a decirse unas líneas más adelante en referencia al objeto de la ciencia primera: "todas las causas son necesariamente eternas, pero muy especialmente lo son éstas, ya que éstas son causas para las cosas divinas que percibimos" (1026a 16). Aquí ya no se habla de manera hipotética, y en la línea que le sigue inmediatamente se confirma que hay una ciencia tal: "Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología". Aún después: "Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera" (1026a 29), a pesar de que en ésta última vuelve el tono hipotético, el libro Λ afirma apodócticamente: "ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna entidad inmóvil" (*Metafísica* 1071b 4).

Ahora bien, en *Física* hay un libro dedicado al Primer motor inmóvil. Si es cierto que éste es el objeto de la teología, por el cual se distingue de la física, por qué aparece en el tratado que se ocupa del movimiento de la *physis*. La física y la teología se unen en este punto. Dice Aristóteles: "Aquellas [las entidades sensibles] corresponden a la Física (pues se dan con movimiento), mientras que ésta [la entidad inmóvil], si es cierto que no hay un principio común a todas, corresponde a otra ciencia" (*Metafísica* 1069a 37); con esto deja abierta la posibilidad de que haya un único principio para todas las entidades, lo cual se confirma con la aparición del primer motor en el último libro de la *Física*, como en la afirmación de la universalidad de la teología debida a la primacía de su objeto. Si el primer motor no fuera principio común de todas las entidades, entonces la teología no sería universal, sino regional. Ahora bien, a la física no le bastaría para dar razón del movimiento del ente con postular el primer motor. El movimiento requiere para su explicación las otras tres causas. En cambio, la teología, como no atiende el movimiento sino de la entidad en sentido absoluto, y ésta no tiene causa, sino que es ella misma la causa primera del ser del ente, se encarga sólo de ésta; y de las otras sólo en la medida en que se requieren para dilucidar los sentidos diversos de la entidad.

La física y la teología son dos ciencias distintas, con objeto y pregunta diferentes. El objeto por el que se pregunta la teología es la entidad inmóvil y ésta es primer principio. Por ello, en la ciencia primera coinciden el objeto y el principio. La teología no se inquieta por el principio de la entidad inmóvil, como se preguntan otras ciencias por los principios de sus objetos, pues buscar el principio del primer principio sería un contrasentido, ya que se trata de un límite. Si éste es uno o si son muchos los principios inmóviles, si Aristóteles conservó críticamente la teoría platónica de las múltiples entidades suprasensibles, guardó lo mejor de la teoría de las ideas, pero renunció a la de un dios trascendente al estilo del *demiurgo* del

último Platón (Cfr. Oñate, 2004); y si cambió de opinión respecto de la sentencia con la que termina el libro Lambda de la *Metafísica* (“pero las cosas no quieren ser mal gobernadas, sea uno el que gobierne”), eso no interesa para el punto que aquí se trata. Sea una o sean muchas las entidades eternas que fungen como motores inmóviles, como actos y, por tanto, como causas finales (“todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin *aquello para lo cual* es, efectivamente principio, y el *aquello para lo cual* de la generación es el fin y el acto es fin”) (*Metafísica* 1050a 7 ss). “La actuación es, en efecto, el fin, y el acto es la actuación, y por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con ‘actuación’, y tiende a la plena realización” (1050a 21); “ninguna de las cosas que son incorruptibles en sentido absoluto está en potencia en sentido absoluto (...). Luego todas ellas están en acto” (1050b 16 ss.). De cualquier modo, sigue siendo cierto que la física y la teología tienen objetos distintos y que por ello son ciencias distintas; sea uno o sean muchos los principios primeros, lo seguro es que se identifican con la causa final y que con ello se delimita el interés de la teoría de las causas para la teología. Si bien las cuatro causas son importantes para un saber que quiera decir la verdad del ente, es sobre todo relevante que se vea la necesidad de que haya una causa final en la teología.

Para explicar la diferencia de la exposición en un lugar y otro no basta con decir que Aristóteles procede hermenéuticamente. En ambos lados se trata de una metodología hermenéutica, porque tanto la física como la teología son ciencias teóricas que se ocupan de primeros principios y a éstos no se llega por demostración, sino que se requiere, como veremos más adelante, un punto de partida dialéctico: la tradición de sabios tomada como experiencia. La diferencia viene dada por la pregunta que guía cada una de las investigaciones. La teología se pregunta por el principio en el sentido de la causa final y es por ello que tiene que exponerse la teoría de las causas de manera tal que muestre la necesidad de plantearla como a penas, de manera muy confusa, se había vislumbrado en la tradición de sabios, y que no es la entidad corruptible, admitida por todos (Cfr. *Metafísica* 1069a 30-1069b 5).

2. METODOLOGÍA DE LA RESPUESTA A LA PREGUNTA

Una vez hemos visto que las dos ciencias requieren exposiciones distintas sobre el tema central de las causas, podemos pasar a observar cómo procede Aristóteles en el texto que interesa especialmente: *Metafísica* A. A pesar de que la investigación está ya dirigida hacia la causa final, porque está inscrita dentro de la fundación de la teología como ciencia primera, Aristóteles no llega tan rápidamente a ella. En el libro mencionado no le basta con la determinación de que las causas objeto de la ciencia primera son las *primeras*, sino que pasa a analizar los diversos sentidos como se expresa el término causa, para determinar metódicamente, de qué

causas se ocupa la sabiduría. En efecto, si no se tiene claridad respecto de los diversos sentidos como se habla de causa, ¿cómo determinar cuál o cuáles de esos sentidos pueden calificarse como primeros?

Aristóteles pasa a la consideración de esos diversos sentidos, pero no ofrece un simple glosario como hace en *Delta*, ni tampoco una definición ya lograda como hace en *Física* II, 3 (Bonitz y Ross consideran que se trata del mismo capítulo, originalmente perteneciente a la *Física* y luego transferido al libro "Delta" incluido en la *Metafísica*); en lugar de ello, lleva a cabo una revisión histórica de las opiniones de los sabios. Y en este paso hay un movimiento de suma importancia: se reconoce que la ciencia que se está buscando, ya se tiene en cierto sentido. Si bien el intento sistematizador de la tradición que lleva a cabo Aristóteles es nuevo, éste no es posible sin una construcción previa del saber por el que se está preguntando. Aristóteles es consciente de ello y por eso va a sus predecesores para hallar el *contenido*, *la experiencia*, que es siempre el punto de partida. De ahí que se diga que el método de Aristóteles es hermenéutico (Cfr. Oñate, 2001: 564). —Por su parte, dice Le Blond: “la opinión, a partir de él, constituye una suerte de experiencia indirecta, experiencia que sobrepasa, por su amplitud y su duración, la experiencia de cada individuo, y que en consecuencia, le debe ser preferible” (Le Blond, 1970: 15)—

Ahora bien, Aristóteles lleva a cabo una revisión de la tradición en muchos de sus tratados. Sin embargo, hay diferencias en cuanto a esas revisiones. En *Física* Λ , donde aborda el mismo tema de los pasajes que interesan aquí de *Metafísica* Λ , la realiza sin ir recogiendo los frutos de los planteamientos de los filósofos revisados. Por su parte, en el capítulo dedicado a las causas, luego de establecer que “es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción” (*Física* 194b 20), el autor pasa a una exposición directa y sintética de los cuatro sentidos como se expresa “causa” (Cfr. *Física* II, 3). Por eso, la diferencia entre las exposiciones que elabora en uno y otro tratado radica en que en *Física* se trata de un discurso didáctico donde el pensador y el pensamiento no están ni inmersos ni brotando a partir de allí; tampoco se explicita la *deuda* que Aristóteles tiene con los antecesores ni cómo su propia teoría surge a partir del estudio y discusión de las de aquéllos, sino que muestra la teoría ya acabada. En cambio, la sistematicidad narrativa de la exposición en *Metafísica* Λ muestra claramente la noción de una tradición continua donde el pensador está inmerso. Basta para verlo con evidencia, fijarse, por ejemplo, en el uso del artículo en primera persona del plural “nosotros” a la hora de exponer la teoría platónica (Cfr. *Metafísica* Λ 990b 22; 992a 10, 25, 27, 29, 31), y que culmina con el planteamiento de la causa final, única que permite diferenciar la teología como ciencia primera.

Suele decirse que, por lo mismo, la lectura que se expone en *Metafísica* Λ es interesada e injusta para con las teorías que trata. Ahora bien, lo que interesa aquí es el *gesto* aristotélico, ver lo que hace con tales planteamientos, cómo ve

germinar un pensamiento nuevo guiado por la verdad misma, que surge desde la necesidad de que la cosa se muestre tal cual es. Las lecturas de los filósofos resultan ser siempre interesadas, y por lo general critican a los autores anteriores desde la propia propuesta filosófica. Suzanne Mansion sintetiza bien este punto: “Aristóteles nunca expone por ellos mismos los sistemas de sus predecesores. Los interroga sobre puntos precisos, que son cuestiones que él mismo se plantea (...). Que tal procedimiento no esté exento de peligros, que conduzca a veces a Aristóteles a deformar el pensamiento de sus predecesores o a dirigirles críticas injustas, es evidente” (Mansion, 1961: 36-37). Pero esto parece ser algo inevitable, pues una reflexión desinteresada no pasará de ser un buen estudio filológico o una *interpretación*. Así que se debe evitar centrarse sobre el punto de si Aristóteles es justo o no con los sabios anteriores; lo que importa es el método que gesta mediante esa exposición.

Aristóteles declara dos propósitos para la exposición de lo que los sabios anteriores dijeron sobre las causas: 1) que servirá para confirmar su teoría expuesta en *Física* (nótese que necesita una confirmación, lo cual refuerza lo que se viene afirmando acerca de que la presentación de la teoría en ese tratado no está justificada, sino que se presenta como el resultado final de una investigación no compartida); 2) que le valdrá para saber si acaso se ha hablado de causa en algún otro sentido no contemplado en su teoría. Pero, debe preguntarse: ¿Por qué introducir en el estudio de la filosofía primera una revisión que se usará tan sólo para *confirmar* una teoría expuesta en los estudios físicos? Hay que tener presente lo mencionado en el apartado anterior: que la intención de Aristóteles al revisar esta teoría se inserta dentro de una investigación propia de la filosofía primera, a saber: dilucidar de qué causas y principios se ocupa esta ciencia. Si se tuviera ya la respuesta o si su captación fuera inmediata, no sería necesario recorrer el camino. Pero la pregunta por los principios (la pregunta por el ente en cuanto ente) no puede responderse sino de manera mediada, por lo que se necesita recorrer una ruta metódica; porque el ente en cuanto ente es lo más difícil de conocer y su apertura tiene que buscarse en la observación y en el diálogo crítico con la tradición.

¿Cómo llega a elaborar su teoría ya expuesta en *Física*? Esto es algo que no se sabe con certeza –Aristóteles nunca lo dice–, pero la exposición que de ella hace en *Metafísica* Λ es una investigación dialéctica, aporemática y genealógica (pues, a pesar de que se trata de una revisión histórica, no la lleva a cabo de manera estrictamente cronológica), que lo conduce a extraer sus propios planteamientos (la solución o *euporía*). Esta *extracción*, sin embargo, no se encuentra expuesta en Λ , pero es evidente la continuidad con lo allí expuesto que tienen las soluciones que se van proponiendo a lo largo de los tratados agrupados en la *Metafísica*. Suzanne Mansion sostiene que, si bien Aristóteles no indicó cómo llegó a su teoría, “de hecho parece apoyarse sobre una suerte de inducción a partir del lenguaje, y clasificar los diversos usos de la palabra causa” (Mansion, 1961: 40).

En *Analíticos Posteriores*, Aristóteles menciona que toda ciencia requiere de un conocimiento previo. El conocimiento previo necesario, dice, es de tres modos: “para unas cosas es necesario suponer que existen”, para otras hay que entender el significado de lo que se enuncia (la noción) y para otras son necesarias las dos cosas. Pero esto aplica en las ciencias particulares, que parten de ciertos principios para sus demostraciones, y en las que antes que nada es necesario entender dichos principios o saber que existen; pues de otro modo, las demostraciones que se sigan de ellos podrían ser falsas. En cambio, para la ciencia primera no hay principios previos que entender o verificar, pues ella es la ciencia que *capta* esos principios. De aquí, concluye Aristóteles al final de este tratado: “No habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios” (*Analíticos Posteriores*, 100b 10). Por lo tanto, se puede suponer que ha sido ése el método que ha seguido para llegar a la formulación de su teoría de las cuatro causas, que ya posee al momento de exponerla en su génesis histórica en *Metafísica* y que ha mostrado en *Física*. Sin embargo, esta intuición, que Aristóteles establece como principio de la ciencia, resulta difícil de situar al principio; parece, por el contrario, que a ella sólo se llega después de un ejercicio prolongado de “detenciones” en el alma (Cfr. *Analíticos Posteriores*, 100b). Pues, sería absurdo que “poseyendo principios más exactos que la demostración nos pasaran inadvertidos” (99b 27). Así, tiene que haber un inicio, y éste no puede ser sino la experiencia.

Debe decirse que sería muy ingenuo pensar que por experiencia, en este caso, Aristóteles se refiere a la ejercitación vulgar de la facultad de “retener” en el alma los universales. El científico tiene una experiencia más amplia que ésta, y eso lo diferencia del resto de los hombres que también son capaces de captar los universales. Ese más recae en la posesión de una tradición erudita, *éndoxxa*. Podrá decirse que hablar de la *éndoxxa* como el conocimiento previo de la filosofía primera es incorrecto, ya que a aquello que se refiere Aristóteles con *empeiría* es al conocimiento obtenido a través de la percepción sensorial, que antecede a todo conocimiento teórico. Sin embargo, G. E. L. Owen ha mostrado satisfactoriamente que la noción de *phainómena* en Aristóteles significa no sólo lo que se percibe mediante la *aísthesis*, “lo que aparece a los sentidos”, sino también “lo que parece a alguien”, justamente, la *éndoxxa* (Cfr. Owen, 1961: 85, 89-90 y Le Blond, 1970: 14). Por su parte, identificando *éndoxxa* e *hypólepsis*, dice de Vogel: “Aristóteles parte de las ideas tradicionales (*hypólepsis*) que tenemos del *sofós*” (de Vogel, 1961: 148).

Esta experiencia se gana mediante el método dialéctico que razona a partir de lo que parece bien a los sabios (Cfr. *Tópicos* I, 100a 30-b 23). La tradición es, pues, lo supuesto en la ciencia primera, a partir de lo cual la dialéctica busca los principios. Si bien en *Ética Nicomaquea* se aclara que de los tres sentidos de *hypólepsis* (suposición): *dóxxa*, *epístéme* y *phrónesis*; sólo la *dóxxa* no es opinión verdadera (porque puede ser tanto verdadera como falsa), ello no contraviene

a que sea el punto de partida de la investigación dialéctica inicial de la filosofía primera, pues justamente de lo que se trata es de *encontrar* su verdad. Como dice Le Blond, siguiendo a Ross: “la Metafísica no expresa un sistema dogmático, sino las aventuras de un espíritu en su búsqueda de la verdad” [D. Ross]. Aristóteles no ha podido no darse cuenta, y ha acercado, de hecho, explícitamente en la *Metafísica*, *arché* y *dóxa* y ha puesto las opiniones en la base de las demostraciones Metafísicas” (Le Blond, 1970: 51). Por otro lado, que Aristóteles se conduzca dialécticamente no debe asombrar. A pesar de que, como se dijo, se establece claramente en *Analíticos Posteriores* que la filosofía primera procede por intuición, en la práctica la dialéctica juega un papel fundamental en sus investigaciones –Jacques Le Blond expone muy bien este punto en el libro citado– (Cfr. también Aubenque, 1961: 3-19). Y aunque es cierto que con Aristóteles la dialéctica pierde el lugar de ciencia suprema que le había dado Platón, se debe reconocer la peculiar importancia que juega en el método del Estagirita (Cfr. Evans, 1999).

No obstante, se observa que la exposición de las teorías de las causas en *Metafísica A* no es sólo dialéctica. Por un lado, el principal carácter de la exposición que hace de los sabios anteriores es la aporemización de sus planteamientos, y este modo de proceder no es explícitamente dialéctico, al menos si atendemos a lo que se dice en *Tópicos*. Allí se exponen los siguientes instrumentos de la dialéctica: tomar las proposiciones, distinguir en cuántos sentidos se dice cada cosa, encontrar las diferencias y observar lo semejante (Cfr. *Tópicos* I, 13, 105a 20-34). Al respecto, comenta Aubenque: “De estos procedimientos de pensamiento, de los cuales se dice casi nada en el *Órganon* (...), uno de los más frecuentes es la *discusión de las aporías*” (Aubenque, 1961: 4). Aristóteles ve, además, que no sólo el pensamiento se mete en aporías al considerar una cantidad menor que cuatro causas, sino que también se encuentra en ellas cuando comprende erróneamente el sentido del término que se pone como causa. Por lo tanto, no basta con identificar las aporías de la insuficiencia (que pueden llamarse exteriores), ni recoger a manera de *euporía* una visión suficiente, sino que hay que identificar la aporía interior y *corregir* el sentido de las nociones. Esto sí es parte del proceder dialéctico que Aristóteles expone en el pasaje citado de *Tópicos*. Sin embargo, en las críticas que dirige a los físicos y a Platón en *Metafísica A*, se limita a mostrar las aporías donde se inmiscuye el pensamiento al confundir distintos significados de causa, sin corregir los términos. Por ello sigue sin entrar todavía en el procedimiento dialéctico, que se desarrollará en otros libros. Por otro lado, al exponer las hipótesis de los sabios anteriores no se las toma como proposiciones para elaborar un razonamiento (silogismo) o una comprobación (*epagogé*), como cabría esperar según *Tópicos* I, 12, sino que se va viendo la necesidad de que otra hipótesis siga genéticamente a una anterior, como necesidad del pensamiento de encontrar la *euporía* (abrir la *aporía*). Expresiones como “sin embargo, al avanzar de este modo, *el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando*” (*Tópicos* I, 984 a 19); “puesto que eran insuficientes para generar la naturaleza de las cosas que son, *forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma, buscaron*

el principio siguiente" (984b 7); "pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos (...) vuelve a establecer que dos son las causas" (986b 31); indican la necesidad inherente que ve Aristóteles en el surgimiento de las teorías de las causas. No una exigencia teleológica, sino una que proviene del "asunto mismo", como si la verdad *obligase*. Aquí, no puede no llamarnos la atención que Martin Heidegger, fundando la fenomenología hermenéutica en *Ser y Tiempo*, haga esta misma observación: "Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las *archai* insiste en que los filósofos anteriores a él se vieron forzados por 'las cosas mismas' a seguir indagando" (Heidegger, 1927: 232).

De manera que hay un método *genealógico* que explica cómo la postulación de un principio *obliga* al pensamiento a alcanzar el siguiente. Sobre todo importa que *lleve* a la necesidad de la causa final, que acaba con todas las aporías exteriores presentadas a la teoría incompleta. Así lo entiende también Guillermo de Echandía, quien, en su Introducción a la *Física* de Aristóteles, dice:

[La aporética] en Aristóteles será un procedimiento íntimamente vinculado a lo que él entiende por investigación, es decir, una manera de abrirse paso a través de las doctrinas heredadas, convirtiéndolas dialécticamente en problemas por las contradicciones que comportan, al par que una discusión que busca sacar a la luz cuanto en ellas estaba implícito y había pasado desapercibido. Porque lo que Aristóteles se propone en la crítica a sus predecesores es hacer explícito lo que en la tradición ya estaba en forma larvada y latente. (...) Aristóteles parece apelar a la tradición desde una visión genética de la filosofía, como si la historia de la filosofía fuera un constitutivo interno de la suya propia (Echandía, 1995: 44-45).

Según lo dicho hasta aquí, se identifican tres procedimientos: la aporematación exterior, la aporematación interior y la genealogía. La *epagogé*, en cambio, no parece ser el método por el cual Aristóteles llega a sus principios, a partir de la experiencia proporcionada por la *éndoxa*, como cabría esperar según lo dicho en *Analíticos Posteriores* (II, 19, 99b 26-100b 5), donde se concluye: "Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación (*epagogé*), pues así es como la sensación produce en nosotros lo universal" (*Analíticos Posteriores*, 11:19, 99b 26-100b 5). Y es que no puede tener lugar la *epagogé* porque no se trata de un conocimiento que tiene su punto de partida en la sensación, sino que toma como experiencia la opinión de otros en el plano del lenguaje. De hecho, en *Metafísica* Λ se muestra tan sólo un camino de investigación, de inmersión en el problema, pero nunca la conclusión; para ello se limita a remitir al lector a la exposición hecha en *Física*. Esto tiene sentido porque sólo se puede llegar al resultado una vez que se han resuelto también las aporías internas, esto es, una vez aclarados los sentidos correctos (aquellos que no meten al pensamiento en aporías) de cada noción de causa, y eso es lo que se presenta en *Física*. Se puede decir pues, que *Metafísica* Λ ofrece el camino

previo a la *euporía* que está expuesta en *Física*; no hace más que *poner delante* el método que *puede* mostrarse, que no es la intuición, sino la génesis aporemática. Esta exposición genealógica compete a la teología porque conduce a mostrar la necesidad de su objeto y, así, a afianzarla como ciencia primera.

Ahora se puede responder mejor a la pregunta planteada en líneas previas: ¿Por qué introducir en el estudio de la filosofía primera una revisión que servirá tan sólo para *confirmar* una teoría expuesta en los estudios físicos? Aristóteles expone las teorías anteriores cuando se involucra en el proceso, al recorrer él mismo (de nuevo) el camino y al plantearse los problemas. Lo que hace es ponerse en un estado aporético. Y, según sus palabras (sigo aquí la traducción de Aubenque, pues la castellana oculta este aspecto): “être dans l’aporie est s’étonner, c’est reconnaître son ignorance” (Aubenque, 1961: 6): “Estar en la aporía es asombrarse, es reconocer su ignorancia”. La tesis de Aubenque es que la aporía no es un estado de las cosas, sino un estado del alma que es el efecto de la contrariedad de los argumentos. Es como si lo que hiciera Aristóteles fuera, ahora, después de la exposición de *Física*, poner por delante su proceso. Y este camino no puede haber sido sino genealógico, porque para el filósofo metido en el pensamiento de lo primero, una causa tenía que surgir *necesariamente*, a partir de la comprensión de la insuficiencia de la teoría anterior. Así, la exposición no describe cómo se fue fraguando la historia efectiva de la teoría de las causas —por eso no es cronológica, lineal—, sino cómo fue surgiendo según la necesidad impuesta por el asunto mismo.

CONCLUSIÓN

Si en la práctica aristotélica la ciencia primera parte de la dialéctica, si la verdad nace de la opinión, ello no muestra sino la profundidad de la comprensión que él tenía sobre la *dóxa*. No es inmediatamente falsa, como en Platón, sino probable y plausible (*éndoixon*) —que en más de una ocasión Aristóteles relaciona con lo verosímil (*Retórica* y *Poética*)—, y contiene en germen lo verdadero. Aristóteles no es, como Platón, heredero del llamado elitismo epistémico de Heráclito, sino que, por el contrario, confía en que el hombre tiene una inclinación natural hacia la verdad. La *éndoixa* falla no porque no “atine” con la verdad —siguiendo la imagen de *Metafísica A*—, sino porque atina a ciegas, dando en el blanco sin ver, esto es, sin intuición. La diferencia parece ser tan sólo intensiva, indica el grado de penetración del pensamiento a través de las dificultades, sin atenerse a prejuicios, y la capacidad de saber detenerse cuando se obtiene una definición que es admisible porque sería un juego vano dudar de ella y es límite, por ser primera.

Por lo mismo, la teoría heredada es insuficiente, hay que saber también, a partir de eso que se retiene en el pensamiento, comenzar la interrogación que indaga,

excava, profundiza. Aun más, incluso la mera exposición dialéctica de la tradición es insuficiente si se trata de un estudio que se queda en el lenguaje, en la *éndoxa* como *légousi*. Y esto es, en el ámbito del pensamiento. Es necesario que la filosofía no se quede en el pensamiento, ella tiene que poder captar la cosa misma... y no conocemos la cosa si no conocemos su fin, dice el filósofo. Es necesaria, pues, la intuición, el momento feliz de la *euporía*. Pero, tampoco se llega a la intuición simple del principio sin el camino dialéctico, ni —nos muestra el proceder de Aristóteles— sin una inmersión aporemática en las opiniones de la tradición. Sólo reconociéndose allí el pensamiento puede ganar la experiencia para conducirse a la solución. Así, Aristóteles no hace sino mostrarnos lo único que puede mostrar, que no es la intuición, sino el camino. Y, dado que sabemos que la pregunta que guía los estudios teológicos busca el porqué en el sentido del acto que rige y mueve, la importancia de la exposición es que muestra la necesidad inherente de la postulación de la causa final, de la cual pende la explicación suficiente de todas las cosas que se generan y que es, por ello, principio primero y objeto de la ciencia primera.

El modo genealógico de este mostrar que hemos observado, con el cual se obtiene una experiencia a partir de la tradición del saber sobre las causas para, partiendo de allí, manifestar la necesidad de plantear una causa que no estaba contenida en ella, se debe al carácter naciente de la teología como ciencia establecida. Aristóteles lleva a cabo en el libro Λ de *Metafísica* un esfuerzo supremo de establecimiento de la ciencia primera y delimita su historia, su objeto, sus preguntas y los problemas que ha de resolver. Por esto hay que demostrar que, en efecto, hay una ciencia tal que se diferencia de otros saberes existentes (las *téchnai* en *Metafísica* Λ ; la física y la matemática en E), por lo que se debe evidenciar la necesidad de la causa de la cual ella se ocupa. Y siempre que la filosofía tiene que hacer este esfuerzo hermenéutico y fundacional; cada vez que, forzada por las cosas mismas tiene que presentar el ente en cuanto ente, entonces la genealogía a través de aporías viene a ser un proceder necesario, que no toma la historia del pensamiento como historiografía, sino como el ámbito eterno de la verdad y de nuestros acercamientos.

REFERENCIAS

"Aristotle on inefficient causes" En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 129, Escocia, Scots Philosophical Association, pp. 311-326.

Aristóteles (1982, 1988). *Tratados de lógica*, Vols. I y II, Madrid: Gredos.

Aristotle (1992). *Physics Books I and II*, Oxford: Clarendon.

Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid: Gredos.

Aristóteles (1995). *Física*, Madrid: Gredos.

Aubenque, Pierre (1961). "Sur la notion aristotélicienne d'aporie". En: *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, pp. 3-19.

Aubenque, Pierre (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF.

Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme, Bruselas: De Boeck

Evans, Melbourne (1959). "Causality and Explanation in the Logic of Aristotle". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 19, No. 4, Rhode Island: International Phenomenological Society.

Le Blond, Jacques (1970). *Lógica et méthode chez Aristote*, Paris: Vrin.

Mansion, Suzanne (1961). "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote". En *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, pp. 35-56.

Oñate, Teresa (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid: Dykinson.

Oñate, Teresa (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, Madrid: Dykinson.

Owen, G. E. L. (1961). "Tithénai tà phainómena". En *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, pp. 83-103.

Ross, W. D. (1975). "The Development of Aristotle's Thought". En J. Barnes et al. (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 1, Londres: Duckworth, pp. 1-13.

Vogel, C. J. de (1961). "La méthode d'Aristote en *métaphysique* d'après *Métaphysique A I-2*". En *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, pp. 147-170.

Weil, E. (1975). "The Place of Logic in Aristotle's Thought". En J. Barnes et al. (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 1, Londres: Duckworth, pp. 88-112.