

ΔΙΑΠΟΡΕΙΝ ΚΑΛΩΣ  
EL OBJETIVO DEL PLANTEAMIENTO  
DE APORÍAS EN *METAFÍSICA B*\*

Resumen: En su artículo «Τιθῆναι τὰ φαινόμενα», G. E. L. Owen ha señalado que una *aporía* depende de un contexto o de un modo de indagar particular. El presente artículo pretende mostrar qué tanto tiene esto de cierto, valiéndose de una ambigüedad en la palabra griega *aporía*, que tiene una connotación lógico-conceptual y una psicológica, para lo cual será preciso llevar a cabo una interpretación del aporte metodológico de *Met. B.1.995<sup>a</sup>24<sup>b</sup>4*.

Palabras clave: Aristóteles, *Metafísica*, *aporía*, dialéctica, pensamiento, verdad, *logos*.

Abstract: In his article «Τιθῆναι τὰ φαινόμενα», G. E. L. Owen points out that an *aporía* depends on a context or on a particular method of inquiry. The present paper pretends to show how much of this is true, by showing an ambiguity in the use of the greek word *aporía*, which has a logical-conceptual and a psychological connotation. In order to do so, it will be necessary to provide an interpretation of the methodological contribution found in *Met. B.1.995<sup>a</sup>24<sup>b</sup>4*.

Keywords: Aristotle, *Metaphysics*, *aporía*, dialectics, thought, truth, *logos*.

Uno de los pasajes más complejos y decisivos a la hora de entender la metodología aristotélica en la investigación de la «ciencia buscada» es el libro B de la *Metafísica* —también conocido como el *libro de las aporías*—. Este libro presenta una cantidad particularmente numerosa de problemas, que son introducidos por una justificación tanto de la manera en que van a estar expuestos como del objetivo mismo que tiene plantear dichos problemas: Aristóteles ofrece allí un precepto metodológico con el que se indica qué significa y qué fin tiene plantear y resolver aporías.

Allí se nota claramente que una *aporía* es un elemento metodológico de alcance bastante significativo: básicamente es un no-camino, una dificultad de la cual es preciso salir para seguir adelante, y en el contexto de la *Metafísica*, más precisamente, una *aporía* es un problema que es preciso solucionar para continuar con la investigación. De esta manera, una *aporía* cumple un papel fundamental: sirve como el reconocimiento mismo de la dificultad, estableciendo el punto de partida, o el «planteamiento del problema», y su posterior solución se convierte en el objetivo de la investigación. El planteamiento de aporías se convierte entonces en el plan de trabajo, que al final puede servir como ‘test’ para saber si se cumplió o no con el objetivo propuesto. Si tenemos en cuenta que en las aporías de *Met. B* se mencionan los problemas que el Filósofo pretende resolver en la investigación sobre la Ciencia Primera, podríamos seguir el rastro de tales problemas para que, al finalizar la obra, pudiéramos encontrar solución a cada uno de éstos<sup>1</sup>. Por esta razón, hacer un intento por esclarecer el propósito de las aporías presentadas por Aristóteles en *Met. B* puede resultar de gran interés para profundizar en las diferentes maneras de hacer investigación a las que hace referencia el Estagirita no sólo en la *Metafísica*, sino en

ALEJANDRO  
FARIETA

a.farieta@gmail.com

Universidad  
Nacional  
de Colombia

\* Debo un especial agradecimiento a los muy juiciosos lectores que ha tenido este artículo en el buen número de revisiones y correcciones que ha sufrido desde su versión inicial. Quisiera agradecer especialmente a los que han sido parte del comité de Filosofía Antigua de la revista *saga* desde que fue presentado por primera vez, pues sus sugerencias, observaciones y advertencias —a veces con la más inquisitiva intención y a veces con la más cándida ingenuidad— han sido sobre-manera importantes para componer y recomponer la maraña argumentativa y exegética del texto. Sin duda alguna y en cierta medida el mérito también es de ellos.

<sup>1</sup> No quiero ser muy exhaustivo sobre cómo y dónde se resuelve cada uno de estos problemas. Para ver esta cuestión más en detalle, cf. MADIGAN 1999.



otros escritos en donde también se sirve de esta manera bastante particular de plantear y exponer problemas.

Antes de analizar el papel que juegan las aporías en *Metafísica* resulta pertinente comprender mejor el propósito que tiene plantearlas y los alcances que pueden tener a la hora de llevar a cabo una investigación. El propósito de una aporía parece ser, ante todo, metodológico, pues gracias a un planteamiento adecuado se puede encontrar solución a un problema determinado. Clásicamente una aporía presenta dos posiciones enfrentadas, y las soluciones solamente pueden ser de dos tipos: o aceptar una posición y rechazar la otra, o encontrar una manera de aceptar, en cierto sentido, tanto lo que dice una parte como lo que dice la otra, pero a la vez, y en otro sentido, rechazar ambas posiciones. Esta segunda opción, que, como veremos más adelante, es la que parece tomar Aristóteles, requiere de un trabajo mucho más detenido, pues en cierta medida cambia el nivel mismo de la discusión y, por lo tanto, requiere una comprensión del problema mucho mayor que la que implica presentar sin más las dos posiciones enfrentadas.

La solución de Aristóteles a una aporía parece pretender resolver cierta contradicción aparente que hay entre dos tesis que a primera vista son excluyentes. Sin embargo, este no parece ser el único fin que tiene en mente el Estagirita al plantear aporías, pues el hecho mismo de plantear aporías en una investigación sobre la Ciencia Primera hace pensar que su alcance es mucho mayor que el de tratar de hacer compatible lo aparentemente incompatible. El objetivo de este artículo será entonces ver qué potencial metodológico otorga Aristóteles a las aporías para poder establecer el alcance que puedan tener. Para tal objetivo examinaremos las posiciones de dos autores: G. E. L. Owen y Edward Halper, quienes se oponen con respecto al alcance que han de tener las aporías. Para aclarar mejor la posición de los autores, y siguiendo un poco el espíritu del Estagirita, señalaremos cómo ambas tesis pueden ser en cierta medida aceptadas, pero a su vez rechazadas. Para llevar a cabo esta tarea será preciso resaltar que la expresión griega *ἀπορία* se refiere a dos cosas diferentes: por una parte, a un estado psicológico de incertidumbre y, por otra, a la contradicción entre dos argumentos. Para finalizar, haciendo una interpretación de la introducción de *Met. B*, podremos establecer entonces cuál es efectivamente el alcance que tiene la solución a una aporía.

#### §1. ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ ΚΑΙ ΑΠΟΡΙΑΙ: EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Comprender el propósito de las aporías se convierte entonces, como hemos señalado, en una cuestión metodológica. Uno de los trabajos más significativos en los últimos años a propósito de la metodología aristotélica es el de G. E. L. Owen, quien en su artículo «Γιθῆναι τὰ φαινόμενα» (1961) ha advertido varias conexiones importantes en la metodología aristotélica. La más interesante de todas ha sido la relación que hay entre los *fenómenos* (*φαινόμενα*) y las *opiniones comunes* (*ἔνδοξα*): clásicamente se relacionaba a los primeros exclusivamente con el conocimiento empírico, aunque Owen muestra claramente que en el caso particular de la *Física* —y de otras obras como la *Ética Nicomáquea*— esto no parece ser propiamente lo que allí se entiende como *φαινόμενα*. Según este autor, los *φαινόμενα* que se encuentran enfrentados y que generan diferentes tipos de problemas, o *ἀπορίαί*, dependen del tipo de estudio que se esté llevando a cabo:

When the *φαινόμενα* are empirical data such as those collected in the biology and meteorology, the *ἀπορίαι* associated with them will tend to be questions of empirical fact (*Meteor.* B.2.357<sup>b</sup>26-30) or of the explanation of such facts, or the problem of squaring a recalcitrant fact with an empirical hypothesis (*Meteor.* B. 2.355<sup>b</sup>20-32). In the discussion of incontinence, on the other hand, where the *φαινόμενα* are things that men are inclined or accustomed to say on the subject, the *ἀπορίαι* that Aristotle sets out are not unexplained or recalcitrant data of observation but logical or philosophical puzzles generated, as such puzzles have been at all times, by exploiting some of the things commonly said (OWEN 1961: 87).

La conclusión a la que llega Owen es que en la *Física* los *φαινόμενα* no son las ‘observaciones’, o fenómenos, como uno podría tender a pensar gracias a la gran influencia que ejerce sobre nosotros el pensamiento moderno, sino que son *opiniones comunes* (ἔνδοξα) que están contrapuestas, tal como sucede, por ejemplo, en el análisis del *lugar* o *espacio* (τόπος). Allí se opone la opinión de la mayoría, o la de los sabios<sup>2</sup>, a la de algunos argumentos particulares, y se concluye ratificando los ἔνδοξα. En consecuencia, concluye Owen, en *Física* es más apropiado entender los *φαινόμενα* como opiniones comunes y no como meras ‘observaciones’. De allí este autor alcanza una conclusión bastante importante para nuestro trabajo:

By such arguments the *Physics* ranks itself not with physics, in our sense of the word, but with philosophy. Its data are for the most part the materials not of natural history, but of dialectic, and its problems are accordingly not questions of empirical fact but conceptual puzzles (OWEN 1961: 88).

La importancia de esta conclusión radica en lo siguiente: el trabajo de la *Metafísica* es igualmente un trabajo que no tiene nada que ver con historia natural y que, al igual que la *Física* aristotélica, también se entrecruza con la dialéctica; más aún, aunque hay cierta investigación con respecto a los *principios*, esta investigación se encuentra a un nivel mucho más teórico de la que se lleva a cabo en la *Física* y, por lo tanto, los *φαινόμενα* de la *Metafísica* no son datos provenientes de la observación, sino ἔνδοξα.

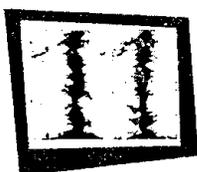
Teniendo esto en mente, ya podemos mostrar una de las conclusiones de Owen:

I think such considerations show that it is a mistake to ask, in the hope of some quite general answer, what function Aristotle assigns to *φαινόμενα*, or to *ἀπορίαι* [...] for they show how the function can vary with the context and style of inquiry» (OWEN 1961: 89).

La conclusión de Owen es problemática por dos cosas: la primera es que puede confundir sobre el objetivo de plantear aporías en una investigación como la que se lleva a cabo en *Metafísica*, pues en ella se buscan principios necesarios, y Owen, con esta afirmación, señala que una aporía se basa en los ἔνδοξα, y estos últimos están sujetos a una discusión particular, o se encuentran determinados por contextos bastante específicos —como en el caso de Aristóteles lo es el de la discusión con sus antecesores—. Por estas razones sería muy cuestionable afirmar que una aporía pudiera ser el origen de una búsqueda del nivel de universalidad al que pretende llegar Aristóteles con una Ciencia Primera y, en consecuencia, la investigación que se lleva a cabo en la *Metafísica* tendría simplemente un alcance local o contextual. El segundo aspecto problemático de esta conclusión es que hace de difícil comprensión la observación metodológica que hace Aristóteles en *Met.* B.1, la cual, al parecer, pretende ser válida



<sup>2</sup> Lo que hace de este ejemplo particularmente relevador es que no sucede lo mismo que en *Meteor.*, en donde un contrajemplo estaba poniendo en tela de juicio la teoría misma, sino que la teoría —en este caso los argumentos de Zenón— se oponen a la opinión de la mayoría, que es una opinión comúnmente aceptada pero que no depende de ningún argumento —¿acaso quién va a negar que existe el espacio?



<sup>3</sup> No voy a introducir en este ensayo el problema de la numeración de las aporías, ni tampoco quiero hacer una larga y tediosa lista de las numeraciones que les han dado diferentes comentaristas. Por lo tanto, cada vez que tenga que referirme a una aporía simplemente voy a señalar el capítulo al que corresponde y la cita en la cual aparece enunciado el problema.

para todo tipo de investigación que se lleve a cabo. Como veremos en §3, la observación metodológica de Aristóteles puede de cierta manera hacerse coherente con la tesis de Owen, aunque será preciso para ello hacer ciertas modificaciones al respecto.

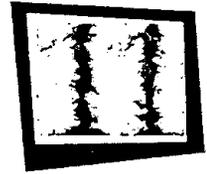
Lo primero que hemos señalado como problemático en la conclusión de Owen ha sido notado por Edward Halper, quien afirma al respecto que, de ser así, las aporías serían «problems that ultimately result from a clash of observed facts with the opinions that happened to be held in common by a particular linguistic community» (1988: 151). Halper anota que, si se sigue la tesis de Owen, no sería posible establecer un papel claro para las aporías en una investigación que tiene pretensiones de validez universal, como lo es la investigación que se lleva a cabo en *Metafísica*; así, pregunta Halper:

Are the *ἀπορίαι* necessary for metaphysics because they reflect the current state of the science and its current controversies, or are they necessary because such problems would necessarily arise in any thorough inquiry into first principles and highest causes? If the latter, the *ἀπορίαι* resemble the problems addressed by Euclidean geometry, problems that arise inherently from the character of the subject matter. In comparison, the former alternative makes the *ἀπορίαι* relatively arbitrary and subjective, dependent on a particular era and particular circumstances (1988: 151-152).

La pregunta que hace Halper, como ya hemos señalado, resulta bastante relevante: éste es el principal problema que hay que enfrentar si se asume la conclusión de Owen. El resto de este artículo pretenderá, con base en un análisis y una interpretación medianamente detallada del precepto metodológico que hace Aristóteles en *Met. B.1*, dar una respuesta a esta pregunta. Sin embargo, antes de empezar con tal análisis, me parece conveniente señalar cuáles son las principales debilidades que veo en la respuesta de Halper.

En primer lugar, para Halper todos los problemas que se están señalando en el libro B y, por lo tanto, todo el desarrollo de la *Metafísica* gira en torno al problema de la *unidad*: Aristóteles se estaría enfrentando con un problema que ha surgido a partir de las teorías de los presocráticos, y principalmente los eléatas, quienes afirmaban que «todo es uno»; este problema se vio agudizado por la teoría platónica de las Ideas, según la cual las Ideas existen de manera separada de los particulares sensibles a los que corresponden. Este es justo el problema que enfrentaría Aristóteles: ¿cómo entender la unidad, dada la multiplicidad de cosas en el mundo? Halper inicia su análisis sobre las aporías que aparecen en el capítulo cuarto, pues en ellas se aborda de frente el problema de la unidad y su relación con la multiplicidad<sup>3</sup>. Esto lo podemos ver mejor mostrando el énfasis que Aristóteles da al texto en la primera aporía de este capítulo: «Hay una aporía relacionada con éstas, la más difícil de todas y la que es más necesario considerar, de la cual trataremos ahora» (999<sup>a</sup>24-25). De esta manera, mientras Halper continúa su análisis, va mostrando cómo cada una de las aporías tiene cierta relación con ésta, o por lo menos con el problema de la unidad.

Las conclusiones a las que llega Halper, en contra de Owen, saltan a la vista: de hecho, las *ἀπορίαι* tienen como origen los *ἐνδοξα*, pues son problemas que nacen en un contexto muy específico y, por lo tanto, serían en cierta medida problemas arbitrarios; esto confirmaría de cierto modo la posición de Owen. Sin embargo, Halper afirma que si los *ἐνδοξα* que están dando lugar al problema tienen una relación



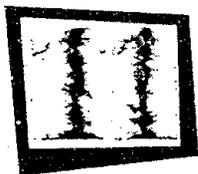
directa con la Ciencia Primera, entonces la investigación que se está llevando a cabo, y los problemas mismos que se presentan en la *Metafísica*, no son problemas tan arbitrarios. Para establecer la relación entre la Ciencia Primera y los *ἔνδοξα*, Halper muestra cómo éstos tienen una relación bastante particular con la ciencia sobre la cual investiga Aristóteles en *Metafísica*: la ciencia que se está buscando se encarga de los principios de todas las cosas y, por lo tanto, se debe encargar tanto de la unidad de dichos principios como de la unidad de su objeto de estudio. Así, concluye Halper:

Even though the *ἀπορίαι* arise from an *ἔνδοξον* of the wise, this *ἔνδοξον* is intrinsically associated with the science of metaphysics. Even if Aristotle were entirely ignorant of Plato's works, the *Metaphysics* would still need to address the unity problems raised in the *ἀπορίαι*. They are problems that anyone who at any time were to give serious thought to the character of metaphysics as a discipline would have to confront» (1988: 171).

Ésta es justamente la conclusión que me parece bastante dudosa: en primer lugar, si bien es aceptable que la búsqueda de primeros principios está en conexión con los *ἔνδοξα*, no podemos por esta misma razón afirmar que sin estos últimos los problemas señalados en el libro B son problemas que tienen que ser enfrentados por todo aquel que pretende buscar una ciencia como ésta, y justamente en la manera en que los enfrenta Aristóteles. Podemos señalar varios ejemplos para ver que hay diferentes opiniones sobre cómo enfrentar estos problemas, como Descartes, quien también conduce una búsqueda por los primeros principios, pero su investigación es totalmente diferente de la que lleva a cabo Aristóteles. Podemos señalar muchos ejemplos más, pero siempre vamos a reconocer que en la forma como se plantea el problema siempre hay influencia de las opiniones —*ἔνδοξα*— que están vigentes, y que son aceptadas comúnmente en el momento en que se lleva a cabo la investigación. Es imposible hacer una ciencia de estas magnitudes sin tener en cuenta por lo menos algunas cosas de las que se han dicho al respecto; no se puede hacer una ciencia, y menos de estas características, pretendiendo desprenderse totalmente del pensamiento y de los modos de razonar que están vigentes en el momento en el que se hace tal ciencia. Reforzando esta objeción, podemos hacer referencia a textos en los que el mismo Aristóteles reconoce su deuda con sus predecesores. Por ejemplo, en *Met.* A.7, en donde hace una recapitulación de las posiciones de los predecesores con respecto al tema de las causas, se afirma lo siguiente:

Así pues, que nuestra clasificación de las causas —cuántas y cuáles son— es correcta, parecen atestiguárnoslo también todos ellos, en la medida en que fueron incapaces de tocar ningún otro tipo de causa, a lo que hay que añadir que, evidentemente, los principios en su totalidad han de buscarse de este modo, o bien de un modo parecido (988<sup>b</sup>16-19).

De este modo, los estudios anteriores sirven como 'test' para probar la teoría aristotélica de las *causas* y, más aún, señala Aristóteles que ninguno de los estudios anteriores ha quedado sin ser referido en su exposición, lo que valida aún más su posición. Aquí Aristóteles reconoce entonces que, de hecho, se está sirviendo de las *ἔνδοξα* para validar la teoría de las causas que ha desarrollado en la *Física* y, por lo tanto, es sumamente problemático decir que el Estagirita habría desarrollado semejante teoría sin tener en cuenta la contribución de las opiniones comunes de su tiempo.



<sup>4</sup> Cf. *Hippias Mayor* 297<sup>a</sup>, *Lisis* 216<sup>c</sup>. Esta connotación toma toda su fuerza en *Menón* 80<sup>a-d</sup>, en donde, a través de la imagen del pez torpedo, se señala que las personas con las que habla Sócrates quedan en aporía, y que incluso el mismo Sócrates está atrapado en una.

En segundo lugar, si recordamos la conclusión a la que llega Owen, allí se hacía referencia simplemente a la *función* que cumplen las *ἀπορίαι*, ya que ésta dependía del contexto. Esto es muy diferente de decir que los contenidos mismos de las aporías son igualmente contextuales y por tanto de cierta manera arbitrarios; si bien la conclusión de Owen es un tanto acelerada, también es desmesurada la objeción por parte de Halper, pues una cosa es considerar los tipos de argumentos que forman una aporía y otra cosa es aclarar el propósito que tiene plantear dicho tipo de problemas.

## §2. LA AMBIGÜEDAD TRAS LA EXPRESIÓN ΑΠΟΡΙΑ

Teniendo esta discusión en mente, demos ahora inicio a la parte puramente exegética de este ensayo. En primer lugar, es preciso examinar cómo este par de autores parecen estar hablando de algo completamente diferente, pues mientras para uno las aporías, dada su función, dependen de un contexto y una forma de pensar determinada, para el otro las aporías tienen carácter universal porque reflejan los temas centrales que deben ser abordados por la investigación que se lleva a cabo en *Metafísica*. El objetivo final del presente artículo será, entonces, aclarar la ambigüedad que se esconde detrás de la expresión *ἀπορία*, haciendo una exégesis detallada de ciertos pasajes aristotélicos, principalmente de *Met. B.1*. De de esta manera, se buscará, por un lado, reformular la tesis de Owen para hacerla más consistente con el precepto metodológico, y por otro lado, mostrar hasta qué punto tiene razón Halper en sus conclusiones.

Etimológicamente, *ἀπορία* se refiere a una sinsalida, falta de camino, o la imposibilidad de continuar cierto recorrido; sin embargo, ya desde los diálogos socráticos de Platón había tomado una connotación diferente<sup>4</sup>. Ya en *Tópicos* se señala que una aporía es un problema dialéctico: «También son problemas aquellos en donde hay argumentaciones contrarias (en efecto, hay aporía (*ἀπορίαν ἔχει*) <en saber> si es así o no es así, a causa de que hay argumentos convincentes para ambas partes)» (*Top.* 104<sup>b</sup>12-14). Aquí aparece un punto crucial: de resolver aporías se encarga la dialéctica. Sin embargo, recordemos que la dialéctica no es una ciencia independiente de las demás, sino que es útil para las cuestiones concernientes a todas las ciencias, pues se sirve de elementos comunes a todas ellas (*cf. Top. A.2*).

Por otra parte, es preciso resaltar que Aristóteles no parece consecuente con esta definición de *ἀπορία*, pues en otro pasaje de *Tópicos* hace una afirmación que parece poner en tela de juicio su propia definición:

Algunas veces se cometen errores en las cosas de este tipo, v.g.: todos los que dicen que el sueño es una impotencia de la sensación, y la incertidumbre (*ἀπορία*), una igualdad de razonamientos contrarios, y el dolor, una separación por la fuerza de partes naturalmente unidas. En efecto, ni el sueño se da en la sensación [...] ni de manera semejante se da tampoco la incertidumbre en los razonamientos contrarios, ni el dolor en las partes naturalmente unidas [...] Además, a los que definen así les ocurre que ponen lo producido en el productor y viceversa [...] De manera semejante, también la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la incertidumbre: pues cuando, razonando en ambos sentidos, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos sobre qué haremos (145<sup>a</sup>37-<sup>b</sup>20).

Aquí Aristóteles está señalando que la aporía es simplemente un estado mental producto de razonamientos excluyentes, y la aporía se da entonces *como resultado* —puramente psicológico— de dichos argumentos, y no en los argumentos<sup>5</sup>. Sin embargo, varias veces en *Met. B* la palabra ἀπορία se utiliza para designar *razonamientos contrarios*, y no solamente estados del sujeto, que son producto de tales argumentos (cf. 995<sup>b</sup>4, 998<sup>a</sup>20, 999<sup>b</sup>17, 1000<sup>a</sup>5, 1000<sup>b</sup>20, 1000<sup>b</sup>23, 1001<sup>b</sup>4, 1001<sup>b</sup>26, 1006<sup>a</sup>6)<sup>6</sup>.

Podemos aclarar mejor esta ambigüedad en la palabra *aporía* utilizando un ejemplo proveniente de Platón. Menón, en su diálogo homónimo, se encuentra en una situación de confusión y, al no poder contestar por lo que le pregunta Sócrates —cuya pregunta era ‘¿qué es la virtud?’—, emite las siguientes palabras:

Men.— ¡Ah, Sócrates, había oído yo, antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte (αὐτός τὲ ἀπορεῖς) y problematizar (ποιεῖς ἀπορεῖν) a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando, y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante (79<sup>a</sup>-80<sup>a</sup>).

Aquí se refleja claramente, bajo el ejemplo del pez torpedo, el estado psicológico señalado por Aristóteles, producido por razonamientos encontrados, y vemos cómo alude Menón a palabras que reflejan un mero estado anímico, como «hechizado», «embrujado», «encantado», a través de las cuales podemos rastrear el estado de confusión del que es víctima. Sin embargo, Menón al verse entorpecido, y ver que Sócrates le propone que inicien una búsqueda, afirma lo siguiente:

Men.— Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (80<sup>b</sup>)

Aquí Menón está dejando de lado su perturbación, y está exponiendo, en forma de preguntas, aquello que le causa esa molestia; y Sócrates hace aún más claro el argumento, articulándolo en forma de dilema:

Sóc.— ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretener: que no le es posible a nadie buscar lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar— (80<sup>c</sup>).

No deja de ser sugestivo que Aristóteles, al referirse a este problema que tiene lugar en el *Menón*, lo denomine «el aporema del Menón (τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα)» (*An. Post.* 71<sup>a</sup>30)<sup>7</sup>. Aristóteles está designando al argumento planteado por Sócrates con la expresión *aporema*. Esta expresión es de la misma raíz de aporía, pero tiene una connotación de algo acabado, o de un resultado específico (cf. BERENGUER 1994 §237: 176). Por otra parte, Aristóteles, cuando se refiere al libro B en el resto de la *Metafísica*, utiliza expresiones como estas: τὰ διαπορήματα (1053<sup>b</sup>10, 1076<sup>a</sup>38-<sup>b</sup>2, 1076<sup>b</sup>39-7<sup>a</sup>1), διαπόρηναι (1086<sup>a</sup>34)<sup>8</sup>, expresiones que están en estrecha relación con ἀπορία, pero más estrechamente con ἀπόρημα por una razón muy sencilla: en estos



<sup>5</sup> Téngase en cuenta la expresión que utiliza Miguel Candel para traducir ἀπορία: *incertidumbre*. Este es un término que no tiene ninguna connotación lógica. Por su parte, MANDIAN (1999: xx) señala que Aristóteles no es consecuente con esta definición de *aporía*, y que en otros casos sí se utiliza la expresión para señalar, por un lado, los razonamientos que causan el impasse y, por otro lado, el problemático estado de cosas que da lugar a estos razonamientos en conflicto.

<sup>6</sup> Una ambigüedad de características similares había sido señalada por LUBENQUE (1961: 6), de la cual señala que, por un lado, la aporía es un «estado del alma» resultante de los razonamientos contrarios, y, por otro lado, es la argumentación que causa dicho estado.

<sup>7</sup> En la traducción de Candel, «la dificultad <planteada> en el Menón».

<sup>8</sup> Estas son las referencias más directas a *Met. B* —exceptuando las alusiones a las aporías en *K*— y son quizás las únicas referencias directas a este libro (cf. BONNETZ 1961).



<sup>9</sup> Un adelante, a excepción de los textos que van referenciados con fecha, todas las traducciones son mías.

<sup>10</sup> En mi opinión, ésta es justamente la discordancia, o la ambigüedad, que sirve para que Owen y Halper tengan opiniones tan discordantes entre sí. Recordemos lo que ya señalábamos antes: para el primero el problema se establecía con respecto a la función de las *ἀπορίαι*, que tienen que ver con la condición personal del sujeto que realiza la investigación, o con quien padece de *ἀπορία*; mientras que para Halper el problema se situaba en el contenido de los *ἔνδοξα* y, por lo tanto, en el contenido o el estado de cosas que se encuentra en oposición en la *aporía* cuando ésta ya está articulada —que es a lo que hemos llamado *ἀπόρημα*.

sitios se está citando la exposición de un problema de manera medianamente articulada, como de hecho se hace en los capítulos posteriores de *Met. B*; de la misma manera en que, al hacer referencia al *ἀπόρημα* del *Menón* no se refería al estado psicológico de Menón, sino al planteamiento que hacía Sócrates del problema.

### §3. ΑΠΟΡΙΑ—ΔΙΑΠΟΡΕΙΝ—ΕΥΠΟΡΙΑ

Para aclarar la noción de *aporía*, y su pertinencia en toda investigación, es preciso examinar con cuidado el pasaje de *Met. B.1*. Allí dice Aristóteles: «En primer lugar, es necesario que nos acerquemos, en relación con la ciencia que estamos buscando, a aquello en que es preciso primero haber estado en *aporía* (*ἀπορήσαι*)» (*Met.* 995<sup>a</sup>24-25)<sup>9</sup>. Lo primero que propone el Estagirita es lo siguiente: hay que estar en *aporía* —aunque también podríamos traducir *ἀπορεῖν* como «plantear *aporías*» si seguimos la ambigüedad que hemos señalado—. No creo que sea posible descargar a Aristóteles de la acusación que se le imputa por no ser consecuente con el uso de la palabra *ἀπορία*; sin embargo, al tener en cuenta la ambigüedad podemos dar más riqueza a un elemento que hasta el momento parecía tomarse un tanto a la ligera. Por otra parte, podemos concluir lo siguiente: si bien la expresión *ἀπορία* comporta cierta ambigüedad entre un estado psicológico y una articulación formal de un problema, el uso técnico de la expresión *ἀπόρημα* parece estar reservado siempre para esto último.

A través de expresiones relacionadas con éstas podemos ver cómo *Met. B* está dando luces acerca de un procedimiento bastante singular: pasar de la *ἀπορία* a la *εὐπορία*, es decir, pasar de una dificultad a su solución. Sin embargo, es preciso resaltar que la ambigüedad básica del término *ἀπορία* pone de manifiesto el doble aspecto que hay bajo el procedimiento que va a proponer Aristóteles: por un lado un aspecto que vamos a llamar *sicológico-subjetivo*, y por el otro lado un aspecto que llamaremos *lógico-formal*<sup>10</sup>. Recordemos además que el verbo *ἀπορεῖν* señalaba tanto «estar en situación de *aporía*» como «plantear *aporías*», y vemos que lo mismo sucede con el sustantivo *ἀπορία*.

Revisemos ahora, más detalladamente, el texto de *Met. B.1*. El precepto metodológico que hace Aristóteles se divide en tres momentos: la *ἀπορία* inicial, a la que sigue un *διαπορεῖν* (ir a través de la *aporía*), para tener como resultado la *εὐπορία* (el éxito o la solución). Éstas son las tres palabras clave sobre las que gira el inicio de *Met. B*; las tres provienen de la misma raíz: *πορ-* <*ποι-*>, que significa «camino», y por lo tanto, *διαπορεῖν* significaría algo así como «ir a través del camino», lo que resultaría algo sin sentido, ya que justamente lo que significa *ἀπορία* literalmente es «falta de camino». Sin embargo, si la pretensión es llegar a la *εὐπορία* (el *buen camino*, esto es, el éxito), debemos entender *διαπορεῖν* como «ir a través de la *aporía*», que, en un sentido bastante metafórico, sería algo así como «construir el camino», tal vez como «haciendo una travesía», es decir, andando *a campo travesía*. Sin embargo, la metáfora no parece aclarar lo suficiente, por lo cual trataremos de comprender —de las palabras del propio Aristóteles— qué es, un poco más claramente, lo que entiende por una expresión tan ajena a nuestro léxico como lo es *διαπορεῖν*.

Aristóteles utiliza la siguiente analogía para ilustrar este procedimiento:

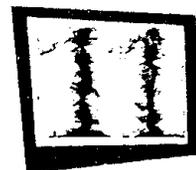
Es útil, para los que quieren tener éxito, haber ido a través de la *aporía* adecuadamente (*τὸ διαπορήσαι καλῶς*). En efecto, el éxito posterior es el desenredo de lo que está previamente en *aporía*; así mismo, quien no conoce el nudo no lo desata. Pero la *aporía* del pensamiento

(ἡ τῆς διανοίας ἀπορία) muestra esto acerca del asunto: pues para quien está en aporía se presenta la misma incomodidad que para quien está amarrado; en efecto, en ambos casos es imposible seguir adelante (*Met.* B.1.995<sup>a</sup>27-33).

En este fragmento se presenta un problema de interpretación bastante complicado: en la expresión «la aporía del pensamiento muestra esto acerca del asunto<sup>11</sup>» el demostrativo *esto* puede hacer referencia a tres cosas: (1) «el nudo»; sin embargo, el demostrativo que se utiliza en griego es neutro (τοῦτο), y el nudo (ὁ δεσμός) es masculino —entre otras, esta es la posición adoptada por ALEJANDRO DE AFRODISIA (*In Met.* 172.23-173.4)—. (2) Toda la parte posterior: «para quien está en aporía se presenta la misma incomodidad que para quien está atado», algo poco probable, pues resultaría una construcción gramatical demasiado forzada. Por último, (3) «ir a través de la aporía adecuadamente (τὸ διαπορεῖν καλῶς)», que se ve favorecida por ser el sustantivo neutro —en este caso un infinitivo con artículo— más cercano al demostrativo. En mi opinión, ésta es gramaticalmente la más probable de las tres, pero exegéticamente la más oscura. Intentaremos entonces aclarar qué es lo que se entiende por esta expresión —διαπορεῖν καλῶς—.

La analogía que presenta Aristóteles refleja los tres aspectos que mostrábamos al comienzo de esta sección: a la ἀπορία corresponde el estado del sujeto que está atado; a la εὐπορία corresponde el desenredo (λύσις) del nudo. Por lo tanto, para pasar del primero al segundo de estos dos estados hay una exigencia metodológica: hay que «διαπορεῖν καλῶς»; pero no hay algo que designe este estado intermedio en la analogía y, sin embargo, se utiliza una frase para designar qué es lo que posibilita este paso: «quien no conoce el nudo no lo desata»; esto es lo que en este caso correspondería entonces con διαπορεῖν καλῶς.

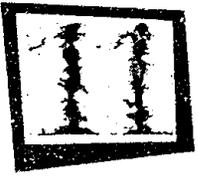
La expresión clave en este punto es ‘conocer’; esto es principalmente lo que se relaciona con la exigencia metodológica a la que el texto se refiere con la expresión διαπορεῖν καλῶς, y de allí es posible establecer una relación con nuestro pasaje de difícil interpretación —a saber, «la aporía del pensamiento pone de manifiesto esto acerca del asunto»—. Si tomamos la tercera opción que señalábamos para el pronombre demostrativo, leeríamos algo así: «la aporía que tiene el pensamiento muestra cómo ir a través de la aporía acerca del asunto». Aquí he insertado una nueva modificación: «la aporía que tiene el pensamiento (διάνοια)»<sup>12</sup>, para hacer más comprensible un giro particular en el texto: no se habla ya de la ἀπορία en su aspecto *sicológico-subjetivo*, sino que se está pasando a su *aspecto lógico-formal*: en sentido estricto, si estamos en el mero estado sicológico de la aporía, no vamos a llegar a ninguna parte hasta que pasemos al segundo estado. Este giro, en el cual la διάνοια toma un papel fundamental —en tanto que es una exigencia metodológica—, es el primer paso para encontrar la solución de la aporía. Ahora bien, tomando lo que tenemos en la analogía como similar a διαπορεῖν καλῶς, leeríamos «la aporía que tiene el pensamiento muestra que, acerca del cómo desatar el nudo —que en este caso sería el asunto—, quien no lo conoce no lo desata»<sup>13</sup>. En consecuencia, conocer el nudo es conocer cómo está constituido el nudo; esto es lo importante para poderlo desatar: saber por dónde da vuelta, por dónde sube y por dónde baja, y esto es lo que permite que se pueda desenredar. En castellano contamos con una palabra que puede resultar adecuada para entender la noción de conocimiento que aquí parece estar utilizando: *entender*. Hay que *entender* el nudo antes de intentar desatarlo, pues de lo contrario todo intento puede resultar fallido.



<sup>11</sup> Τὸ πράγμα. La materia en cuestión. Esto también está sujeto a debate, saber qué es a lo que se refiere Aristóteles con esta expresión. En mi opinión el asunto es la materia que está en cuestión en la investigación. Si bien, también podría tomarse en sentido metodológico: el asunto de plantear y resolver aporías. En mi opinión, la primera interpretación es la que mejor se acomoda al texto, quedando la traducción algo así: «la aporía del pensamiento muestra esto acerca del asunto en cuestión». Con esta interpretación es posible entender que, gracias a la aporía, el estudio mismo no puede seguir adelante hasta que ésta se resuelva.

<sup>12</sup> Apelando a un posible genitivo subjetivo (cf. BERENGUER 1994 §282: 193).

<sup>13</sup> En últimas, ALEJANDRO DE AFRODISIA no estaba tan equivocado, solamente que tomó una sola palabra, y no toda la frase a la que el demostrativo hace referencia.



<sup>14</sup> Se puede replicar aquí que en una ciencia no hay lugar para reflexión acerca de medios para llegar a fines, lo que sí sucede, por ejemplo, en la ética o en el arte, en las cuales se delibera acerca de cuál es la mejor manera para llegar a ciertos fines (*EN* VI.3-4); sin embargo, la metáfora de Aristóteles no señala que sea preciso deliberar sobre los medios sino simplemente que hay que tener en mente el fin para poder *conocer*, en sentido estricto: de la misma manera que se tiene en mente la finalidad de las partes de un animal para dar cuenta de la especificación de dicho animal, o de la misma manera que recurriendo a causas finales se puede conocer mejor que si simplemente se recurre a causas eficientes (*Phys.* II.8).

Vemos entonces que *διαπορεῖν καλῶς* requiere cierta comprensión del problema, la cual debe poder ser, de alguna manera, sistematizable, articulable, pues no se trata de ir ingenua y cándidamente para luego ver adónde se llegó. Esto está más detallado en la segunda analogía, en donde Aristóteles señala un segundo aspecto del *conocimiento* que tiene en mente al usar la expresión *διαπορεῖν καλῶς*:

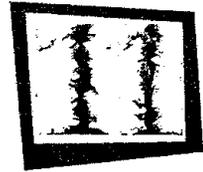
Es por esto que es preciso primero considerar todas las dificultades a favor de estas cuestiones, y también porque a quienes buscan sin primero ir a través de la aporía les sucede lo mismo que a quienes no saben adónde deben ir, pues estos nunca <logran> saber si encontraron lo que buscaban o no; en efecto, para estos no se muestra el final, pero sí se muestra para quien ha estado frente a la aporía adecuadamente (*Met.* B.1.995<sup>a</sup>33-<sup>b</sup>2).

Aparece aquí, con esta segunda analogía, un segundo aspecto de la exigencia metodológica que refleja la expresión *διαπορεῖν καλῶς*: «saber adónde hay que ir». Este es un tipo de saber diferente del de la analogía anterior: el primero era un saber sistemático, de estructuras y de procedimientos, mientras que éste es un saber teleológico, de fines. En esta nueva analogía se nos está caracterizando mejor la noción de *conocimiento* que señalábamos anteriormente. Además de requerir un saber de cierta manera articulado, ahora se introduce un elemento importante: se requiere un saber de fines, para poder establecer de qué es preciso valerse para alcanzarlos<sup>14</sup>.

La tercera analogía complementa la noción de *conocimiento* que opera bajo *διαπορεῖν καλῶς*: «Además de esto, mayor condición tendrá para juzgar quien escuche, de igual modo que si contendiera en un juicio, todos los argumentos enfrentados» (*Met.* B.1.995<sup>b</sup>2-4).

Los elementos extra que encontramos aquí tienen que ver con aquello que debemos tener en cuenta: «todos los argumentos enfrentados». Por un lado se está aclarando que la discusión es en el ámbito de los *argumentos* (*λόγοι*), y quien se encarga de trabajar con argumentos es el *pensamiento* (*διάνοια*). Téngase en cuenta lo que se dice, por ejemplo, en *De Int.*: «En efecto, quien habla detiene el pensamiento (*ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν*)» (*De Int.* 16<sup>b</sup>20-21). Aquí vemos que la «materia prima» de la *διάνοια* es el *λόγος*. Sobre este punto valga hacer una ligera aclaración: el verbo *λέγειν* (*hablar*) es de la misma raíz que *λόγος* (*argumento*); este par de palabras es bastante complicado de traducir al castellano; para evitar todo este problema baste solamente dejar en claro que tanto *hablar* como *argumento* sugieren de suyo una cierta *organización sistemática*, es decir, presuponen un tipo de articulación determinada para que pueda *decirse* algo con sentido.

Por otro lado, lo siguiente tiene que ver más directamente con la noción de *conocimiento* que estamos perfilando: hay una exigencia metodológica adicional que requiere de «todos los *λόγοι* enfrentados». Esto es lo básico: de un lado, imparcialidad, y, del otro lado, una especie de ‘completitud’ de lo que viene al caso. Se está poniendo de manifiesto en esta tercera analogía un elemento de carácter un tanto ético, pues lo que se afirma es que no hay que desconocer voluntariamente ninguna de las posiciones para de esa manera tratar de favorecer otra; de ahí su carácter de imparcialidad. Además de esto, si la búsqueda quiere llegar a ser «total», o «acabada», no puede, de ninguna manera, ni cometer arbitrariedades de este tipo ni atender solamente a lo que se dispone en el momento, es decir, se requiere buscar toda la *evidencia* posible, todos los *argumentos* que vengan al caso.



Aparecen entonces, sustentando la noción de *διαπορεῖν καλῶς*, tres exigencias del tipo de conocimiento al que hace referencia: la primera es un conocimiento de relaciones entre los elementos, o conocimiento sistemático; la segunda, un conocimiento de fines, o teleológico; y la tercera, un conocimiento de aquello que hay que tener en cuenta, o conocimiento *completo*. Estas tres exigencias son las que permiten, en general, *comprender* de manera cabal el problema que se está tratando.

Volviendo a la afirmación de *Met.* 995<sup>a</sup>30-31, podemos concluir que su reconstrucción sería de la siguiente manera: «La aporía del pensamiento muestra cómo ir adecuadamente a través de la aporía en el asunto (*ἢ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ* <τὸ διαπορῆσαι καλῶς> *περὶ τοῦ πράγματος*)». Ahora podemos establecer mejor el papel que juega la *διάνοια* en este proceso —de la *ἀπορία* a la *εὐπορία*—.

La *διάνοια* es la *facultad argumentativa* que tienen los hombres. Por lo tanto, la afirmación «la aporía que se tiene en el pensamiento (*ἢ τῆς διανοίας ἀπορία*)» lo que indica es que, cuando la *ἀπορία* deja de ser meramente psicológica y subjetiva es cuando entra en juego la *διάνοια*, es decir, cuando de alguna manera se sistematiza ese malestar y se coloca en discurso (*λόγος*). Si recordamos la ambigüedad que surgía en el término *ἀπορία*, la *διάνοια* es entonces lo que posibilita su paso de una acepción a la otra, es la que permite pasar de la *ἀπορία* al *ἀπόρημα*. De esta manera, al tener el *λόγος* de la *ἀπορία* —esto podría ser equivalente a tener el *ἀπόρημα*—, que se obtiene gracias a la *διάνοια*, ya se ha hecho *διαπορεῖν*, y así es posible iniciar la solución de la aporía, la cual se resuelve, entonces, únicamente al nivel del *λόγος*.

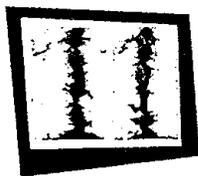
Miremos algunos ejemplos en otros textos del Filósofo para ver mejor estas anotaciones metodológicas. Varias veces podemos encontrar en los textos aristotélicos expresiones de reclamo para con sus predecesores, criticándoles que éste es justo el paso que ellos no han dado. Ése es, por ejemplo, el caso de la *Física*, en donde, al tratar de definir el *espacio* —o *lugar*—, dice lo siguiente:

Pero decir qué es el lugar es algo que presenta muchas dificultades (*ἔχει πολλὰς ἀπορίας*), porque si se lo considera según todas sus propiedades no parece ser lo mismo. Además, nada nos ha llegado de nuestros predecesores, ni una exposición de las dificultades (*προσηπορημένον*), ni una solución (*προεπορημένον*) de las mismas (*Phys.* IV.1.208<sup>a</sup>32-36).

Vemos aquí reflejadas varias cosas: la primera es que Aristóteles pretende considerar *todas las propiedades del lugar*. Esto era lo que veíamos como la tercera exigencia metodológica del conocimiento que está detrás de *διαπορεῖν καλῶς*.

Por otra parte, Aristóteles está tratando de sistematizar lo poco que le ha llegado de sus predecesores —quizás el que más habría tratado este tema había sido Zenón de Elea—, para de esa manera poder responder las dificultades a las que da lugar el tema. Esta sistematización que hace es justo el *λόγος* de la *ἀπορία* y, siendo congruente con lo que dice en *Metafísica* B.1, aquí en *Física* intenta hacer una sistematización de tales aporías.

También en *Metafísica* Aristóteles hace este tipo de reclamos con respecto a sus antecesores, insistiendo en que no han hecho las distinciones necesarias, si bien Aristóteles, al hacer tales distinciones —como por ejemplo la de los cuatro tipos diferentes de causas—, tiene las ideas un poco más claras, es decir, tiene mayores elementos para dar cuenta de aquello en que sus predecesores están en conflicto (985<sup>a</sup>10-15, 988<sup>a</sup>20-25, 993<sup>a</sup>11-15).



<sup>15</sup> MADIGAN apoya esto señalando lo siguiente: «Aristotle's predecessors touched on the issues raised in these aporiae, but did not articulate them clearly or confront one another's views» (1999: 24).

La otra cosa que es importante resaltar de lo que está haciendo Aristóteles es que este tipo de sistematizaciones y de aclaraciones habrían sido aceptadas fácilmente por sus predecesores, aunque éstos nunca las hubiesen manifestado de forma tan expresa (989<sup>a</sup>31-<sup>b</sup>21, 985<sup>a</sup>10-15). No obstante, esta sistematización de las posiciones de sus predecesores es lo que le sirve a Aristóteles para refutarlos; de la misma manera que la sistematización de la aporía es lo que le sirve para solucionarla<sup>15</sup>.

#### §4. CONCLUSIONES

Como hemos visto, uno de los requisitos fundamentales para llevar a cabo lo que propone Aristóteles en su precepto metodológico es tener cierto tipo de conocimiento con unas características bastante particulares acerca del asunto en cuestión. Sin embargo, los requisitos para este tipo de conocimiento parecen ser demasiado exigentes y es posible que ni el mismo Aristóteles estuviera dispuesto a cumplirlos en su totalidad. Particularmente, el tercer requisito, el de la «completitud» del conocimiento que se ha de tener para dar una respuesta definitiva y total a un problema, es imposible de satisfacer de una manera inobjetable y absoluta. Como podemos ver, esta exigencia nos relaciona la exégesis que acabamos de realizar de *Met. B.1* y la discusión entre Owen y Halper que señalábamos al comienzo. El punto es el siguiente: ¿cómo garantizar que la aporía está planteada con todos los elementos que es preciso que tenga en cuenta? En otras palabras, ¿cómo garantizar la completitud de las aporías que se planteen? Si de cierta manera podemos garantizar que el problema está cabal y definitivamente planteado, podemos concluir entonces que su resolución tendrá validez universal y, por lo tanto, no podríamos, de ninguna manera, atribuirle contextualismo a los planteamientos de Aristóteles, pero de lo contrario, debemos esperar que sea posible hablar, ya sea de contexto, o de problemas locales y no universales, ya sea de planteamientos con un alcance y un carácter cultural y local.

Sobre este punto le doy la razón a Owen: es imposible establecer esa completitud, pues siempre estaremos investigando y planteándonos problemas desde algún punto de vista, desde alguna manera de concebir la filosofía. Aristóteles la entendía de una manera muy particular: como la Ciencia Suprema, como la Ciencia de todos los Principios y las Causas de *lo que es en tanto es*, y, aun cuando el intento de Aristóteles sea uno muy bueno, no podemos desconocer otros posteriores, ni mucho menos tenemos criterios absolutos para evaluar si unos fueron mejores a éste o no. Difícilmente podemos medir las palabras de Aristóteles con relación a filósofos anteriores, a quienes debe buena parte del planteamiento de los problemas que se presentan en *Met. B.* Hay que tener muy en cuenta esto: lo que Aristóteles ha recibido de sus predecesores ha sido necesario para *ordenar* y *entender* los problemas, o las *ἀπορίαι*, de una forma muy particular, pero si las opiniones de dichos predecesores hubieran sido otras, hubiese sido diferente la manera en que tales problemas fueron planteados. Y aunque Aristóteles algunas veces emprenda giros magistrales en la investigación para poder sacar conclusiones, no por ello podemos afirmar que tenga de estos problemas una omnicomprensión. Este es justo el punto que quiero resaltar: de los elementos que se posean para plantear un problema es de lo que depende su solución; el Estagirita debía mucho a sus antecesores, así como a la época en que vivió, y, por lo tanto, estaba en la necesidad de dar cuenta de posiciones como la de Platón o los Presocráticos. Por esta razón, su planteamiento de las *ἀπορίαι* es heredero de una



tradición de pensamiento, y de un contexto histórico y social, y esto no se puede desconocer sin más.

Por otra parte, no voy tan lejos como para afirmar que es totalmente contextual y arbitrario el hecho mismo de querer plantear las ἀπορίαι, como lo hace Owen al afirmar que su función puede variar de un contexto a otro. Sus contenidos pueden variar, pero su función no. La función básica de toda ἀπορία, de toda dificultad teórica, es buscar elementos que nos puedan sacar de cualquier incertidumbre, de cualquier duda. Sin embargo, su función también está en dar inicio a la investigación misma, y ésta es una necesidad que va más allá de los argumentos que se nos presenten, y que en buena medida no depende del tipo de contenidos que hagan parte de los problemas que se plantean. Independientemente de cualquier contexto en que se encuentre, el hombre se plantea problemas, tiene dudas, incertidumbres, y busca *saber*—hasta aquí parece que Aristóteles tenía razón cuando al inicio de la *Metafísica* afirma que «todos los hombres por naturaleza desean saber» (980<sup>a</sup>21). Sin embargo, no todos saben ni aprenden lo mismo. Lo importante es que hay un nivel básico, en el plano de toda ἀπορία, en el cual no existe lugar para contextualismo ni para arbitrariedad, aunque este nivel sea vacío de contenido.

En suma, y rescatando nuestro propio vocabulario, una ἀπορία en su *aspecto lógico-formal*, es un planteamiento que puede tener ciertos contenidos particulares, y, dados esos contenidos, la discusión a la cual hace referencia es en buena manera contextual, y depende de ciertas características socio-culturales que dependen a su vez de una época y un lugar determinado. Pero por otro lado, en su *aspecto psicológico-subjetivo*, toda ἀπορία nos incita a una búsqueda inacabada que siempre vamos a tener que llevar a cabo, ya sea de una manera u otra, pero que siempre va a estar presente dondequiera que el hombre se encuentre, manteniéndose así su carácter de universalidad.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### ALEJANDRO DE AFRODISIA.

[*In Met.*] (1891) «Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria». En: *Commentaria in Aristotelem Graeca I* (ed. M. Hayduck). Berlín: Reimer.

##### ARISTÓTELES.

(1960) *Aristotelis Opera* (ed. I. Bekker). Berlín: Academia Regia Borussica.\*  
 [*Phys.*] (1995) *Física* (trad. G. de Echandía). Madrid: Gredos.  
 [*Met.*] (1994) *Metafísica* (trad. T. Calvo). Madrid: Gredos.  
 [*Top.*] (1982) *Tópicos*. En: *Tratados de Lógica I* (trad. M. Candel). Madrid: Gredos.

##### AUBENQUI, Pierre.

(1961) «Sur la notion aristotélicienne d'aporie». En: *Mansion 1961*: 3-19.

\* De aquí todo el texto griego.



## BIBLIOGRAFÍA (cont.)

BERINGUER, Jaime.

(1994) *Gramática Griega*. 34a ed. Barcelona: Bosch.

BONNITZ, Herman.

(1961) «Index Aristotelicus». En: Aristóteles 1960, vol. V.

HALPER, Edward.

(1988) «The origin of Aristotle's Metaphysical ἀπορία». En: *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology* (ed. A. Preus & J. P. Anton). Albany: SUNY Press, 151-175. Orig. en: *Apeiron* 21: 1-27.

MADIGAN, Arthur.

(1999) *Aristotle's Metaphysics B & K1-2*. Oxford: Clarendon Press.

MANSION, S. (ed.).

(1961) *Aristote et les problèmes de méthode*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain.

OWEN, G. E. L.

(1961) «Τιθῆναι τὰ φαινόμενα». En: Mansion 1961: 83-103.

PLATÓN.

[Men.] (1983) *Menón*. En: *Diálogos II* (trad. F. J. Olivieri). Madrid: Gredos.

Recibido en febrero de 2003  
Aceptado el 11 de mayo de 2005