

# El aporte de Homero a la tesis del primer motor inmóvil



Ivana Costa\*

Universidad de Buenos Aires

## Resumen

Aristóteles cierra el tratamiento del Primer Motor inmóvil, en el último capítulo de *Metaph.* XII, con una sugestiva cita de la *Iliada*: “No es bueno el gobierno de muchos, uno solo debe ser el jefe”, cuyo uso en ese contexto se interpreta habitualmente como la búsqueda de un efecto *emocional* en el auditorio. Por medio de un análisis del contenido de esta y otras citas homéricas (empleadas en contextos astrofísicos y teológicos del *corpus*), así como de las reflexiones aristotélicas sobre modos de argumentar en *Metaph.*, intentaré mostrar que el recurso a Homero –aunque pueda inscribirse, en general, dentro de los usos retóricos– no constituye una apelación a las emociones, sino un aporte a la racionalidad del argumento relativo al *arkhḗ*.

## Palabras clave

Aristóteles  
Primer Motor inmóvil  
Homero  
Metafísica

## Abstract

At the end of his reasoning concerning the first unmoved mover, Aristotle closes *Metaph.* XII with a quotation from *Iliad*: “Many commanders bad, one should be commander”, whose purpose in this context is usually understood as the pursuit of an *emotional* effect in the audience. Through an analysis of the content of this and other several Homeric quotations (used in astrophysical and theological contexts in the *corpus*), and of some remarks concerning the different ways of reasoning Aristotle brings forth in *Metaph.*, I will try to show that this particular use of Homeric poetry –although it may be included among rethorical uses, in general– does not appeal to emotions but to the rationality of the whole argument concerning the *arkhḗ*.

## Key words

Aristotle  
First unmoved mover  
Homer  
Metaphysics

## 1. Introducción

En las últimas dos líneas de *Metaph.* XII, para concluir su exposición acerca de la *ousía* separada e inmóvil, Aristóteles introduce una cita de Homero: “No es bueno el gobierno de muchos, uno solo debe ser el jefe”, tomada de *Iliada* II, 204.

\* Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Docente de Historia de la Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

1. Boeri (2003: 28).

2. En *De confusione linguarum* 140.

3. En *De Legatione* 149, donde Filón vincula la referencia específicamente con Augusto.

4. Martín (1998: 317).

5. Este punto es especialmente relevante en *Metaph.* XII 7, 1072 a23; cfr. también el desarrollo en *Cael.* 288 a15.

6. Sobre esto insiste Aristóteles a lo largo de *Metaph.* XII 6 y 10, especialmente en 1071 b27 y ss. y en 1075 a28 y ss.

7. *De Philos.*, fragmentos 12a, 12b y 13 Walzer y Ross.

8. *MA* 4, 699 b35-700 a2.

9. Esa es la posición que ha defendido explícitamente Botter (1995: 82). Es, también, la actitud implícita de la mayoría de los intérpretes;

cfr., por ejemplo, "expediente retórico", en Berti (1989: 112).

10. Por supuesto que la cita tiene por objetivo la persuasión, y en ese sentido es también *retórica*; lo que sostengo es que su eficacia persuasiva no apunta a la dimensión emocional (cfr. *Rh.* 1354 a 15: "El mover a sospecha, a compasión, a ira y a otras pasiones semejantes del alma no son propias del asunto"), sino a la dimensión racional-demonstrativa, también implícita en *Rh.* "La persuasión es una especie de demostración, pues nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado" (*Rh.* 1355 a3).

11. Nuestra lectura científico-académica suele decodificar este tipo de citas solo como una referencia, que la erudición se limita a identificar y señalar, pero desligándose del contenido original de esa ficción. En la edición castellana –y generalmente muy atenta– del *Aristóteles* de Jaeger, a cargo de J. Gaos, se atribuye la cita homérica final de *Metaph.* XII a Agamenón, cuando es Odiseo quien la pronuncia; cfr. Jaeger (1923: 252). Para el auditorio de Aristóteles, en cambio, esa cita reconocible está llena de significados e informaciones presentes.

12. Cfr. el análisis en *Metaph.* XII 6, 1071 b26 y ss. de las posiciones rivales de quienes ponen como principios al Caos o a la Noche, plausiblemente Orfeo (fr. 12 DK), Museo (fr. 14 DK), Epiménides (fr. 5 DK), Acusilao (fr. 1 y 3 DK) y Hesíodo (*Theog.* vv. 116 y ss., y *Trabajos y días* 17). Según el razonamiento aristotélico, quienes ponen como principio a la Noche o al Caos toman como primera a la potencia (pues Noche y Caos son principios indeterminados) y no al acto; y si fuera primera la potencia y no el acto, ni el movimiento ni la existencia de los seres estarían garantizados, pues lo que está en potencia puede ser o no ser. Cfr. Reale (1968, *ad locum*).

En época imperial, este final de *Metaph.* suscitó gran interés en autores que, como Filón de Alejandría, creyeron hallar allí una legitimación cosmológica y metafísica de la monarquía. A pesar de que estas mismas palabras aparecen citadas en *Pol.* 1292 a13, en un contexto de discusión sobre los regímenes de gobierno, en época imperial lo que se privilegió fue el valor argumental de la cita de *Metaph.* pues allí Aristóteles subraya la necesaria unidad del primer principio, justamente después de examinar las doctrinas ajenas respecto de los principios (las *ousiai* separadas e inmóviles), y como culminación de su propio razonamiento acerca del único primer principio. No es casual que semejante lectura teológico-política estuviera asociada a este texto de *Metaph.*, pues es aquí –y no en otros desarrollos de la tesis del primer motor inmóvil, como *Ph.* VIII o *Cael.*– donde Aristóteles utiliza, para referirse al primer principio, el término "dios".<sup>1</sup> Filón de Alejandría retoma el mismo verso homérico citado por Aristóteles para enfatizar una supuesta pertinencia teológica<sup>2</sup> y política<sup>3</sup> que el propio Estagirita estaría sugiriendo. En su agudo análisis de la recepción que tuvo en Filón este verso de la *Iliada*, José Pablo Martín ha insistido en que Aristóteles "no abrió nunca la analogía en esta dirección".<sup>4</sup>

Efectivamente, la cita constituye una herramienta valiosísima que permite a Aristóteles conectar dos temas fundamentales que recorren los últimos capítulos de *Metaph.* XII: por un lado, la correspondencia entre unicidad del principio y unicidad del cielo<sup>5</sup> y, por el otro, la defensa de ese carácter unitario –y en acto– del principio frente a quienes postulan como principios a los contrarios, a la Noche o al Caos.<sup>6</sup> La metáfora "política" viene en auxilio, en realidad, de razonamientos cosmológicos y ontometafísicos que, en *Metaph.* XII, aparecen interconectados. Homero ofrece el contenido metafórico para una plena caracterización del primer motor inmóvil en su doble carácter de *ousía* primera y de principio del movimiento.

Ahora, ¿cuál es la índole del auxilio que presta Homero a Aristóteles? Si consideramos esta cita en relación con otras referencias a Homero que Aristóteles introduce justamente al cerrar sus reflexiones sobre dios o los dioses<sup>7</sup> y sobre el primer motor inmóvil,<sup>8</sup> queda en evidencia que el uso de estos versos contribuye a delinear sus características sin salirse del marco del razonamiento dialéctico. A mi juicio, el recurso a la poesía de Homero no es un refuerzo retórico que apela a las pasiones del auditorio,<sup>9</sup> sino que, por el contrario, las palabras de Homero, incluso con toda su fuerza persuasiva,<sup>10</sup> forman parte de la argumentación razonada, y apelan a una dimensión racional, en la medida en que el sentido implícito de la cita aporta una información y completa el razonamiento dialéctico. Claro que esto solo queda de manifiesto cuando recuperamos el contexto de la cita homérica y, con él, su contenido conceptual, pues solo así vemos que esos versos –que Aristóteles supone conocidos por su auditorio– ofrecen un dato que es funcional a la prueba argumentativa. Encriptado en la cita,<sup>11</sup> ese dato –insisto– despliega las características que Aristóteles atribuye al primer principio, en sus funciones ontometafísicas y cosmológicas, de manera tal que los versos homéricos completan el razonamiento en que consiste la prueba dialéctica ofrecida por el Estagirita. Al examinar con mayor detalle los contextos de discusión cosmológica involucrados en las citas homéricas añadidos en diversos tratamientos de la tesis del primer motor inmóvil, se verá con mayor claridad –ese es mi propósito aquí– de qué manera esta poesía viene en ayuda del razonamiento. Para Aristóteles, Homero –a diferencia de otros poetas y mitólogos–<sup>12</sup> ha expresado la misma posición que él sobre el carácter unitario y supremo del primer principio. Sin ser un entendido en filosofía primera, ni siquiera en esa filosofía *segunda* que es la física, Homero ha expresado lo que para el Estagirita es una verdad filosófica: la necesaria unicidad del primer principio, que rige por sobre todas las demás cosas, divinas y humanas, separado jerárquicamente de todo lo demás que pende de él.

## 2. El contexto de la cita en *Metaphysica XII*

De las 134 citas o referencias homéricas esparcidas por todo el *corpus aristotelicum*,<sup>13</sup> cuatro están en relación con una o con varias de las características que definen al primer principio de todo movimiento. La más conocida es la que cierra *Metaph. XII*, el libro dedicado a demostrar la necesaria existencia de una *ousía* separada e inmóvil, el principio del cual pende todo el universo. En este libro, al cabo de un sumario repaso de las características de la *ousía* sensible analizadas a la luz de la teoría del cambio expuesto en *Ph. I* (en los primeros cinco capítulos del tratado), Aristóteles argumenta (en los capítulos 6 y 7) que tiene que haber un motor eterno que, siendo inmóvil, produzca el movimiento del todo: pura actividad intelectual, principio necesario y bello, vida excelente y perfecta. En el controvertido capítulo 8,<sup>14</sup> Aristóteles insiste en que el movimiento eterno debe tener un motor eterno –en consonancia con lo dicho en *Cael.*–<sup>15</sup> y que cada movimiento tiene un único motor. Y relaciona allí la causalidad matriz del primer motor inmóvil con la necesidad de que existan otros tantos motores inmóviles que sean la causa matriz de los movimientos de los astros.<sup>16</sup> En el capítulo 9 explica qué tipo de intelección es aquella en la que consiste la actividad del primer motor inmóvil.<sup>17</sup> Llegados al décimo y último capítulo, y como culminación de su tratamiento de la *ousía* separada, primer motor inmóvil, Aristóteles enlaza la discusión sobre el principio, que había hecho hincapié en cuestiones físicas o astrofísicas –sobre todo en los capítulos 6 a 8–, con la necesaria bondad que él considera aquí atributo del principio. Comienza preguntándose, entonces, de qué manera el bien existe en el universo, ¿es trascendente, inmanente o ambas cosas a la vez? Para explicar su posición, Aristóteles toma dos metáforas: primero, una castrense; luego, una doméstica: el papel que juega el hombre libre en el *oikos*. La primera metáfora dice así:

[También] debemos examinar de cuál de los dos modos (*potéros*) la naturaleza del todo contiene el bien y lo mejor, si como algo separado en y por sí, o como el orden (*táxin*) [de las partes del todo], o, en fin, en ambos sentidos, como un ejército. Pues lo bueno de este último consiste tanto en el orden como en el general, pero sobre todo en este. Pues este no depende del orden, sino el orden depende de él.

En este comienzo queda de manifiesto que una de las posiciones con las que Aristóteles está debatiendo es la de Platón, como lo revela la expresión “algo separado en y por sí” (*kekhorisménon ti kai autó kath' autó*), típicamente platónica. Al final de la cita, llama la atención también la fuerza causal de las expresiones con las que se establece la dependencia del todo respecto de lo primero: *dià tèn táxin... dià toutón*. En la frase siguiente, Aristóteles se refiere a ese orden inmanente que también existe en el universo, aunque dependiente del principio primero. Tal como ocurre en el ejército y en la organización doméstica, dice, la disposición jerárquica del cosmos es tal que en la cúspide se da la mayor determinación y el mayor nivel de responsabilidad en la coordinación del sistema total, mientras que en las bases se da una indeterminación cada vez mayor y una prescindencia respecto de la plena realización del conjunto. A continuación, prosigue Aristóteles, en 1075 a15-20:

En cierto modo, todo está coordinado (*syntéktai*), pero no del mismo modo: peces, aves y plantas. Y no sucede de modo tal que una cosa no se encuentra en ninguna relación con otra sino que existe cierta relación. Todo, en efecto, está coordinado en relación con algo único (*prós hén*), tal como en un hogar, donde a los libres mínimamente les está permitido obrar al azar, sino que todas las cosas o la mayor parte de ellas están ordenadas [para ellos], mientras que los esclavos y los animales poco aportan a la comunidad (*eís tò koinón*), y la mayor parte del tiempo obran al azar. Pues la naturaleza de cada uno de ellos es un principio de tal índole.

13. Howes (1895) identifica 139 citas homéricas en Aristóteles: quince de ellas entre los fragmentos de los escritos exotéricos; dos en los *Problemas*, que algunos autores consideran del Estagirita; y otras seis en el pseudoaristotelico *De mundo*.

14. Jaeger propuso, con argumentos filológicos y filosóficos, que *Metaph. XII 8* “tiene que ser una inserción posterior” pues constituye “un cuerpo extraño” en medio de una teoría más antigua. Sin el capítulo 8 entre ellos, escribió Jaeger, “los capítulos 7 y 9 se ajustan perfectamente”, mientras que el injerto, que recoge teorías que Aristóteles solo pudo haber conocido en el último decenio de su vida, pertenece a una etapa más tardía. Cfr. Jaeger (1923: 394, 397 y ss.). Sin ánimo de dirimir el arduo debate sobre la datación del capítulo, creo que podemos considerarlo parte integral del libro XII siguiendo la interpretación de Merlan, para quien todo el capítulo debe leerse como una discusión con Platón y otros platónicos –especialmente Jenócrates, cuya posición parece ser la más próxima a la aristotélica– acerca de la precisa cantidad de sustancias suprasensibles que efectivamente existen, dado que, como se afirma al comienzo del capítulo, ellos no han sido claros en absoluto al respecto. Cfr. Merlan (1946: 26-30) y Reale (1964: 123-126, n. 41).

15. *Cael.* II.6, especialmente en 288 a27-b7. Cfr. Elders (1965: 211).

16. Merlan (1946).

17. Su divina dignidad implica alguna actividad y esta es la intelección; cfr. *Metaph.* 1074 b17-18: “Pues si [el primer motor inmóvil] no entiende nada, ¿en qué consistiría su dignidad? Se encontraría en la misma situación del que duerme”.

18. *Metaph.* 1075 b25-26: "Si existen Ideas o números, ellos no son causa de nada".

19. Jaeger (1923: 253).

20. Para un resumen de la historia y fortuna de las interpretaciones de la tesis de Jaeger, cfr. la detallada reseña de Berti (2004: 490-493).

21. Düring insistió en el carácter complementario de *Metaph.* XII y *Ph.* I, "tal vez planeados y escritos en forma paralela" con "indicios de que *Lambda* es el más temprano de los dos"; cfr. Düring (1966: 303).

22. Es, en general, la admitida por Berti (2004), entre otros. En la discusión erudita podemos distinguir la posición de Martín (1998: 316), quien ofreció argumentos en favor de una datación madura y no temprana de *Metaph.* XII. (continúa en página 57)

23. Natorp (1888: 58-59).

24. Natali (1974: 12).

25. "Lambda se conserva por lo tanto como un documento particularmente valioso de los intentos llevados a cabo por Aristóteles para librarse de las herencias académicas, así como de los problemas que encontró y resolvió, o no resolvió, tratando de hacer surgir la ciencia filosófica que hoy nosotros nos hemos acostumbrado a llamar 'metafísica'". Cfr. Donini (2002: 198-199).

26. Donini (2002: 183).

27. Dumoulin (1986: 340-350) hizo hincapié en el contenido especialmente platonizante del capítulo 10 y defendió la mayor afinidad de este texto con *Prot.* y *De Philos.* que con el resto de *Metaph.* De hecho, subraya que el tema de la causalidad divina del orden cósmico, central en el capítulo 10, está ausente del resto de *Metaph.* XII. Martín (1998: 317), quien rechaza la pertenencia de *Metaph.* XII 10 a un período platónico o juvenil, admite, sin embargo, que, puesto que no hay en *Metaph.* XII 10 "una definición del primer principio ni como *ousía* ni como *enérgeia* ni como *noesis*", debe haber sido escrito antes que *Metaph.* XII 7, el cual sería en verdad "el último estadio de la teoría" de la sustancia suprasensible.

Quienes no asumen esta visión de conjunto, sigue Aristóteles, llegan a absurdos. Por ejemplo, quienes afirmaron que los principios son los contrarios: es decir, algunos presocráticos y los platónicos, para quienes son principios el uno-bien y la díada-materia-mal. Ellos no explican cómo surgen las cosas a partir de los contrarios y además hacen que todo, excepto el uno, participe del mal. Cuestiona luego con más detalle a Empédocles y la emprende nuevamente contra los platónicos, tanto quienes dicen que las Ideas son principios como quienes afirman que lo son los entes matemáticos.<sup>18</sup> Entre estos últimos, Espeusipo llega al extremo de convertir a "la *ousía* del todo" en una sucesión de episodios inconexos. Pero, por el contrario, sostiene Aristóteles, los seres no quieren que se los gobierne mal" (*tà dé ónta ou bouúetai politeúesthai kakôs*) y cita a Homero: "No es bueno el gobierno de muchos (*ouk agathôn polykoiraníe*), uno solo debe ser el jefe (*heís koíranos esto*)" (*Iliada* II, 204). Es, sin duda, un gran final.

Ahora bien, ¿final de qué es la cita homérica? La posición de *Metaph.* XII en el conjunto de la obra aristotélica ha sido motivo de controversia. Jaeger consideró a todo el libro XII "una pequeña obra independiente" que "pertenece al período teológico", es decir, "a un estadio todavía puramente platónico" del pensamiento de Aristóteles.<sup>19</sup> Esta tesis, malentendida como hipótesis del desarrollo evolutivo desde una suerte de metafísica ingenua hasta la madurez de un pensamiento empirista y positivista, fue rechazada; y la tesis contraria, el carácter tardío de *Metaph.* XII, llegó a proponerse para invertir el sesgo de la "evolución" aristotélica.<sup>20</sup> Düring fue el primero que, aun defendiendo la tesis de la datación temprana, negó que ello implicara un alejamiento posterior de Aristóteles de los puntos de vista allí expresados.<sup>21</sup> La concepción de la *ousía* separada e inmóvil como "principio" expresada en *Metaph.* XII puede entenderse, en efecto, como culminación de una teoría de la *ousía* cuyo desarrollo pudo haber llevado años –y abarcar diversos estudios afines, como los de *Ph.* VIII–, pero que, en relación con el carácter único y dominante de este principio, se mantuvo fiel a una idea esbozada tempranamente. Esta interpretación es hoy mayoritaria.<sup>22</sup>

La posición del capítulo décimo dentro de la arquitectura de *Metaph.* XII plantea otras dificultades: algunos han supuesto que este capítulo no ofrece una versión concluyente de la teoría aristotélica sobre el primer principio; otros han postulado que ni siquiera pertenece a Aristóteles. A fines del siglo XIX, Natorp sostuvo que el capítulo 10 no es del Estagirita, sino una reelaboración posterior que buscó sistematizar la doctrina del primer motor como "teología filosófica". El núcleo de la argumentación de Natorp es que no hay en Aristóteles una teología, entendida como disciplina filosófica: "El título de 'teología' para una disciplina filosófica no solo no es aristotélico, ni siquiera es platónico, y probablemente nunca se aplicó hasta la Stoa"; recién en ese período "hasta la teología de los poetas, interpretada filosóficamente, se presenta como teología filosófica".<sup>23</sup> Natali ha insistido en el patrimonio estoico del nombre "teología" para designar "una rama de la filosofía, junto con la dialéctica, la retórica, la ética, la política y la física"; sin embargo, admite que la posición aristotélica constituye una aproximación a esa concepción del término pues "se halla en el límite de dos concepciones diversas".<sup>24</sup> En el más reciente intento de interpretación comprensivo de *Metaph.* XII, Donini insiste en que es precisamente en *Metaph.* XII donde se puede ver cómo Aristóteles da el primer paso para distinguirse del punto de vista platónico<sup>25</sup> (que identifica "teología" con las concepciones míticas de la divinidad). Donini da por supuesto, no obstante, que el libro XII es "unitario, es decir que ha sido compuesto por Aristóteles en una sola ocasión y no es resultado de un agregado de partes o capítulos escritos en momentos diversos o ligados más tarde por el efecto de reformulaciones e intervenciones sucesivas".<sup>26</sup>

Siguiendo la hipótesis de Dumoulin,<sup>27</sup> algunos autores han considerado que el capítulo 10 no es la culminación –desde un punto de vista cronológico y doctrinario– de la reflexión aristotélica sobre el primer principio, que se expresaría de manera más

acabada y completa, por ejemplo, en el capítulo 7. Para nuestro propósito, el carácter acabado o no que tenga la teoría aristotélica en el momento de citar a Homero no es decisivo ya que nuestro objetivo es señalar los elementos de racionalidad –los datos que completan la demostración dialéctica en que consiste la teoría del primer principio– que Aristóteles encuentra en Homero. Aunque *Metaph.* XII 10 perteneciera a un período temprano o a un estadio inconcluso de la teología aristotélica, no podemos sino admitir que, para cerrar el libro XII, los editores del *corpus* encontraron palabras de profundo impacto que no dejaron indiferentes a sus lectores antiguos<sup>28</sup> ni a los modernos. “La conclusión, en la que Aristóteles se dirige a los dualistas platónicos [...], es de un efecto positivamente impresionante”, escribió Jaeger.<sup>29</sup> Para Düring, la cita de Homero “es particularmente efectiva”.<sup>30</sup> Todos los autores han destacado que el verso de la *Iliada* es “la ilustración retórica de una analogía ontológica”, pero, tal como afirma Martín,<sup>31</sup> me interesa destacar que su empleo en el contexto de *Metaph.* XII “no parece agotarse en una función metafórica”. Creo que si podemos extraer algún significado ulterior de la elección de esta cita de la *Iliada*, será en relación con el valor de uso de la poesía homérica en ámbito filosófico y metafísico.

28. Martín (1998: 317) señala que este verso homérico no es citado por ningún autor griego antes de Aristóteles, mientras que las citas posteriores del mismo verso (tanto en Teofrasto, *Caracteres* 26.26, como en Filón, *De confusione linguarum* 140) parecen depender de *Metaph.* XII 10.

29. Jaeger (1923: 252).

30. Düring (1966: 309).

31. Martín (1998: 314).

### 3. El contexto original de la cita y los usos de Aristóteles

En el contexto original de la *Iliada*, es Odiseo quien pronuncia estas palabras, en el Canto II, cuando trata de evitar que la *arkhé* se divida. La *arkhé*, entendida como el principio que domina e impone orden en los ejércitos aqueos apostados a las puertas de Troya. Las fuerzas griegas, quiere decir Odiseo, no pueden salir corriendo por propia y caprichosa decisión, como elementos episódicos y aislados, perdidos en el universo. Deben respetar al único jefe. Al comienzo del Canto II, Agamenón, hechizado por un sueño que le envía Zeus, reúne a las tropas y, como poniéndolas a prueba, les ha dicho que tras muchas derrotas y muertes entre los griegos al cabo de nueve años, y puesto que la tarea por la que habían llegado a Troya continúa incumplida, por todo esto es hora de volver a casa, donde “esposas e hijos nos esperan”. Finaliza su arenga exclamando: “Huyamos a nuestra patria... Ya no conquistaremos Troya, la de anchas calles”. Con este tono derrotista y melancólico, Agamenón anhela, en el fondo, provocar en sus guerreros una respuesta iracunda, pero ocurre lo contrario: al escucharlo, los aqueos se lanzan en desbandada hacia las naves.

Interviene entonces Odiseo interceptando a los que escapan: primero a los jefes militares y luego a los combatientes rasos. A los líderes los insta a no ser cobardes y permanecer fieles a Agamenón puesto que aún desconocen cuál es la verdadera “intención del atrida” (*où gár po sápha oîsth' hoîos vóos Atreïonos*) ni en qué medida Zeus está (o no) a su favor. A los soldados sin rango los increpa más toscamente: “¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás, que son más valiosos. Tú eres inútil, careces de coraje: nunca se te tiene en cuenta, ni en el combate, ni en la asamblea. De ninguna manera seremos reyes aquí todos los aqueos. No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey...”. De a poco, los aqueos van regresando, pero Tersites, “odioso a Aquiles y también a Odiseo”, aprovecha la desbandada y se pone a chillar contra el líder. Odiseo lo increpa duramente, incluso lo golpea, por injuriar a Agamenón, “pastor de hombres”: “Contente y no te atrevas en solitario a contender con reyes” (vv. 246 y ss.). En su contexto original, el verso citado en *Metaph.* XII continúa con una indicación política más precisa: “no es bueno el gobierno de muchos, uno solo debe ser el jefe, / uno solo el rey...” (*oùk agathòn polykoiraníe, heîs koïranos esto, / heîs basileús...*). Sin embargo, en *Metaph.* XII, Aristóteles cita solo las palabras del verso 204 y elimina las dos palabras del comienzo del verso 205, que podrían aportar una interpretación más directamente política de la cita.<sup>32</sup> El modo en que el mismo verso 204 aparece citado en *Política* 1292 a13 revela que Aristóteles no está interesado en el contenido explícito de Homero, sino en su capacidad metafórica.

32. Este podría ser otro argumento en contra de la lectura que ha querido ver en la referencia a estos versos una legitimación teológica de la monarquía.

En el libro cuarto de la *Política*, Aristóteles está distinguiendo diversos tipos de democracia: una que se rige por la ley y otra en la cual los decretos de la asamblea prevalecen aun por encima de la ley. Los demagogos, dice, surgen en estas últimas, allí donde el pueblo es “un monarca compuesto por muchos miembros”, porque en ellas la multitud no es soberana en forma individual, sino colectivamente. La conclusión a la que apunta esta distinción es la siguiente: cuando una multitud actúa en conjunto como monarca, y sin sujetarse a la ley, el pueblo se vuelve déspota y termina encumbrando a los aduladores. Ahora, cuando llega a este punto de la explicación, en el que parecen identificarse la democracia colectiva con el gobierno sin ley, Aristóteles recuerda a Homero. No está claro –escribe Aristóteles– si Homero, cuando afirma que *no es bueno el gobierno de muchos*, se refiere a este gobierno colectivo de la multitud o a los muchos “que gobiernan a título singular”.

Como puede apreciarse, en este marco, el verso de la *Iliada* no tiene el mismo efecto ni el mismo impacto que tenía en *Metaph.* XII 10. La forma de citar es diversa: Aristóteles incluye la referencia como parte de sus palabras y de su estrategia argumentativa; revela la “intención de adaptar las palabras de Homero a la estructura de su propia afirmación”.<sup>33</sup> Es una forma peculiar de citar que ocurre solo en siete de las 134 ocasiones en las que se cita a Homero en el *corpus*. Aristóteles no hace un alto en su discurso argumentativo para añadirle a este –como un agregado en cierto modo independiente, como elemento retórico-persuasivo– las palabras de Homero, sino que suma al poeta a su propia discusión, obligando al auditorio a tener en cuenta también la perspectiva del poeta. Aristóteles parece querer mostrar que Homero contempla una distinción similar a la que él mismo trazó en relación con los dos tipos de democracia, aunque no resulte muy claro a cuál de las dos formas de democracia el rapsoda estaba objetando al decir que “no es bueno el gobierno de muchos”. Ahora bien, es obvio que en la *Iliada* no se está cuestionando a la democracia como sistema en el que gobiernan muchos en forma individual ni como gobierno de muchos ejercido en forma colectiva. El contexto castrense y el ideal monárquico que recorre el poema eliminan esa posibilidad.<sup>34</sup> No obstante, desde la perspectiva de la clasificación que Aristóteles busca elucidar en la *Política*, la cita homérica resulta consistente. Me refiero a lo siguiente: los dos diversos destinatarios de la interpelación de Odiseo se corresponden precisamente con los dos sujetos políticos de la distinción que señala Aristóteles. Odiseo se dirige en primer lugar a “cada rey y varón sobresaliente”,<sup>35</sup> es decir, a los líderes de cada una de las formaciones aqueas, quienes –según el punto de vista de la *Política*– constituirían una clase análoga a “los muchos que gobiernan a título singular”. En segundo lugar, Odiseo aborda a los combatientes (“aquel hombre de pueblo / que chillando veía y encontraba”),<sup>36</sup> que constituirían –según la clasificación de la *Política*– una especie de colectivo multitudinario. Odiseo pronuncia la frase citada cuando se dirige a los miembros de la multitud; sin embargo, Aristóteles detecta allí una ambigüedad porque, en definitiva, el valor de la amonestación de Odiseo a los que huyen –“uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey”– compromete tanto al colectivo indiferenciado de soldados rasos como a los líderes que gobiernan singularmente. Y es esta ambigüedad la que vuelve valiosa la cita de Homero a los ojos de Aristóteles, porque subraya y en cierto modo confirma la distinción entre dos formas de democracia que él quiere poner de relieve.

33. Howes (1895: 220).

34. Se ha subrayado, no obstante, que Agamenón no es “en modo alguno” un “soberano absoluto”; cfr. Vidal-Naquet (2000: 24), y esto es especialmente manifiesto en el contexto de II. II, cfr. Feldman (1952: 338-339), en el que Odiseo debe correr y exhortar a los que huyen, tratando de restablecer el liderazgo de Agamenón. Entre ocupar nominalmente el rol de líder y tener que persuadir a otros líderes de diverso rango (Aquiiles, por ejemplo) de que deben aceptarlo, existe un vasto territorio de indeterminación, que Homero deja allí sugerido, quizás porque –como afirma Feldman (1952: 343)– “comprendía los riesgos elementales de la democracia”. Desde este punto de vista, la ocurrencia de Aristóteles resulta más aguda todavía.

35. II. II 188.

36. II. II 198.

Con la teoría del primer principio ocurre algo parecido. Aristóteles encuentra en el verso de la *Iliada* un núcleo de verdad, expresado en la poesía, pero conceptualmente afín a su razonamiento sobre el Primer Motor. Es evidente que la analogía entre el “único jefe” y la unicidad del primer principio se funda en la convicción de que los dos significados de *arkhé*, es decir: (1) dominio y (2) principio, comienzo, se deben dar juntos. Esta condición, razona Aristóteles, se cumple acabadamente en su propia concepción de primer motor inmóvil. Esta es la idea que recorre todo el capítulo 10 de *Metaph.* XII y es lo que confirma en cierta forma Homero con la exclamación de

Odiseo: el que manda debe ser uno solo, único jefe, que coincide con el principio a partir del cual (y por el cual) los griegos están en Troya, esto es: Agamenón y su honor mancillado.

La concepción aristotélica, según la cual deben darse juntos el dominio y el principio único, involucra también, necesariamente, su sistema astrofísico, tal como revela *Metaph.* XII 8.<sup>37</sup> Según Aristóteles, el Primer Motor produce un único movimiento, el del círculo de las estrellas fijas;<sup>38</sup> lo que pone *directamente* en movimiento el Primer Motor es el “primer cielo”.<sup>39</sup> A diferencia de lo que ocurre con este, el “primer movimiento”, el resto de los astros no alcanzan (*tykhēin*) el Primer Motor, el “principio más divino”, sino que solo lo pueden alcanzar “hasta cierto punto”. Y mientras que el primer cielo lo alcanza directamente (*euthūs tynkhánei*), a través de un solo movimiento, los astros, en cambio, llegan al Primer Motor, pero a través de múltiples movimientos.<sup>40</sup> La analogía entre esta concepción y la que expresa Homero a través de la situación dramática que protagoniza Odiseo se vuelve más evidente a la luz de estas reflexiones: los *reyes y hombres sobresalientes* tienen relación directa con el primer principio, mientras que los múltiples soldados rasos, cuya opinión, les recuerda Odiseo, a nadie interesa –y como los esclavos del ámbito doméstico, podríamos agregar, “poco aportan a la comunidad”– solo se vinculan con el principio de manera indirecta y a través de “múltiples esfuerzos”, como los astros que se alejan del principio en *Cael.* II 12.

El mismo supuesto de que los dos principales significados de *arkhé* coinciden está presente en otros pasajes del *corpus*; por ejemplo, en *Metaph.* I 2, 982 a16 y b4, donde Aristóteles describe “la ciencia que buscamos”, la de las primeras causas (*aitíai*) y los primeros principios (*arkhai*),<sup>41</sup> como la sabiduría más deseable ya que su objetivo es el saber mismo y no algún resultado: “Y la ciencia dominante (*tén arkhikotéran*) es en mayor medida sabiduría que la auxiliar, pues no es competencia del sabio recibir órdenes sino prescribirlas”.

Precisamente esta ciencia, insiste Aristóteles, la ciencia dominante y superior a la subordinada (*arkhikotátē dē tōn epistemōn, kai mallon arkhikē tēs hyperetousēs*), es la ciencia que conoce con qué fin ha de hacerse cada cosa, es decir, el bien para cada caso y, en conjunto, lo mejor en la naturaleza toda (*hólos dē tò áriston en tē phýsei páse*).<sup>42</sup> En este pasaje, Aristóteles va incluso más allá de *Metaph.* XII pues da a entender que los dos significados que constituyen el contenido objetivo de la noción de *arkhé* no solo deben coincidir –es decir, lo que es *arkhé* por ser principio necesariamente debe dominar a lo que no lo es–, sino que, además, según sugiere, estas notas se proyectan legítimamente y sin mediaciones desde el objeto de estudio (la *arkhé* o las *arkhai*) hacia la ciencia que estudia tal cosa e incluso hacia quien posea esa ciencia. Volveremos a esto.

#### 4. La cita de *Ilíada* VIII en *De Motu Animalium*

Homero es invocado nuevamente en *MA* 4 para apoyar la tesis aristotélica según la cual la causa del movimiento del todo debe ser un motor inmóvil y –este es un punto clave en este pasaje– exterior respecto del universo. La discusión comienza en el capítulo 3 del tratado, en el que Aristóteles se pregunta<sup>43</sup> si el motor que mueve los cielos debe ser inmóvil y debe ser parte del universo o estar fuera de él. En primer lugar, rechaza la hipótesis de quienes creen que al universo lo pone en movimiento un motor que se mueve. Objeta a quienes sostienen que son los polos de la esfera celeste los que ejercen el movimiento (porque los polos son puntos, no son *ousía*, y porque un único movimiento no puede provenir de una fuente doble).<sup>44</sup> En situación análoga, según Aristóteles, se encuentran quienes ilustran su explicación con el mito de Atlas:

37. En el capítulo 8, Aristóteles se preocupa por establecer que, además del motor eterno que produce el movimiento eterno del cielo (la bóveda de las estrellas fijas), existen otros movimientos eternos de traslación de los planetas producidos por otros (55) motores inmóviles, que se corresponden con los diversos movimientos planetarios. Cfr. Merlan (1946).

38. Cada movimiento –afirma Aristóteles en 1073 a28– es producido “por algo único”.

39. *Metaph.* 1072 a23, *Cael.* 288 a15.

40. *Cael.* 292 b21-25; cfr. todo el razonamiento con las analogías y metáforas empleadas, desde 292 b5 y ss.

41. *Metaph.* 982 b7-10.

42. La afinidad de esta expresión con el pasaje de comienzo de *Metaph.* XII 10, antes citado, es manifiesta.

43. Cf. *MA* 699 a12 y ss.: “Alguien podría plantear la dificultad de si...”.

44. Nussbaum (1978: 295-299).

Pero quienes míticamente proponen a Atlas con sus pies sobre la tierra, como si este fuera un radio e hiciera girar al cielo alrededor de sus polos, parecerían haber formulado el mito con inteligencia (*apò dianoías*). Esto resultaría ser razonable (*katà lógon*), porque la tierra está en reposo. Pero quienes afirman esto tienen que reconocer forzosamente que esta [la tierra] no es una parte del todo...<sup>45</sup>

45. MA 699 a28-32. No me detengo aquí en el arduo debate sobre todos los posibles significados del mito de Atlas; al respecto, ver la discusión de Nussbaum (1978: 300-310).

46. Cf. *Cael.* 270 a12 y ss., 281 b20-283 b17.

Si todo lo moviera Atlas (un motor móvil), la Tierra –argumenta Aristóteles– no sería capaz de soportar la presión de una fuerza semejante, una fuerza capaz de mover al universo entero partiendo de una situación inicial de inmovilidad. Tampoco se puede admitir que la fuerza que mueve al universo sea una fuerza interna en los cielos: una fuerza de este tipo, razona Aristóteles, no solo sería capaz de mover los cielos, sino también de destruirlos. Sin embargo, como argumentó en *Cael.*,<sup>46</sup> el universo es “indestructible por necesidad”.

Llegados a este punto, al comienzo del capítulo 4, expone Aristóteles su propia solución utilizando palabras de Homero:

¿Es que acaso debe haber algo inmóvil y en reposo fuera de lo que es movido, y que no forme parte de aquello, o no? ¿Y es necesario que esto sea así también en el universo? Pues tal vez parecería absurdo si el principio del movimiento fuera interno. Por eso, a quienes sostienen que es así,<sup>47</sup> les podría parecer que las palabras de Homero están bien dichas:

Pues no podríais sacar del cielo y arrastrar a la llanura a Zeus, el más majestuoso de todos, ni siquiera realizando muchos esfuerzos, tirando de la cuerda todos los dioses y todas las diosas.<sup>48</sup>

Pues lo que es absolutamente inmóvil no puede ser movido por nada. En esto radica la solución de la aporía que habíamos mencionado antes, la posibilidad o imposibilidad de disolución de la composición del cielo, dado que ellas penden (*értetai*) de un principio inmóvil.<sup>49</sup>

Como el Zeus de Homero, solo él supremo e inmóvil, y fuera del cielo, al margen y por encima de los demás dioses, así mueve el primer motor. Algunas precisiones sobre el estilo y el contenido de la cita de Homero. Como se ha señalado, en esta cita de *Iliada* VIII 20-22, el orden de los versos aparece modificado,<sup>50</sup> pero puesto que no hubo cambios en el orden en el que nos llegaron los versos de la *Iliada* desde tiempos de Pisístrato,<sup>51</sup> no podemos saber si esta variación obedece a una decisión del propio Aristóteles o es responsabilidad de un copista. En cuanto al contenido, hay que decir que Aristóteles refiere, en otros contextos, otras versiones del mismo mito. En *Metaph.* V 23, 1023 a20 y ss., y en *Cael.* II 1, 284 a20 y ss., alude al Atlas que sostiene los cielos;<sup>52</sup> en *MA.*, sin embargo, Atlas no es quien sostiene, sino, sobre todo, quien mueve los cielos.<sup>53</sup> Ahora, el punto que me interesa aquí es el hecho de que Aristóteles despliega el problema planteado –de qué forma mueve el primer motor, problema sobre el cual argumentó también en *Ph.* VIII, *Metaph.* XII y *Cael.*– como una contraposición entre dos discursos míticos: el de Atlas, con su pie apoyado en el universo e imprimiendo una fuerza capaz de moverlo, y el de Zeus, inamovible y por encima de todo lo demás. Mitos rivales que ilustran *discursos científicos* rivales. Aristóteles lo dice claramente: quienes recurren al mito de Atlas en apoyo de esta tesis tienen una base racional (*katà lógon*) y parece que hablan con inteligencia (*apò dianoías*). Pero entonces Aristóteles deshilvana el argumento que, según entiende, subyace al mito y expone sus propias razones para rechazar ambas cosas, el mito y la hipótesis astrofísica que dan por supuesta quienes lo invocan. Se trata de un ejemplo precioso del uso dialéctico del mito, tal como han señalado diversos intérpretes,<sup>54</sup> entre ellos, Natali, quien observa que Aristóteles “admite que en los mitos, bajo el aspecto maravilloso, se esconden verdades filosóficas y físicas que quizá los apasionados no son capaces de reconocer pero que el filósofo sabe evaluar”.<sup>55</sup> Claro que, en este caso, en el que

47. Es decir, a quienes les parece que es absurdo que el principio del movimiento pueda ser interno. Nussbaum da una interpretación diversa (1978: 320).

48. *Il.* VIII 20-22.

49. MA 699 b32-700 a6.

50. Howes (1895: 232); Nussbaum (1978: 320-321).

51. La Roche (1866: 7).

52. En *Metaph.* V, donde el mito ilustra uno de los sentidos de *ékhein*, Aristóteles sugiere que hay dos tipos de poetas que emplean la idea central del mito: los propios mitólogos y quienes, aunque no mencionen a Atlas, hablan de una *émpsykhos anánke* que cumple una función análoga de sostén. (continúa en página 57)

53. Como señaló Nussbaum (1978: 300-304), esta versión está atestiguada en Critias (DK 88 B 18), Esquilo (*Prom.* 428-430), Píndaro (*Pyth.* 4.289) y, finalmente, en un escolio a *Av.* 179, de Aristófanes, quien cita un texto perdido de Eurípides. Nussbaum rechaza que esta versión diferente del mito pueda ser un argumento contra la autenticidad del *MA.*

54. Por ejemplo, Botter (1995: 80 y ss.).

55. Natali (1974: 13). Al identificar los pasajes del *corpus aristotelicum* en los que esta observación se puede constatar, Natali menciona *MA* 4 y también –entre otras–, la referencia algo inespecífica de *Metaph.* 1074 b1-14, aunque no la cita homérica final del libro XII.

la brevedad del *MA* deja elididos tantos supuestos de la explicación aristotélica, la preferencia por el mito de Zeus solo puede ser comprendida en su valor dialéctico si uno ya conoce (y presta suficiente atención a) el contenido y el contexto de los versos de la *Iliada*.

El Canto VIII comienza con la reunión de los dioses en la cima del Olimpo: han sido convocados por Zeus, quien se dispone a ayudar a los troyanos para cumplir con la promesa que al final del Canto I le hizo a Tetis, la madre de un Aquiles aún ofendido.<sup>56</sup> Sabiendo que algunas divinidades quieren terciar en esta batalla, Zeus amenaza al que se atreva a desafiar su autoridad. Prueben –les dice– tender en el cielo una soga de oro y verán que incluso aferrándose todos a ella, dioses y diosas, ni siquiera así lograrán mover a Zeus de la cima del universo. Haciendo alarde de su poder, Zeus está diciendo que nada podrá sacarlo de su posición dominante. Platón menciona esta misma cadena áurea en *Tht.* 153c-d. Dice allí Sócrates:

Pues bien, ¿he de mencionarte además la ausencia de viento y la calma en el mar y todo lo que es de esta índole <para mostrarte> que las formas de inmovilidad corrompen y destruyen, en tanto que lo otro conserva? ¿También he de agregar a esto, como colofón, que “la cadena de oro” de la que habla Homero no es más que el sol, y que él muestra que, en tanto la circunvolución y el sol estén en movimiento, todo, tanto lo que se da en el dominio divino como en el humano, es y se conserva, pero que si este proceso se detuviera, como si hubiese sido amarrado, todas las cosas se corromperían y, como se dice, todo lo de arriba quedaría abajo? (trad. M. Boeri, 2006).

Seguramente, como se ha señalado,<sup>57</sup> al aludir a la cadena áurea, Aristóteles tiene en mente el uso que hace Platón de esta misma cita (puesto que, además, en ambos casos se la emplea en un contexto de discusión astrofísica). Sin embargo, el punto de vista aristotélico difiere del platónico en una cuestión esencial: desde *MA* 3 se polemiza con quienes suponen que el motor del universo es móvil y se encuentra al interior de los cielos, y para Platón, el alma, que es “primer movimiento”,<sup>58</sup> no es inmóvil, sino un motor que se mueve a sí mismo. Tras exponer, en el capítulo 3, la tesis de quienes piensan que el principio del movimiento, o bien es él mismo móvil, o bien es interno, y mostrar algunos absurdos derivados de estas hipótesis, ahora, al comienzo del capítulo 4, defiende su propia posición en forma negativa sin desarrollar una argumentación positiva sobre la necesaria inmovilidad y exterioridad del primer motor, como sí hace en otros escritos. En *MA* 3-4 estos dos aspectos filosóficamente fundamentales de la teoría aristotélica del primer motor inmóvil se ilustran a través de lo que la poesía homérica, y la figura de Zeus en ella, le permiten al auditorio adivinar<sup>59</sup> la figura de Zeus en la cima, por encima pero al margen de la batalla que está por comenzar y, a una visible distancia jerárquica, los demás dioses, nos recuerda su exterioridad (nuevamente, mediante el aspecto semántico relativo al dominio, que es propio de la noción de *arkhē*).<sup>60</sup> Por otra parte, su posición incommovible e imposible de alterar expresa la inmovilidad del principio. La función que cumplen aquí la poesía y el elemento mítico no es –como se suele decir– la de despertar las emociones de quien recibe la enseñanza, sino la de completar un razonamiento filosófico mediante sentidos que no son emocionales –o no son solo emocionales–, sino que evidentemente implican el factor racional involucrado en toda demostración.<sup>61</sup>

## 5. Poesía, mitología, filosofía y cómo se debe argumentar

Aristóteles se refiere varias veces al vínculo que tienen los discursos míticos, mitológicos y poéticos con la filosofía primera. En *Metaph.* I.2 982 b12 y ss., para desligar a la filosofía primera de cualquier compromiso con la productividad, supone una cierta genealogía de la profesión filosófica y dice:

56. Cf. *Il.* I 523.

57. Nussbaum (1978: 321).

58. Al menos según el argumento de *Lg.* X.

59. Vale la pena reparar, a la manera de un excursus, otros pasajes del corpus, no necesariamente conectados con la cuestión teológica, en los que Aristóteles emplea la caracterización homérica de Zeus para completar sus argumentos. (continúa en página 57)

60. Una explicación semejante parece estar implícita en *Metaph.* 1091 b4 y ss., donde se alude a los teólogos, quienes, aun concibiendo la existencia de poderes o fuerzas originarias como la Noche, el Cielo, el Océano, comprendieron que no son ellas las originarias, “sino que es Zeus quien reina y comanda” (*basileúein kai árkhēin*).

61. Pues la demostración es condición para que se dé la persuasión. Cfr. *Rh.* 1355 a3 y lo dicho *supra*, n. 10.

Fue, por cierto, a causa del maravillarse que los hombres, tanto ahora como al principio, comenzaron a filosofar. Al principio se maravillaron de las perplejidades que tenían más a mano, después, avanzando gradualmente, recorrieron las perplejidades también sobre las cuestiones más graves, tal como las relativas a los cambios de la luna, del sol, las estrellas y el origen del universo. Ahora bien, el que se encuentra ante una dificultad y se maravilla cree que ignora; es también por eso que el amante de los mitos es en cierto modo filósofo, dado que los mitos se componen de maravillas; de modo que fue para huir de la ignorancia que se comenzó a filosofar.

Los mitos parten de la misma usina de cosas asombrosas y desconocidas en la que abreva inicialmente la filosofía. Además, el que construye mitos se reconoce a sí mismo ignorante. Por estas razones, a quien le gustan los mitos<sup>62</sup> Aristóteles le otorga una especie de credencial provisoria de filósofo. Sin embargo, la formulación así, aislada del uso concreto de los ejemplos míticos, puede darnos una idea insuficiente del valor que ocupan estas irrupciones de la poesía mitológica en la reflexión metafísica. Algunos autores, luego de analizar formulaciones de este tipo que aparecen en *Metaph.*, llegan a la conclusión de que, en Aristóteles, el vínculo entre filosofía y teología mítica se inscribe en una visión histórica de tipo cíclica similar a la que propone Platón en *Ti.* y en *Lg.* III. La historia de la humanidad está llena de catástrofes periódicas que destruyen la cultura, “pero nos dejan restos conservados por los mitos en la memoria de los sobrevivientes”. En esta línea, Botter afirma que, para Aristóteles, “los mitos sobre los dioses son el trámite que vuelve a reunir la época presente al ciclo de civilización precedente [...]; frutos de una sabiduría dispersa, las razones de su existencia solo pueden aparecer con la reconquista de aquella misma sabiduría”.<sup>63</sup> No obstante, insiste, “por esto no debemos llegar con excesivo atropello a la conclusión de que Aristóteles consideraba al mito como expresión alegórica de una enseñanza racional. Para Aristóteles, el mito no responde a la necesidad de instruir sino a la de actuar sobre las pasiones”.<sup>64</sup>

Quisiera poner en cuestión este tipo de interpretación. En parte intenté hacerlo ya, tratando de mostrar, con los ejemplos de *Metaph.* y *MA.*, que la inclusión del Zeus homérico en el tratamiento del primer motor inmóvil no es simplemente emocional ya que en ocasiones no aporta –o no solo aporta– un elemento de eficacia persuasiva apelando a las pasiones (o a la autoridad del poeta), sino que el conocimiento puntual de la poesía y del significado con el que están revestidos los personajes mitológicos lleva implícita también una información que permite completar el razonamiento que conduce a una demostración dialéctica. Ahora quisiera cuestionar este tipo de lectura por otra vía y por otra razón: porque en ella se considera la eficacia del argumento solo en términos de su capacidad para persuadir, entendiendo, a la vez, a la persuasión como un paliativo de ciertas carencias cognitivas o de escasa competencia cultural del auditorio. Es decir, la tesis de Botter supone que Aristóteles incluye el componente mitológico en la argumentación teológica cuando supone que el receptor del mensaje solo está capacitado para recibir un estímulo retórico que actúe sobre sus emociones. Puesto que este receptor no puede entender las razones de la teología –que acaso otro receptor sí podría–, a él no lo alcanzará nunca la primera filosofía y solo atisbará el objeto de la ciencia buscada si se lo persuade con mitos. Por el contrario, hasta donde me permiten inferir los ejemplos ya analizados y –espero mostrar en lo que sigue– también algunas reflexiones planteadas en los primeros libros de *Metaph.*, creo que para Aristóteles la cuestión de la eficacia de un argumento es un aspecto que compromete no solo la persuasión (entendida como la adaptación de un discurso a la capacidad del receptor), sino también, de manera fundamental, al filósofo que produce el discurso filosófico y a su capacidad de evaluar cuál es la forma de argumentación adecuada según el objeto de estudio del cual esa argumentación constituye una *epistème*. También la *epistème* que anhelamos, la filosofía primera o teología, es vulnerable a la eficacia entendida como una forma de construir los argumentos según el objeto al que se dirigen.

62. La expresión *philomythos* es, sin duda, “el que gusta de los mitos”: Aristóteles no aclara si es el que los produce (a quien, obviamente, también deben gustarle) o solamente el que, como él, los consume.

63. En la misma línea, ligada a los “ciclos cósmicos”, interpreta también Natali el uso aristotélico de los mitos; cfr. Natali (1974: 13).

64. Botter (2005: 82) concentra su análisis en las referencias a la mitología tradicional en *Pol.* 1269 b27-29, 1341 b2-8, 1252 b24-27, y *Metaph.* 1091 b4-6. Nussbaum (1978: 321) afirma que “no se espera que tengamos muy en cuenta el contexto” de la cita homérica de *MA* 4 pues ella solo está allí por su “efecto retórico”.

En un pasaje de *Metaph.* II, Aristóteles se ocupa de este tema. Allí se pregunta cómo lograr eficacia en una enseñanza teniendo en cuenta tanto la recepción del discurso (evaluando la disposición y la competencia cultural del auditorio) como las estrategias del productor, es decir, la capacidad esencial de conocer y poder prever, en cada caso, el tipo de argumento que sea más propicio para cada tipo de conocimiento que se busca alcanzar o impartir, según su objeto. En la primera parte del pasaje, sostiene Aristóteles:

La eficacia de una lección depende de los hábitos, porque esperamos que se nos hable como estamos habituados y lo que está más allá de esto no nos parece igual, sino algo más incomprensible y más extraño por falta de familiaridad; es que nos resulta conocido lo familiar. Cuánto poder tiene lo familiar lo muestran las leyes, en las cuales lo mítico (*tà mythóde*) y pueril es más fuerte a causa del hábito que por lo que conocemos de ellas (994 b32-995 a6).

Aquí Aristóteles se refiere, sin duda, a la recepción: al modo en que recibimos los discursos, e insiste en cómo los hábitos (*éthe*) determinan la accesibilidad de los discursos, incluso más que los aspectos cognitivos involucrados, por ejemplo, en la ley. Sigue Aristóteles con una observación general sobre la recepción de diversas formas de argumentar:

Algunos no aceptan lo que se les dice a menos que se hable con pruebas matemáticas; otros, a menos que se usen ejemplos; otros esperan que se aduzca como testimonio a un poeta. Y mientras que algunos esperan todo de manera exacta, a otros les fastidia la exactitud, o porque no es posible conectar (*dià tó mé dýnasthai syneírein*) o por la pobreza espiritual (*diá tèn mikrológian*); porque en lo que es de la índole de la exactitud, tanto en los negocios como en los argumentos, hay algo que a algunos les parece indigno de una persona libre.<sup>65</sup>

Aristóteles afirma ahora que diferentes hábitos o diferentes disposiciones culturales determinan la mayor o menor aceptación de las diferentes formas de argumentar. Hay una primera observación general sobre la recepción, a la vez que una clasificación de las formas de argumentar. La segunda frase se refiere a una característica de una forma en particular de argumentar: algunos esperan *pánta akribôs*, mientras que a otros la exactitud les fastidia, los perturba. ¿Quiénes son estos “algunos” a los que les molesta la exactitud? Como se revela más adelante, uno de estos “algunos” a quienes les fastidia la exactitud indiscriminada es el mismo Aristóteles puesto que advierte, probablemente a los pitagóricos o a algunos platónicos pitagorizantes, que están aplicando esa forma de argumentar a un objeto al cual no le conviene: “Y no se puede exigir exactitud matemática en todo, sino solo en aquello que no tiene materia”.<sup>66</sup> Inmediatamente antes de esta frase, Aristóteles revela que, para él, el conocimiento preciso de cómo deben adecuarse las estrategias argumentativas tiene que ser parte del aprendizaje del filósofo:

Por eso es necesario haber sido entrenado sobre cómo se debe aceptar cada [argumento] (*diò deí pepaideústhai pòs hékasta apodektéon*) ya que es absurdo ponerse a buscar al mismo tiempo el conocimiento y el camino para obtener el conocimiento; ni tampoco es fácil hallarlos.<sup>67</sup>

No solo es parte del aprendizaje del filósofo: lo es por la relación que este establece con su objeto de estudio y no con los receptores de la comunicación de su saber. El filósofo debe saber previamente cuál es el tipo de argumentación mediante la cual es posible alcanzar el conocimiento en su respectivo campo de saber. (Es importante recordar nuevamente que este pasaje aparece en *Metaph.* II, un tratado que forma parte de la fase en la que la filosofía primera es aún una “ciencia anhelada” o ciencia

65. *Metaph.* 995 a6-12. S. Halliwell (2000: 94) destaca, en relación con este mismo pasaje: “La observación de Aristóteles nos recuerda precisamente que la filosofía griega se desarrolló y estuvo envuelta en una cultura que valoraba ampliamente la autoridad del mundo poético y la ‘voz’ del poeta de la cual ella emanaba”.

66. *Metaph.* 995 a15. En esta misma perspectiva se inscribe el célebre pasaje de *E.N.* 1095 b25-27, donde Aristóteles afirma que en el dominio de la acción humana no hay necesidad y, por lo tanto, en la “filosofía moral” es aceptable mostrar la verdad de un modo “tosco y esquemático” (*pakhylôs kai týpoi*; *EN* 1094 b20) porque estamos hablando de lo que ocurre en la mayor parte de los casos y partimos de premisas que no son necesarias, sino de la índole de lo que es “en la mayor parte de los casos”. De donde se sigue que uno puede pedir exactitud en cada género de conocimiento hasta donde la naturaleza del objeto lo permita. Concluye Aristóteles: de otro modo, sería “como exigirle a un matemático que argumente persuasivamente o a un orador que proceda demostrativamente”.

67. *Metaph.* 995 a12-15.

buscada; ciencia de las primeras causas y de los primeros principios). La advertencia, como decía, viene acompañada por una constatación de que hay algunos filósofos que no cumplen con este requisito, es decir: al aplicar la “exactitud matemática” en todo, no adoptan una forma de argumentación adecuada al objeto que se proponen estudiar. En este pasaje, insisto, Aristóteles está pensando no tanto (o no solo) en los receptores, sino también en los productores de discurso. En definitiva, el mensaje es para ellos, los filósofos, y no para un imaginario auditorio lleno de gente que padece *mikrologia*, gente básicamente emocional, que no posee racionalidad suficiente como para entender la teología.

Encuentro otra línea argumental para apoyar esta interpretación del pasaje en las líneas previas, cuando Aristóteles señala que la exactitud a veces fastidia porque – afirma – “no se puede conectar”: *dià tò mé dýnasthai syneirein*. La mayor parte de las traducciones modernas de estas líneas reponen aquí un objeto directo nunca explícito y traducen “porque no se puede conectar *el argumento*”.<sup>68</sup> Si esta fuera la interpretación correcta, entonces Aristóteles estaría diciendo dos veces lo mismo: la exactitud fastidia o bien porque no es posible conectar el argumento que el filósofo con exactitud le propone o bien por pobreza espiritual. Serían dos razones que afirman lo mismo.<sup>69</sup> Pero yo creo que lo que aquí Aristóteles quiere decir es que la exactitud fastidia cuando con ella no se puede conectar en el discurso todo aquello que se pretende conectar y no obstante se insiste porfiadamente en ello. Esta misma idea aparece expresada con el mismo verbo (en forma de participio) algunas líneas antes, en *Metaph.* 986 a7-8, cuando Aristóteles se refiere a los pitagóricos, quienes – de manera ilegítima, a juicio del Estagirita – *conectan todo*. Ellos creen, en efecto, que los principios de las matemáticas son los principios de todas las cosas; piensan que el universo entero es “armonía y número”, y aplican todas las analogías que pueden registrar entre los números y la música y los movimientos y las partes del cielo, y los acomodan a su doctrina. Pero, dice Aristóteles, “si en algo se manifestaba una deficiencia, se apresuraban a realizar las adiciones necesarias a fin de hacer que su sistema fuera un todo conectado”.<sup>70</sup>

## 6. Dioses homéricos, dioses aristotélicos

Una última observación sobre la poesía de Homero en la “teología” aristotélica. Como se sabe por testimonio de Sexto Empírico y Cicerón, entre otros, en el libro III de su diálogo perdido *De Philosophía*, que es la sección en la que se dedicaba a la noción de dios, Aristóteles citó profusamente a Homero. Sexto informa que Aristóteles afirmaba “que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios”:<sup>71</sup> lo que sucede en relación con el alma y la regularidad de los fenómenos celestes. Lo relativo al alma son los estados inspirados que se dan en sueños y los fenómenos de adivinación que tienen, justamente, en ese momento en que el alma recupera “su propia naturaleza” y se vuelve profética. Según Sexto, Aristóteles consideraba a Homero un aliado también en su manera de entender cómo es que los hombres se forman una concepción de los dioses:

Aristóteles ciertamente reconoce que el poeta Homero también ha observado esto, ya que hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor, y este, el fin de Aquiles. Así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser.<sup>72</sup>

Lo mismo, aunque más resumidamente, nos dice Cicerón sobre la consideración aristotélica de los poderes adivinatorios del alma y sobre el hecho de que, para argumentar en su favor, proporcionaba ejemplos tomados de Homero. Más interesante

68. Ross (1924): “because they cannot follow the reasoning or because of its pettiness”. Zucchi (1976): “o bien porque son incapaces de vincular unas cosas con otras, o bien por el desdén que manifiestan hacia las cosas insignificantes”. Viano (1980): “perché non possono seguire o perché lo considerano semplice pignoleria”. Reale (1993): “per loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze”. Calvo Martínez (1994): “por incapacidad para captar el conjunto, ya sea a causa de la minuciosidad”.

69. En algunos casos, al traducir *mikrologia* como “minuciosidad” o “mezquindad” (calificando el discurso o razonamiento matemático) y no como “pobreza de espíritu” (calificando al sujeto que recibe la enseñanza; cfr. la nota anterior), se evita que ambas cláusulas afirmen lo mismo.

70. *kân eí ti pou diéleute, prosenlíkhonto toú syneiroménen pânan autoís einai tèn pragmateían*.

71. Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 20 (cfr. Aristóteles fr. 12A –Walzer y Ross– que recoge *Adv. Math.* I 20-23 y Cicerón, *Div. ad Brut.* I.30, 63-64).

72. Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 21.

todavía es el fragmento 12B, transmitido también por Sexto Empírico,<sup>73</sup> pues explica más ampliamente qué quería decir Aristóteles cuando decía que la regularidad de los fenómenos celestes había inspirado la noción de dios.

73. Sexto Empírico *Adv. Math.* IX 26-27 (cfr. Aristóteles fr. 12B Walzer y Ross).

Algunos, que han recurrido al movimiento inalterable y bien ordenado de los cielos, afirman que las nociones sobre los dioses se originaron por primera vez a partir de este fenómeno. Efectivamente, es como si alguien, sentado en el monte Ida<sup>74</sup> de Troya, hubiera visto que el ejército de los griegos avanza con mucho orden y en formación por la llanura, “la caballería delante con caballos y carros, y la infantería detrás”,<sup>75</sup> habría llegado sin dudarlo a la noción de que hay alguien que ha dispuesto ese orden y ejerce el mando sobre los soldados que están ordenados bajo su dirección, como Héctor o cualquier otro héroe que supiera “ordenar caballos y guerreros armados con sus escudos”.<sup>76</sup> Y del mismo modo que el experto en barcos, a la vez que ha divisado a lo lejos una nave, impulsada con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas, comprende que hay alguien que la gobierna y la lleva a los puertos de destino, así también los que primero observaron el cielo y contemplaron el sol recorriendo su trayectoria, de oriente a occidente, y los bien ordenados movimientos corales de los astros, buscaban al demiurgo de este orden extraordinariamente bello, y conjeturaban que no se trataba de un resultado producido espontáneamente, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, la cual era dios.

74. Homero sitúa a Zeus en el monte Ida, desde donde observa a los demás, en *Il.* III 277 y XIV 270, entre otros. El monte Ida también aparece citado por Platón como el sitio desde donde gobierna Zeus en *Resp.* 391e y en *Lg.* 625b y 682b. Cfr. Aristóteles, *Rh.* II, 24.

75. *Il.* IV 297.

76. *Il.* II 554.

En este extraordinario pasaje, poblado de influencias platonizantes, del *De Philosophía*, cuando se trata de mostrar la existencia de la divinidad con las características que son propias de la noción de dios, Aristóteles acude una vez más a la *Iliada*. Primero, para mostrar que ya Homero reconoció el origen divino en los dones proféticos que atribuyó a Patroclo y a Héctor (fr. 12A). Luego, presentando una nueva versión de la vieja teoría platónica (que tendrá una vida fecunda en la historia de la filosofía) de que la perfección astronómica es otro signo inequívoco de la existencia de dios (fr. 12A). Aristóteles no se conforma con presentar la regularidad de los astros como una prueba de la existencia de un orden superior: propone una ilustración de esa analogía y entonces toma el mismo motivo castrense con el que empezamos este texto, el de *Metaph.* XII 10. Pero no se trata esta vez de un ejército cualquiera, considerado en general, sino de la concreta situación de los ejércitos aqueos que se disponen a la batalla a las puertas de Troya (fr. 12B). Aristóteles nos invita a situarnos en la cima del monte Ida, tantas veces referido en la *Iliada*: si desde allí observamos la bella disposición de la formación militar griega, tenemos que reconocer que ese orden no pudo haber surgido de la pura espontaneidad, que hay alguien detrás –separado del resto– que ordena y que está al mando. La asociación entre orden inicial y dominio que caracterizará al principio, al Primer Motor Inmóvil de *Metaph.* XII, está de algún modo presente ya en el *De Philosophía*.

Podríamos decir, no obstante, que la relación que este texto propone entre poesía, política y teología es ligeramente diversa de la que encontramos en los pasajes anteriores pues, a diferencia de lo que ocurre en *Metaph.* XII 10 o *MA* 3-4, aquí el propósito no es solo demostrar de manera contundente una cierta propiedad de mando y trascendencia que posee lo divino, entendido como primer principio inmóvil, sino explicar cómo fue que los hombres llegaron a concebir a los dioses. Y puesto que la perspectiva es ligeramente distinta, Aristóteles aquí no solo se muestra proclive a argumentar empleando las palabras del poeta, sino que se siente habilitado a tomar su lugar y a construir su razonamiento adoptando la propia perspectiva de Homero quien, como un moderno corresponsal en el escenario bélico, podía observar a cierta distancia la acción y, a la vez, desde esa posición, organizar el relato y *dominarlo*. Aunque, ¿es realmente el lugar del poeta el que toma Aristóteles? En rigor, como debía ser manifiesto para un *philómythos* como Aristóteles, quien observa a los aqueos

77. *Metaph.* 982 b 7-10.

desde el monte Ida no es precisamente Homero. Es Zeus. Un modo muy sutil de Aristóteles de explicar cuál es el sitio desde donde desea observar, insistiendo, al igual que en *Metaph.* I, en que “la ciencia que buscamos, la de las primeras causas y los primeros principios (*arkhai*)”,<sup>77</sup> “la sabiduría más deseable” es también “la ciencia dominante (*tén arkhikotéran*)” y es “en mayor medida sabiduría” que otras “porque no es competencia del sabio recibir órdenes sino prescribirlas”.

Estas páginas no agotan, obviamente, todos los sentidos en los que Aristóteles recurre a Homero y su universo poético. Pero creo que este recorrido nos permite afirmar que las citas homéricas, aunque se inscriban en legítimas intenciones retóricas (específicamente aquellas que ligan la retórica con la dialéctica y con la necesaria eficacia persuasiva que es propia de toda demostración), no constituyen una apelación a las emociones del auditorio, sino un aporte a la racionalidad de los razonamientos. No de cualquier razonamiento, sino de los más valiosos para el filósofo: los relativos a la *arkhé*.

*Recibido: febrero de 2014. Aceptado: abril de 2014.*



## Notas

---

- 22 Es, en general, la admitida por Berti (2004), entre otros. En la discusión erudita podemos distinguir la posición de Martín (1998: 316), quien ofreció argumentos en favor de una datación madura y no temprana de *Metaph.* XII. Boeri (2003: 28-29), quien compara el tratamiento del primer motor inmóvil en *Metaph.* XII con el que aparece en *Ph.* VIII y en los pocos pasajes del *Cael.* en los que el primer principio es aludido, encuentra más “avanzado” el tratamiento de *Metaph.* XII pues introduce diversas novedades (la denominación de “dios” para el primer motor inmóvil, por ejemplo, o su definición como acto puro. El X Symposium Aristotelicum, dedicado a *Metaph.* XII no ha ofrecido, no al menos en el volumen publicado como resultado de tal encuentro, una toma de posición definitiva sobre el lugar de *Metaph.* XII en el conjunto de la producción aristotélica. Cfr. Frede y Charles (2000). La “insatisfacción” por la falta de precisiones de ese volumen respecto de “la naturaleza, el carácter, el origen, la finalidad” y “una datación de máxima” del libro XII motivó un análisis de Donini (2002: 181, 198) en el que se han propuesto nuevos argumentos en favor de la tesis de que el libro XII pertenece a “una etapa aún relativamente antigua de la producción de Aristóteles”, “los últimos años de la Academia o los primeros años del período de Viajes”. (En página 46.)
- 52 En *Metaph.* V, donde el mito ilustra uno de los sentidos de *ékhein*, Aristóteles sugiere que hay dos tipos de poetas que emplean la idea central del mito: los propios mitólogos y quienes, aunque no mencionen a Atlas, hablan de una *émpsykhos anánke* que cumple una función análoga de sostén. La alusión al mito en ese contexto sirve para rechazar, en pos de una concepción teleológica, la idea de que existe una fuerza mecánica compulsiva que conserva los cielos. Alejandro de Afrodisia y Simplicio citan como fuente el verso 517 de la *Teogonía* de Hesíodo, aunque Simplicio, en su comentario a este pasaje del *Cael.*, adjudica esta misma idea a Homero (*Od.* I 53-54), para quien Atlas no solo sostendría, sino que vigilaría que las columnas mantuvieran separados al cielo y a la tierra. (En página 50.)
- 59 Vale la pena repasar, a la manera de un excursus, otros pasajes del corpus, no necesariamente conectados con la cuestión teológica, en los que Aristóteles emplea la caracterización homérica de Zeus para completar sus argumentos. En *Pol.* I 1259 b14, traza una comparación entre la monarquía y el *oikos* partiendo de dos premisas relativas a las cualidades genéticas del macho, el cual, afirma Aristóteles, “está naturalmente mejor dotado para el mando que la hembra” y “está siempre en relación de superioridad con respecto a ella”. Sigue explicando que “el gobierno de los hijos es de tipo monárquico, pues el que los ha engendrado debe gobernarlos tanto en razón del amor a que es acreedor como por ser mayor de edad, lo que es propio del gobierno monárquico. Por eso –concluye Aristóteles– tiene razón Homero cuando se dirige a Zeus como ‘el padre de dioses y de hombres’” (*Il.* I 544 y etc.). En *E.N.* VIII 10 1160 b23 y ss., afirma que “uno puede hallar símiles y, por así decirlo, modelos de ellos [los sistemas políticos] en la familia (*oikos*), porque la comunidad del padre con los hijos tiene la configuración de una monarquía, pues el padre se ocupa de los hijos; por eso Homero llama ‘padre’ a Zeus”. Aquí no desarrolla todos los aspectos argumentales que en *Pol.* le permitían deducir la afinidad entre la relación paternal y la monarquía, pero con la mención del Zeus-padre de Homero se repone, digamos, esa parte del argumento. (En página 51.)

## Bibliografía

- » Berti, E. (2004 [1977]). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani (las referencias toman en cuenta la última edición, “Con saggi integrativi”, de la colección Il Pensiero Occidentale).
- » ——— (1989). *Le ragioni di Aristotele*. Bari, Laterza.
- » Boeri, M. (2003). *Aristóteles, Física VII y VIII*, trad., introd. y comentario de M. B. Buenos Aires, Biblos.
- » ——— (2006). *Platón, Teeteto*, introd., trad. y notas de M.B. Buenos Aires, Losada.
- » Botter, B. (2005). *Dio e il divino in Aristotele*. Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- » Calvo Martínez, T. (1994). *Aristóteles, Metafísica*, trad., introd. y notas de T. C. M. Madrid, Gredos.
- » Donini, P. (2002). “Il libro Lambda della *Metafisica* e la nascita della filosofia prima”, en *Rivista di Storia della Filosofia* 2, 181-199.
- » Dumoulin, B. (1986). *Analyse génétique de la Métaphysique d’Aristote*. Montreal, Bellarmin.
- » Düring, I. (1966). *Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag (trad. cast. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, de B. Navarro, México, 1990; las referencias toman en cuenta la paginación de esta versión).
- » Elders, L. (1965). *Aristotle’s Cosmology, A commentary on the De Caelo*. Assen, Van Gorcum.
- » Feldman, A. (1952). “Homer and Democracy”, en *The Classical Journal* 47, 8, 337-343, 345.
- » Frede, M., Charles, D. (eds.) (2000). *Aristotle’s Metaphysics Lambda, Symposium Aristotelicum*. Oxford, Clarendon Press.
- » Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung (trad. cast. *Aristóteles. Bases para el desarrollo de su sistema intelectual*, de J. Gaos, México, FCE, 1995; las referencias toman en cuenta la paginación de esta versión).
- » Halliwell, S. (2000). “The subjection of muthos to logos: Plato’s citations of the poets”, en *Classical Quarterly* 50, 1, 94-112.
- » Howes, G. E. (1895). “Homeric quotations in Plato and Aristotle”, en *Harvard Studies in Classical Philology* 6, 153-237.
- » La Roche, J. (1866). *Die homerische Textkritik im Alterthum*. Leipzig, B. G. Teubner.
- » Martín, J. P. (1998), “Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles”, en *Aristóteles. Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas* (H. J. Padrón, ed.). Mendoza, 313-321.
- » Merlan, P. (1946). “Aristotle’s Unmoved Movers”, en *Traditio* IV, 1-30.
- » Natali, C. (1974). *Cosmo e divinita: la struttura logica della teologia aristotelica*. L’Aquila, Japadre.

- » Natorp, P. (1888). “Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*”, en *Philosophische Monatshefte* 24, 37-65.
- » Nussbaum, M. (1978). *Aristotle’s De Motu Animalium. Text with translation, commentary and interpretive essays* by M. N. Princeton, PUP.
- » Reale, G. (1964). *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*. Brescia, La Scuola Editrice.
- » ——— (1968). *Aristotele, La Metafisica. Traduzione, introduzione e commento a cura di G. R.*, 2 vols. Napoli, Loffredo.
- » ——— (1993), *Aristotele. Metafisica. A cura di G. R.*, Milano, Rusconi.
- » Ross, D. (1924). *Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. R., 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
- » Viano, C. A. (1980 [1974]). *La Metafisica di Aristotele*, a cura di C.A.V. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- » Vidal-Naquet, P. (2000). *Le Monde d’Homère*. Paris, Librairie Académique Perrin (trad. cast. *El mundo de Homero*, de D. Zadunaisky, Buenos Aires, FCE, 2001, las referencias toman en cuenta la paginación de esta versión).
- » Zuchhi, H. (1976). *Aristóteles. Metafísica*, trad. cast., introd., exposición sistemática e índices de H. Z. Buenos Aires, Sudamericana. (En las citas de *Metaph.* empleo esta traducción con modificaciones, salvo cuando se indica otra opción).

