

Pensar la *phýsis* en Aristóteles: la crítica de Diógenes de Enoanda a la concepción de la física del Estagirita

Claudia Marisa Seggiaro¹

Recibido: 29/04/2020 / Aceptado: 02/09/2020

Resumen. Entre los testimonios a las obras fragmentarias de Aristóteles, se suele incluir un fragmento de Diógenes de Enoanda. En dicho fragmento, Diógenes critica a Aristóteles por sostener dos tesis: 1) la incognoscibilidad de las entidades sensibles y 2) la negación de la física como ciencia. La confrontación de los textos aristotélicos con el fragmento de Diógenes nos lleva a preguntarnos cuáles son los motivos por los cuales este pensador tiene esta particular interpretación del pensamiento del Estagirita. En contra de las tesis que, por diversos motivos, suponen lecturas platonizantes, creemos que Diógenes pretende demostrar una aparente inconsistencia en el pensamiento de Aristóteles. Con el objetivo de examinar esto último y de determinar la legitimidad de las objeciones de Diógenes, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera, analizaremos el testimonio de Diógenes de Enoanda, cuya consecuencia sería la negación de la física como ciencia. En la segunda parte, estableceremos de qué modo Aristóteles puede dar respuesta a las objeciones planteadas.

Palabras claves: Aristóteles. Ciencia física. Diógenes de Enoanda. Escepticismo.

[en] Thinking the *phýsis* in Aristotle: the critique of Diogenes of Enoanda to the conception of the physics of Stagirite

Abstract. Among the testimonies to the fragmentary works of Aristotle, a fragment of Diogenes of Oinoanda is usually included. In this fragment, Diogenes criticizes Aristotle for supporting two theses: 1) the unknowability of entities and, therefore, 2) the negation of physics as a science. The confrontation of the Aristotelian texts with the fragment of Diogenes leads us to ask what the reasons are why this thinker has this interpretation of the thought of the Stagirite. Contrary to the theses that, for various reasons, involve platonizing readings, we believe that Diogenes intends to demonstrate an apparent inconsistency in Aristotle's thought. In order to examine the latter and determine the legitimacy of the objections of Diogenes, we will divide the work into two parts. In the first, we will analyze the testimony of Diogenes Oinoanda, whose consequence would be the negation of physics as science. In the second part, we will establish how Aristotle can answer the objections raised.

Keyword: Aristotle. Diogenes of Oinoanda. Physical science. Scepticism.

Sumario. 1. Introducción. 2. La transmisión del testimonio de Diógenes de Enoanda. 3. Aristóteles frente a la crítica de Diógenes. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Seggiaro, C. M. (2021): Pensar la *phýsis* en Aristóteles: la crítica de Diógenes de Enoanda a la concepción de la física del Estagirita, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), 11-22.

1. Introducción

Entre los testimonios de las obras perdidas del Estagirita suele citarse un fragmento de Diógenes de Enoanda que supone una lectura peculiar de la

concepción aristotélica de la física.² Allí, Diógenes critica a Aristóteles y a sus discípulos por sostener dos tesis diferentes pero relacionadas: 1) la incognoscibilidad de las entidades sensibles y 2) la imposibilidad de que la física sea ciencia. Según Aristóteles, la primera de es-

¹ Universidad de Buenos Aires- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9772-3544>
claudiasegg@gmail.com

² *Agradezco la revisión de los evaluadores anónimos, quienes, con sus sugerencias, me han permitido lograr una versión mejorada de mi trabajo original.
Fragmento 5 en la enumeración de Smith, M. F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*. Introduction, translation and notes. Napoli: Bibliopolis, 1993.

tas tesis es la consecuencia que necesariamente deben aceptar Parménides y Meliso, debido a que estos niegan el movimiento. La segunda es adjudicada a los eléatas (Arist. *Ph.* I. 2) y sostenida por Platón (Pl. *Ti.* 29b-c), para quien de lo que deviene solo puede haber un discurso verosímil (Arist. *Phil.* frag. 13c). Ninguna de estas dos tesis parece ser admitida por el Estagirita. La *Física* puede ser vista como un intento por rechazar ambas creencias y legitimar el *status* epistémico de la física, cuyo objeto son las entidades sensibles.

La confrontación de los textos aristotélicos con el fragmento de Diógenes de Enoanda nos lleva a preguntarnos cuáles son los motivos por los cuales este pensador tiene esta particular interpretación del pensamiento del Estagirita. En este sentido, en contra de las tesis que, por diversos motivos, suponen lecturas platonizantes, tendemos a creer que Diógenes pretende demostrar una aparente inconsistencia en el pensamiento de Aristóteles. Con el objetivo de examinar esto último y de determinar la legitimidad de la objeción contra Aristóteles, dividiéremos el trabajo en dos partes. En la primera, analizaremos el testimonio de Diógenes de Enoanda, cuya consecuencia sería la negación de la física como ciencia. En la segunda parte, intentaremos establecer de qué modo Aristóteles puede dar respuesta a las objeciones planteadas. Con esto último pretendemos mostrar cuáles son los supuestos ontológicos y epistemológicos que dan cuenta por qué las críticas de Diógenes contra Aristóteles no son legítimas. De este modo, pretendemos darle un cierre a nuestra indagación en torno a las críticas erigidas por el epicúreo contra el Estagirita.

2. La transmisión del testimonio de Diógenes de Enoanda

Diógenes de Enoanda (II a. C) fue un pensador que habría transmitido el pensamiento de Epicuro, apropiándose de muchas de sus concepciones. Su pensamiento nos ha llegado de manera fragmentaria, a través de la recuperación parcial de las diferentes partes de un muro³ en el cual se habrían transcrita algunas de las tesis por él defendidas en la forma de un epigrama.⁴

³ Se suele datar el epigrama de Diógenes alrededor del año 120 d. C. Una de las evidencias para esta datación es otro epigrama: el de Demóstenes. En defensa de esta tesis, Warren, J. “Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120, 2000, p.147, no solo argumenta que Diógenes y Demóstenes eran cronológicamente cercanos, sino que además en sus respectivos epigramas emplean el mismo estilo de letra y disposición. Etienne, A. – O’ Merare, D., *La philosophie épicurienne sur pierre: les fragments de Diogène d’Oenoanda*. Introduction, traduction et notes. Paris: Editions Universitaires Fribourg Suisse-Édition du Cerf, 1996, p.9, dan dos razones adicionales para sostener esta datación: 1) la crítica del supuesto escepticismo de Aristóteles (frag. 5), de la que nos ocuparemos en este trabajo y 2) el uso del *koiné*. Para la problemática de la datación véase también Clay, D., *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001 [1998], p. 236-238.

⁴ Valverde, J. F., “introducción”, en *Epigramas I*, Traducción y Notas de Ramírez de Verger A. Madrid: Gredos, 2001, p.VIII, define un epigrama como “una composición breve en la que debe haber una oposición interna: un planteamiento inicial, que ocupa el primer verso, al que responde el verso final en sentido contrario o con remate inesperado y malévolo”. Para demostrar la veracidad de su definición, Valverde cita las palabras de aun autor anónimo: “Todo

El muro estaba compuesto por bloques de piedras pulidas y formaba parte del pórtico del ágora de Enoanda.⁵ Se estima que poseía aproximadamente noventa metros de ancho y alrededor de cuatro metros de alto. Dicho muro habría sido destruido en la antigüedad y sus bloques reutilizados o enterrados. En la actualidad, hay bloques que no han sido desenterrado y otros todavía forman parte de otras construcciones.⁶ En función de esto, se puede decir que solo hay un estudio parcial del material conservado.

Los restos del muro fueron descubiertos en 1884 por Holleaux y Paris.⁷ El primer estudio de las inscripciones fue realizado por estos mismos estudiosos, quienes en los años 1885, 1889 y 1895 descubrieron 83 piezas más. La primera edición de los textos se publicó en 1892 y estuvo a cargo de Cousin. Esta primera edición contaba con sesenta y cuatro fragmentos. En la actualidad, el trabajo de referencia para el estudio del epigrama de Diógenes es la edición crítica y aumentada de Smith.⁸

El epigrama compuesto por Diógenes consistía en una serie de columnas estrechas dispuestas en bandas, cuya finalidad era parecerse a un rollo desenrollado. Según Warren,⁹ esta es la causa por la cual, al leerlo, es muy fácil asimilarlo a otras fuentes epicúreas fragmentarias. Como consecuencia de esto, se tiende a olvidar el carácter epigráfico de la fuente.

El epigrama se hizo en una pared de una stoa.¹⁰ Se presume que allí se transcribieron siete cursos de

epigrama sea como una abeja: tenga su aguijón, tenga su miel y tenga su poco cuerpo”.

⁵ García Gual, C., *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Barcelona: Ariel, 2016, p. 20.

⁶ Smith, M. F.– Hammerstaedt J., “The Inscription of Diogenes of Oinoanda. New Investigations and Discoveries (Nf 137–141)”. *Epigraphica Anatolica* 40, 2007, pp. 4-5.

⁷ Entre 1968 y 1994 se recuperaron 125 nuevos fragmentos de la inscripción de Diógenes y se redescubrieron 59 de los fragmentos encontrados en el siglo XIX. Smith– Hammerstaedt, “The Inscription of Diogenes of Oinoanda. New Investigations and Discoveries (Nf 137–141)”, p. 1, señalan que durante la excavación realizada por el Instituto Británico de Arqueología y el Museo Fethiye en 1997 se hallaron diez nuevos fragmentos de la inscripción. Estos autores recalcan que en el 2007 gran parte de la inscripción aún no había sido descubierta.

⁸ Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, pp. 76-96. Para la reconstrucción de la inscripción de Diógenes, véase también Etienne, A. – O’ Merare, D., *La philosophie épicurienne sur pierre: les fragments de Diogène d’Oenoanda*, pp. 1-8; García Gual, C., *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, pp.15-28; Santos, R. L., “Tradução dos fragmentos sobre a física epicúrea transmitidos por Diógenes de Enoanda”. *Kinesis*, Vol. XI, n. 30, 2019, pp. 200-214; Smith– Hammerstaedt, “The Inscription of Diogenes of Oinoanda. New Investigations and Discoveries (Nf 137–141)”, pp. 1–11; Warren, “Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets”, pp. 144-148.

⁹ Warren, “Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets”, p. 144.

¹⁰ Warren, “Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets”, p. 144, subraya la ironía con la que Diógenes insiste en que una stoa es el mejor lugar para anunciar el epicureísmo terapéutico. En su exposición, Diógenes no solo realiza fuertes críticas a los pensadores de la época, sino que pone en tela de juicio la noción de “proselitismo público”, siendo consistente con la postura epicúrea sobre el retiro de la vida pública. La exposición de la ética y la física epicúrea, una vez transcrita en el muro, no requiere ningún esfuerzo de proselitismo por parte de su patrocinador. Para Warren, “Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets”, p. 144, el contenido de la inscripción pone en evidencia que el “yo” que da sus argumentos en este monumento público no puede tener ninguna incidencia en su eficacia. La monumentalidad de la inscripción de Diógenes tenía dos propósitos: im-

Diógenes,¹¹ entre ellos figuraban su *Ética* y su *Física*. La *Ética* estaba literalmente debajo de la *Física*.¹² Lo que se suele citar como un testimonio de la obra exotérica de Aristóteles es una parte del fragmento 5. En este fragmento, Diógenes afirma:

[Otros no desacreditan] la investigación de la naturaleza (φυσιολογίαν) descaradamente, avergonzados de reconocer tal afirmación, pero usan otros modos de rechazo. Porque cuando dicen que las cosas son incomprensibles, ¿qué otra cosa dicen sino que no se debe investigar la naturaleza (ή διό τι μή δεῖ φυσιολογεῖν ἡμάς)? En efecto, ¿quién elegiría buscar lo que nunca encontrará (ἄ μήποθ' εὔρη)? Así Aristóteles, y aquellos que siguen el mismo camino peripatético con él, dicen que no se puede saber científicamente nada (Ἀριστοτέλης οὖν καὶ οἱ τὸν αὐτὸν Ἀριστοτέλει ἐμβαίνοντες περιπάτον οὐδὲν ἐπιστητόν), porque todas las cosas fluyen continuamente y, debido a la rapidez del flujo, escapan a nuestra aprehensión. Nosotros, sin embargo, reconocemos ese fluir de las cosas, pero no el que sea tan rápido que la naturaleza de cada suceso resulte en todo momento inaprehensible a nuestros sentidos. Pues, en tal caso, tampoco podrían sostener quienes mantienen esa opinión lo que ahora manifiestan, que esto sea blanco y esto sea negro unas veces, y otras que eso no es blanco ni eso negro, a no ser que previamente hayan conocido la propiedad de lo blanco y lo negro. (Diog. Oen. 5. trad. García Gual, modificada).

Smith¹³ considera que este fragmento habría pertenecido a la *Física*. Estaba precedido de un prólogo en el cual se exhortaba a los lectores al estudio de esta ciencia.¹⁴ En él, Diógenes realizaba una defensa de los estudios de la naturaleza como un medio para obtener la felicidad (Diog. Oen. 2). Por tal motivo, Diógenes no solo comenzaba su discurso señalando las falsas creencias de los hombres acerca de esta cuestión (Diog. Oen. 2-3),¹⁵

sino también criticando a los pensadores que negaban la importancia que el estudio sobre la naturaleza tenía para alcanzar una vida plena.¹⁶ Las críticas a estos pensadores se pueden dividir en dos grupos. El primero (Diog. Oen. 4) estaba dirigido especialmente contra Sócrates y los socráticos,¹⁷ quienes, según Diógenes, no se ocupaban de estos estudios, pues los consideraban superfluos e inútiles.¹⁸ El segundo grupo de críticas abre el fragmento 5 y estaba dirigida contra quienes, si bien no desacreditan la investigación de la naturaleza con el argumento arriba señalado, lo hacen mostrando la imposibilidad de calificarla como *epistémē*.

El comienzo del fragmento 5 parece ser la formulación de una pregunta retórica mediante la cual Diógenes sostiene que quienes niegan el conocimiento de las cosas aceptan por añadidura que el discurso científico sobre la *phýsis* es imposible. La pregunta tiene, incluso, un tono irónico, que puede reformularse del siguiente modo: ¿quién estaría dispuesto a investigar aquello de lo cual no cree que haya conocimiento? Dicho de otro modo: si partimos de la base que nuestro objeto de estudio no puede conocerse, ¿qué sentido tendría emprender una búsqueda para saber qué es?

El motivo por el cual Diógenes le adjudica a algunos pensadores la imposibilidad del conocimiento de las entidades sensibles viene inmediatamente después y es el resultado de un razonamiento que tiene, por lo menos, tres premisas centrales. La primera no aparece expresamente formulada o no ha sido mencionada en el fragmento conservado, pero claramente debe presuponerse para que la conclusión de Diógenes cobre sentido: solo hay conocimiento de lo que es, es decir, de lo que permanece y no está sujeto al devenir. Su formulación aparece en el poema de Parménides (DK B8) y es sostenida explícitamente por Platón (Pl. *Resp.* 477a9-10; *Ti.* 28a1 ss.). Para este último, el ser es a la generación, lo que la verdad es a la creencia. (Pl. *Ti.* 29c2-3).¹⁹ Al señalar esto, Platón pretende decir que todo discurso explicativo debe tener necesariamente un parentesco con aquello que explica; “en consecuencia, los discursos que expresan lo que es inmutable, estable y transparente a la inteligencia tendrán que ser, también ellos, inmutables, fijos y, en la

presionar por su escala y asegurarse que la información requerida para la instrucción filosófica sea recibida (frag. 116).

¹¹ Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, pp. 76-96.

¹² Para un análisis de esta cuestión, véase Smith, M. F., “Elementary, My Dear Lycians: A Pronouncement on *Physics* from Diogenes of Oinoanda.” *Anatolian Studies*, Vol. 50, 2000, pp. 133-134.

¹³ Smith, “The Introduction to Diogenes of Oinoanda’s *Physics*”, p. 243.

¹⁴ Según Smith, “The Introduction to Diogenes of Oinoanda’s *Physics*”, p. 245, no hay forma de saber, si en el fragmento 5 se debe leer τὴ φιλοσοφίαν φιλοσοφεῖν οὐ τὴν φυσιολογίαν οὐ τὸ φυσιολογεῖν. Para este autor, esto se debe a que, para los epicúreos, τὴν φιλοσοφίαν implica τὴν φυσιολογίαν. Smith, “The Introduction to Diogenes of Oinoanda’s *Physics*”, p. 245, señala que reponer “filosofía” se justifica a la luz de las cuatro ocurrencias del término en la introducción a la *Ética* (frags. 29.1.1, 29.1.7, 29.11.14, 30.1.7). “Ciencia de la naturaleza” se torna una alternativa viable en función de las apariciones registradas en 4.11.3, 5.1.2, 5.1.10. Sin embargo, dado que en los fragmentos 4 y 5 Diógenes critica a quienes rechazan explícita o implícitamente las ciencias naturales, con Smith, creemos esta última opción tiene más sentido.

¹⁵ La reconstrucción de los fragmentos 2 y 3, así como su ubicación dentro del epigrama, no están exentas de problemas. La mayoría de los autores tienden a creer que estos fragmentos formaban parte del prólogo general. Smith, “The Introduction to Diogenes of Oinoanda’s *Physics*”, p. 238, Siguiendo a William, considera que son parte de la introducción a la *Física*. Sin embargo, dado que la *Física* estaba

dispuesta dentro del epigrama de modo tal que debía leerse primero, Smith señala que su introducción podría haber servido también como un prólogo a toda la inscripción. Entre quienes se oponen a esta interpretación, Smith “The Introduction to Diogenes of Oinoanda’s *Physics*”, p. 238, menciona a Laks (REG 107 (1994), 267-72, en 271-2). Según Verde, F., “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, in Hammerstaedt, J.- Morel P. M., (eds) *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*. Leuven: Leuven University Press 2017, pp. 69-70, Diógenes hace una especie de doxografía en la que recopila opiniones de algunos filósofos respecto de la ciencia de la naturaleza. Para hacer esto, sigue a la tradición epicúrea, basada en επιτομή τῶν πρὸς τοὺς φυσικοὺς (D.L. X. 27).

¹⁷ Trayendo a colación el testimonio de Filodemo (*Acerca de los estoicos* Col XIII 4 Dorandi), Verde, “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, p. 70, señala que los llamados “socráticos” podrían ser los estoicos cercanos a la tradición cínica.

¹⁸ Véase Aristóteles (Arist. *Metaph.* I 6, 987b1-5) y Jenofonte (Xen. *Mem.* 1.1.11-15).

¹⁹ García Gual, C., *Sobre la ciencia Médica*, en *Tratados hipocráticos* I. Introducción, traducción y notas de García Dual, C., Navarra, L., López Ferés, J. A. Madrid: Gredos, 1983. p. 110, nota 1, cree distinguir un planteo de este tipo en *Sobre la ciencia médica* 2.

medida de lo posible, irrefutables”.²⁰ Solo este tipo de discurso puede ser portador de *epistémē*.²¹ De allí que el conocimiento solo puede ser de lo que es.

La segunda premisa aparece explícitamente formulada y es la caracterización de los *prágmata*,²² las entidades sensibles, como aquello que está sujeto al movimiento y, por lo tanto, fluye incesantemente, pasando del ser al no ser. Teniendo en cuenta estas dos premisas centrales, el razonamiento que supone la pregunta de Diógenes es el siguiente:

1. El conocimiento es de lo que es;
 2. Los *prágmata* están sujetos al devenir, razón por la cual no pueden ser considerados como algo que es;
 3. Los *prágmata* son objeto de estudio de la física
-
4. la física no puede ser conocimiento

Sobre la base de este razonamiento, es evidente que, si el objeto de la física son las entidades sensibles, en cuanto estas están sujetas al movimiento y, por ende, al devenir no puede haber ciencia de ellas; pues carecen de la inmutabilidad y estabilidad que debe poseer algo para ser objeto de *epistémē*. Este es el motivo por el cual Parménides²³ le da al discurso físico el *status* de *dóxa*²⁴ y Platón de *lógos verosímil*.²⁵

Ahora bien, en el fragmento aquí analizado, Diógenes no alude expresamente ni a Parménides²⁶ ni a Platón, sino a Aristóteles. Esto es lo que resulta desconcertante de la crítica del epicúreo. La razón de esto es que, contrariamente a lo que sostiene Diógenes, Aristóteles

pretende darle al estudio de las entidades sensibles el *status* de conocimiento (Arist. *Metaph.* IV 1, 1025b18-1026a5) A diferencia de Parménides y Platón, Aristóteles considera que la física no es simplemente un *lógos* verosímil. Desde su perspectiva, la física es una de las ciencias teóricas (Arist. *Metaph.* VI 1, 1026a6). De hecho, si no hubiese entidades que son inmóviles y divinas, la física sería filosofía primera (Arist. *Metaph.* IV 1, 1026a27-32).

Para explicar la aparente discrepancia entre la doctrina defendida por Aristóteles y la interpretación de Diógenes, algunos especialistas sostienen que este último pensador habría incurrido en un error de interpretación²⁷ o habría confundido la teoría del Estagirita con la teoría de Heráclito, de Arcesilao o de Enesidemo. Tras oponerse a esta interpretación, Bignone,²⁸ explica esta aparente inconsistencia apelando al “desarrollo intelectual” del Estagirita.

Para comprender la interpretación de Bignone, se debe recordar que, algunos estudiosos²⁹ creen que Aristóteles habría pasado por una etapa platónica, en la cual habría defendido la teoría de las Ideas.³⁰ Tomando como punto de partida esta tesis, Bignone³¹ sostiene que el testimonio de Diógenes refleja este particular período del desarrollo intelectual de Aristóteles, razón por la cual la crítica de Diógenes está dirigida contra las concepciones platónicas que Aristóteles habría sostenido en ese entonces. Según Bignone,³² la fuente de Diógenes³³ habría

²⁰ Santa Cruz, M. I., “Eikós, lógos y diánoia en Platón”. *Revista de Filosofía y Teoría Política* n. 26-27, 1986, pp. 180-184.

²¹ Véase Costa, I., “Sujetos y objetos del *lógos* verosímil (Pl. *Ti.* 29b1-d3)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* – Anejo, 2010, pp. 111-131.

²² Entre las acepciones del término, Liddel – Scott, registra las de “acto”, “asunto”, “circunstancia”, “materia”, pero también, “cosa”, “realidad concreta”. Dado el argumento de Diógenes, es plausible suponer que está haciendo referencia a las entidades concretas, sujetas a cambios continuos.

²³ Véase Parménides DK B2; B8.

²⁴ Según Curd, P., *The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004 (1998), p. 28, al examinar los fragmentos DK B2-B7, es difícil determinar exactamente dónde ha tenido lugar el repudio de la ruta de lo que no es y la forma en que este se manifiesta. En DK B2.7-8 Parménides afirma que lo que no es ni puede ser conocido ni señalado (οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ γε μὴ εἶν [οὐ γὰρ ἀνυστόν] οὐτε φράσαις), pero no se ofrece apoyo para esta afirmación. Curd señala que DK B3 completa la línea DK B2.8; ya que allí da una justificación adicional, al sostener que “lo mismo es pensar y ser” (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι).

²⁵ Debido a que, para Platón, el ámbito sensible es sólo una imagen (*eikón*) mutable del modelo inmutable, su descripción sólo puede ser provisional y verosímil (*eikós*). Desde su perspectiva, al indagar sobre lo que deviene, no podemos escapar a las limitaciones propias de la naturaleza humana, que hacen que solo podamos tener pretensión de verosimilitud, pero no de verdad. Véase Costa, I., “Sujetos y objetos del *lógos* verosímil (Platón, *Timeo* 29b1-d3)”.

²⁶ Según Navarra, L., *Sobre la medicina Antigua*, en *Tratados hipocráticos* I. Introducción, traducción y notas de García Dual, C., Navarra, L., López Ferés, J. A. Madrid: Gredos, 1983, p. 238, nota:8, la filosofía eleática fue la causa por el cual en la segunda mitad del siglo V a. C. se discutiera sobre “el valor científico y la eficacia operativa de las *technai*”, entre ellas, la medicina. El motivo que generó esta discusión fue la negación de que la experiencia y los sentidos pudiesen ser fuente de conocimiento (Navarra, *Sobre la medicina Antigua*, p. 238).

²⁷ Para dar cuenta de esta interpretación y mostrar las dificultades que esta supone, Bignone, E., *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1973, p. 334, apela al artículo de Philippson sobre Diógenes de Enoanda (Philippson, R. “Diogenes von Oenoanda”. RE, Supplement 5, 1931, pp. 153-70). Sin embargo, Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, pp. 334-335, tampoco cree plausible la lectura de Philippson, para quien el error de interpretación de Diógenes se debe a que su fuente es un platónico de la Segunda Academia de tendencia escéptica y pirrónica.

²⁸ Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, p. 333.

²⁹ Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, trad. cast. de Gaos, J., México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1923); Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*; Guthrie, W. F., *History of Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, vol. IV, 1965; Untersteiner M., *Aristotele, Della filosofia*. Introduzione traduzione e commento esegetico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1963. Fue Jaeger *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, quien logró imponer la tesis de un período platónico. Esta fue la lectura imperante prácticamente hasta la aparición de los trabajos de Düring: *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Göteborg. Almqvist & Wiksell, 1961; *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp. Navarro, B. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (1966).

³⁰ El fragmento 48 del *Protréptico* es uno de los extractos que fomenta esta lectura, debido su vocabulario aparentemente platónico. Desde la perspectiva de Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, p. 218, dado que el *Protréptico* era una obra de divulgación, carecía del lenguaje técnico. Por este motivo, términos como *eidos*, *mimesis*, *autó* y *agathón* no deben interpretarse bajo el sentido técnico platónico, sino como un lenguaje que, si bien era de uso común en la Academia, tenía como referente concepciones netamente aristotélicas.

³¹ Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, p. 334.

³² Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, p. 213.

³³ Según Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy* p. 194, el análisis del lenguaje de Plutarco y Diógenes parece reflejar alguna fuente común que podrían haber sido cartas de Epicuro a amigos.

sido Colotes,³⁴ un discípulo de Epicuro, cuyas tesis conocemos mediante el *Contra Colotes* de Plutarco. Para Bignone, basándose en Colotes, Diógenes le adjudica a Aristóteles la tesis escéptica, según la cual no se puede conocer la verdadera naturaleza de las cosas debido al cambio continuo que experimentan.³⁵ Un ejemplo de esto es que algo que ahora es percibido como blanco, luego puede ser negro o adquirir cualquier otra tonalidad.

Bignone³⁶ señala que tanto Platón como Aristóteles habían sido acusados de escépticos, de ahí que el testimonio de Diógenes no solo no era falso, sino que era precioso, en muchos aspectos. Según este autor, el análisis de Diógenes abrió nuevas perspectivas en el conocimiento histórico de la filosofía griega, especialmente de la doctrina del primer Aristóteles. No obstante, Bignone enfatiza que Diógenes no dice que Aristóteles haya rechazado la posibilidad del conocimiento en general, sino que ha negado que la física pueda ser *epistémé*.

Verde³⁷ considera que no se puede descartar que la información sobre Aristóteles que transmite Diógenes en el fragmento 5 sea tomada de una fuente epicúrea. Este autor cree posible que dicha fuente haya sido Colotes. Sin embargo, a diferencia de Bignone, sostiene que Colotes “no pretendía reconstruir el pensamiento de Aristóteles histórica y objetivamente”.³⁸ Para Verde,³⁹ la obra de Plutarco es un buen testimonio de que Colotes tendió a asimilar la filosofía de Aristóteles con la de Platón.⁴⁰ De la lectura de su trabajo, se desprende que solo en este sentido se puede aceptar que el Aristóteles citado por Diógenes es el “Aristóteles exotérico platonizante”. Ahora bien, esto no implica asumir que Aristóteles haya pasado por una fase platónica, sino que, al menos, una parte de su pensamiento ha sido interpretado a la luz de

la obra de su predecesor.⁴¹ Por otra parte, este autor no descarta que Diógenes se haya valido de otras fuentes, también epicúreas.⁴²

Pese a esto, se debe destacar que no sabemos con certeza cuál fue la fuente mediante la cual Diógenes accedió al pensamiento de Aristóteles. Se debe tener en cuenta que el epigrama a él atribuido es posterior a la edición de Andrónico de Rodas⁴³ de los textos aristotélicos.⁴⁴ Dado esto, es posible que Diógenes haya tenido algún tipo de conocimiento de la *Física*, texto en el cual Aristóteles pretende darle al discurso físico el *status* de ciencia,⁴⁵ tomando como punto de partida las opiniones de sus predecesores, entre ellas las de Parménides (Arist. *Ph.* I 2-3) y las de Platón (Arist. *Ph.* I 9), y sus problemáticas.⁴⁶ Paralelamente, cabe destacar que algunos de

³⁴ Una de las obras más reconocidas de este autor fue *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*. Martos Montiel, F., Plutarco. *Obras morales y de costumbres XII. Tratados antiepicúreos*. Introducciones, traducción y notas. Madrid: Gredos, 2004, pp.36-37, argumenta que esta obra habría sido “un ejemplo del típico *elenchos*, esto es, la refutación sistemática de las doctrinas de otros filósofos, en el ámbito de una polémica dirigida contra los filósofos mencionados a propósito de la imposibilidad de conocer el mundo sensible”. Este autor subraya que Colotes habría ejercido una enorme influencia entre los epicúreos posteriores, entre ellos Diógenes de Enoanda.

³⁵ Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, p. 213, emplea la noción de “aporía escéptica” y la califica de platónica. Para esto remite a Plutarco (Plut. Adv. Col. I 1110d).

³⁶ Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, p. 334.

³⁷ Verde, “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, p. 86.

³⁸ Verde, “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, p. 86. En *Contra Colotes* (I 2, 1108a-b), Plutarco caracteriza de burdas y poco serias las reconstrucciones llevadas a cabo por Colotes de las tesis de los filósofos que retoma.

³⁹ Verde, “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, p. 86.

⁴⁰ Véase Plutarco (Plut. Adv. Col. I 14, 1115b-c). Es importante destacar que en *Contra Colotes* Plutarco también caracteriza de incorrecta la lectura que Colotes habría realizado de Platón. En esta obra, en I 15, 1116b-c, lo corrige diciendo que Platón no niega la realidad de lo sensible, tal como lo supone Colotes, sino que admite la existencia de entidades “cuya esencia es más cierta y estable que la de aquellas, porque ni llegan a ser ni perecen ni experimentan afección alguna, logrando que las palabras capten con mayor nitidez esa diferencia, nos enseña a llamar, a unas, cosas que son, y a otras, cosas que llegan a ser” (trad. Martos Montiel).

⁴¹ En favor de la tesis de Verde, se debe señalar que es posible que la lectura de Diógenes de la obra de Aristóteles esté tenida por la interpretación platonizante de Colotes. En favor de esta tesis se puede aducir dos razones diferentes pero relacionadas. La primera es la influencia que Colotes tuvo en los epicúreos posteriores. La segunda razón es que una de las cosas que Plutarco le recrimina a Colotes es que le haya adjudicado a Aristóteles y a los peripatéticos aquellas teorías platónicas, a las que, en realidad, estos se opusieron. (Plut. Adv. Col. I 14, 1114f-1116e). Tal como lo veremos más adelante, nuestra hipótesis es que la crítica de Diógenes a Aristóteles se centra en las contradicciones que cree encontrar entre las concepciones que este último parece defender. Es factible, que la lectura platonizante de Colotes hay tenido una influencia en la detección de estas contradicciones. Ahora bien, esto no implica que dichas críticas estén dirigidas a un presunto “Aristóteles platonizante”.

⁴² Verde, “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, p. 79.

⁴³ El alcance y la naturaleza de la contribución de Andrónico de Rodas al estudio de los textos aristotélicos ha sido objeto de discusión. Sharples, R. W., *Peripatetic Philosophy 200 Bc To Ad 200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 29, sintetiza los aportes que se le suelen adjudicar en los siguientes ítems: (a) producción una edición definitiva de los textos esotéricos, (b), “elaboración” de algunos de los tratados, en particular de la *Metafísica*, entendiendo por esto la reunificación de textos que originalmente estaban separados en una única obra, y (c) establecimiento del canon de las obras de Aristóteles. Contra el punto (a) Barnes, J., “Roman Aristotle”, in Barnes, J. - Griffin, M. (ed.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 28–31, señala que los eruditos antiguos posteriores a Andrónico no solían apelar a la edición de este último como una autoridad. Tampoco hay testimonios en contra de la suposición de que la edición de Andrónico haya sido un descendiente lineal de la edición supuestamente inferior de Apellicon. En cuanto a (b), Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 Bc To Ad 200*, p. 29, comenta que ese ítem se sustenta únicamente en la suposición de que alguien debe haber reunido los tratados aristotélicos y que Andrónico es el candidato más probable. En relación con esto, Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 Bc To Ad 200*, p. 29, señala que ya en el siglo IV a. C. circulaba una versión de la *Física*. según Barnes, “Roman Aristotle”, pp. 58–9, hay evidencia de la existencia de dos tratados éticos aparentemente anteriores al editado por Andrónico, posiblemente una versión de la *Ética a Nicómaco* (sin sus libros 5–7.) y de la *Gran ética*. Es plausible pensar que Cicerón habría accedido a una copia de los *Tópicos*.

⁴⁴ Si bien la datación de la edición de Andrónico es problemática, se estima que fue realizada aproximadamente en el 60 a. C. Para esta cuestión véase Gottschalk, H. B., “The earliest Aristotelian commentators”, In Sorabji, R (ed) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their influence*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 55-82.

⁴⁵ Tal como lo veremos más adelante, en el *Protréptico*, Aristóteles también habla de la ciencia de la naturaleza (Arist. *Protr.* Frags. 32, 36; y serie de fragmentos 42-47), de modo que nuestra lectura es sostenible aun cuando, con Bignone, supongamos que la fuente de Diógenes hubiese sido la recepción epicúrea de los textos exotéricos.

⁴⁶ Trayendo a colación la interpretación de Barnes, Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 Bc To Ad 200*, p. 30, argumenta que Eudemo, uno de los discípulos de Aristóteles, usaba como modelo para sus propios tratados la *Física* de Aristóteles. En su *Física* Eudemo no solo habría tratado los mismos temas que Aristóteles en su obra homónima, sino

los fragmentos de las obras exotéricas mencionadas por Bignone (el *Protréptico* y *Sobre la filosofía*) han sido transmitidos por Cicerón (106 a. C- 43 a. C), Plutarco (aprox. 46 a. C- 125 d. C.), Sexto Empírico (160 d. C. -210 d. C.), Alejandro de Afrodisias (150d. C.-249 d. C.) y Jámblico (245 d. C- 325 d. C). Algunos de estos pensadores antecedieron a Diógenes, y otros fueron relativamente contemporáneos o nacieron en siglos posteriores. Esto significa que en el período en el que Diógenes elaboró su epigrama aun había cierto conocimiento de estas obras. Dado esto, no es posible descartar que Diógenes haya tenido acceso al pensamiento de Aristóteles por otros medios, además de los textos de los epicúreos, entre ellos los de Colotes, con todas las problemáticas que, como señala Verde, esto implica.

La presunción de Bignone y de Verde de que la fuente de Diógenes debió ser Colotes u otra fuente epicúrea parece ser funcional a su interpretación platonizante de la crítica desarrollada en el fragmento 5. Las causas por las cuales estos autores confluyen en esta interpretación, como ya lo vimos, son diferentes. Bignone defiende la tesis de un período platónico en el pensamiento aristotélico. Verde interpreta que hay una errónea interpretación por parte de las fuentes de Diógenes del pensamiento de Aristóteles. Ni Bignone ni Verde dan razones de por qué habría que pensar que Diógenes accede al pensamiento de Aristóteles de este modo, salvo el hecho de que quién podría ser objeto de las críticas esbozadas en el fragmento 5 debió ser un partidario de concepciones de corte platónico. Verde tampoco lo afirma categóricamente, sino que lo expresa en potencial. No obstante, aun cuando se les conceda a estos autores que Diógenes emplea fuentes epicúreas, no hay elementos para afirmar que este autor conoció la obra del Estagirita solo de este modo. Basar la interpretación del fragmento 5 en las posibles fuentes epicúreas por las razones propuestas por Bignone y Verde es problemático, pues sus conjeturas parecen estar basada en la tesis que pretenden justificar.

Zanatta,⁴⁷ por su parte, cree que este pasaje debe leerse teniendo como telón de fondo la crítica Aristotélica a la teoría de las Ideas (Arist. *Id. Frag. 3, Metaph. I 9, 990b8-15*). Lo que estaría indicando Diógenes es que la crítica que Aristóteles realiza a los platónicos termina recayéndole a él mismo, siendo la causa de que este deba negar también el conocimiento de las entidades sensibles y, por ello, el de la naturaleza. Zanatta señala que, al formular esta crítica, Diógenes retoma el argumento derivado de las ciencias usado por Aristóteles para refutar la existencia de Ideas, pero con el objetivo de emplearlo contra Aristóteles.

Coincidimos con la interpretación de Zanatta en cuanto a que Diógenes parece poner de manifiesto una

aparente inconsistencia en el pensamiento del Estagirita. Si bien algunos de los supuestos que se formulan en este argumento están operando en la crítica esgrimida por Diógenes, no estamos seguros de que el método elegido por el epicúreo haya sido retomar el argumento derivado de la ciencia para volverlo en contra de su mentor. El argumento a partir de la ciencia⁴⁸ es el siguiente:

Los platónicos se sirvieron de las ciencias de varias maneras para establecer las Ideas, como dice Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre las Ideas*. Los argumentos que parece recordar en este momento son los siguientes. Si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, único e idéntico, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debería haber para cada ciencia alguna cosa, aparte de las sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas que se generan en el ámbito de cada ciencia. Y tal es la Idea. (Arist. *Id. Ross, 3; Gigon, 118, 3. Alejandro de Afrodisias, Coment. de la Metafísica de Aristóteles 79, 3-8. trad. Vallejo Campos*).

El fragmento de *Sobre las Ideas* parte del supuesto de que, si hay ciencia, esta no puede ser de lo múltiple y sujeto al devenir. Este supuesto, defendido por Platón (*Pl. Resp. VI 484b; VII 533d- 534a.*) y Aristóteles (Arist. *Metaph. I 1, 981a15-25*), presupone que el conocimiento es de aquello que es siempre idéntico a sí mismo y permanece invariable. Lo sensible es particular y, por esto mismo, contingente. Por esta razón, de lo que es sensible no puede haber ciencia. Según Viano,⁴⁹ el argumento a partir de las ciencias parte en las siguientes premisas:

1. toda ciencia tiene un objeto propio y unitario, que no es ninguno de los individuos particulares, sino un modelo eterno o paradigma;
2. los individuos son infinitos e indeterminados, mientras las ciencias versan sobre lo definido, por lo tanto, como los objetos de la ciencia existen, debe existir algo que está más allá de los individuos;

De estos argumentos, Platón infiere que, si hay conocimiento, debe haber algo aparte de lo sensible, algo que es único e idéntico y esto debe ser las Ideas.

Ahora bien, la crítica que Aristóteles realiza de este argumento es la siguiente:

Tales argumentos no demuestran lo que se proponen, que es la existencia de las Ideas, sino que demuestran la existencia de ciertas cosas aparte de las

que también habría respetado el orden implementado por este último. Gottschalk, "The earliest Aristotelian commentators", p. 58, destaca que las siguientes generaciones de peripatéticos no continuaron este trabajo de replicar las obras del Estagirita, que fue completado por Andrónico. Tras la aparición de la edición de Andrónico, no todos los textos se estudiaron con igual intensidad. Sin embargo, los tratados lógicos y físicos, así como también la *Metafísica* se estudiaron sistemáticamente.

⁴⁷ Zanatta, M., Aristotele, *I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008, p. 55-56, nota 34.

⁴⁸ Debemos aclarar que no haremos un tratamiento pormenorizado de este argumento, sino un análisis muy sucinto a los fines de dar cuenta por qué la interpretación de Zanatta nos parece aceptable solo parcialmente. Para un análisis del argumento que apela a la ciencia, véase Fine, G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 89 ss. y Reshotko, N., "A Bastard kind of reasoning: The argument from the sciences and the introduction of the receptacle in Plato's Timaeus". *History of Philosophy Quarterly*, V. 14, n. 1, 1997, pp. 121-137.

⁴⁹ Viano, C. A., Aristotele, *Metafísica*. Introduzione, traduzione e commento. Torino: Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1980, p. 214, nota 1.

particulares y sensibles. Pero del hecho de que haya ciertas cosas aparte de las particulares no se sigue de ninguna manera que éstas sean Ideas, pues aparte de las cosas particulares están los objetos comunes, y las ciencias, según decimos nosotros, tratan de ellos. (Arist. *Id.* Ross, 3; Gigon, 118, 3, en Alejandro de Afrosiasias, *Coment. a la Metafísica de Aristóteles* 79, 15-19. Trad. Vallejo Campos).

lo que quiere señalar Aristóteles es que, al usar el argumento relativo a la ciencia para probar la existencia de Ideas, esto es, de principios trascendentes, Platón no es concluyente respecto de lo que quiere demostrar, ya que el argumento solo logra probar la necesidad de la existencia de los *koiná* de las cosas particulares. Como consecuencia de esto, mediante ese argumento solo se puede mostrar la necesidad de que todas las cosas posean una propiedad común que responda a la pregunta qué es X, esto es, del universal, pero no la existencia de Ideas.

Zanatta no ahonda en los motivos por los cuales considera que Diógenes se vale del argumento que apela a las ciencias para atacar a Aristóteles. El fragmento conservado del epicúreo tampoco nos permite aseverar que efectivamente haya tenido en mente dicho argumento. A diferencia de Diógenes, mediante su argumento, Aristóteles no pretende demostrar una contradicción en el pensamiento de Platón, sino que la conclusión a la que este último arriba no se desprende con necesidad lógica de sus premisas.

Creemos que la clave del fragmento está en la crítica que Diógenes realiza a Aristóteles de antifísico, pues este último califica a algunos de sus predecesores de este modo. En el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, llama a Parménides “antifísico”, dado que este habría negado la existencia del movimiento y, por lo tanto, de la naturaleza como su principio. Si bien no los trata abiertamente de este modo, en esta misma obra (Arist. *Phil.* frag. 13c), sostiene que la explicación sobre la generación dada por algunos de sus predecesores solo tiene el *status* de *lógos* verosímil.⁵⁰ Claramente, aquí Aristóteles supone la contraposición entre verosímil – verdadero y la vinculación de este binomio con el par opinión- conocimiento.

Ambas críticas son relevantes, porque están relacionadas con los motivos por los cuales Diógenes califica de antifísico a Aristóteles. Para Diógenes, dada su concepción del conocimiento y de la naturaleza del objeto de estudio de la física, Aristóteles debería admitir que el discurso físico no puede ser *epistéme*.⁵¹

Para comprender esto último, es clave recordar que Aristóteles sostiene simultáneamente dos tesis. La primera es que la física es el estudio de los cuerpos en sí mis-

mos (αὐτὰ τὰ σώματα) y de la naturaleza como artífice de estos (δημιουργὸν αὐτῶν προῆλθον φύσιν) (Arist. *Phil.* frag. 8b). En *Metafísica* VI 1, 1069a13, incluso, identifica al objeto de la física con las entidades sujetas al movimiento (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσική)⁵² (**ítem 1**). La segunda de estas tesis es que el discurso acerca de la naturaleza (*peri phúseos*) es *epistéme* (Arist. *Protr.* frag. 32; *Ph.* 984a14-15; *Metaph.* XI 7, 1064a35 ss.), razón por la cual tiene el *status* de conocimiento (**ítem 2**).

Ahora bien, paralelamente en algunos de sus escritos, Aristóteles sostiene las siguientes tesis:

1. Es más cognoscible “lo que es anterior” que “lo que es posterior”, las causas que los efectos, pues, si se suprime los primeros, también se eliminan los segundos (Arist. *Protr.* frags. 33 y 35; *An. post.* II 2) (**ítem 3**).
2. “Lo que es anterior”, “causa” y “principio” se caracteriza por ser “en sí” (Arist. *Protr.* frag. 48), divino, imperecedero y estable (Arist. *Protr.* frag. 49). Por tal motivo, no se identifica con lo que es percibido por los sentidos, sino que es aquello que es objeto de aprehensión intelectual (Arist. *Protr.* frags. 48-24; *An. post.* II 19) (**ítem 4**).
3. La percepción sensible o la experiencia basada en la descripción de las características físicas de las cosas permiten obtener explicaciones de un segundo o tercer orden, pero no verdadero conocimiento (Arist. *Protr.* frag. 48). Si bien, debido a nuestra naturaleza corpórea, es a lo que primero accedemos, detenernos en las impresiones sensibles, nos aparta del verdadero conocimiento (Arist. *Phil.* frags. 8b y 8c) (**ítem 5**).

Creemos que lo que genera la crítica de Diógenes es la afirmación conjunta de las dos primeras tesis enunciadas más arriba e identificadas como ítems 1 y 2.⁵³ Para Diógenes, la coexistencia de ambas tesis en una misma teoría implica una contradicción. En los ítems 3 a 5, encontramos las concepciones aristotélicas que explican por qué, desde la perspectiva de Diógenes, no se podría sostener las tesis antes mencionadas simultáneamente. Para Diógenes, si se considera que el conocimiento es de lo que es eterno, inmóvil y objeto de intelección (**ítems 3 y 4**), y, paralelamente, se parte del hecho de que las entidades sensibles, objeto de la física, se mueven, esto es, se generan, perecen y cambian (**ítem 1**), no podemos afirmar que haya conocimiento de ellas. Sobre ellas, podremos tener opinión o creencias basadas en la experiencia sensorial (**ítem 5**), no *epistéme* (negación del **ítem 2**).

⁵⁰ En el fragmento 13c, Aristóteles se refiere a los pensadores que explicaron el rol causal de la “divinidad” apelando a la analogía que se puede trazar entre esta y un artesano. Esto es un motivo de peso para creer que el interlocutor de Aristóteles en ese fragmento es Platón, quien en el *Timeo* (Pl. *Ti.* 28a ss.) explica el devenir postulando la necesidad de una causa, el demiurgo, para cuya formulación emplea una metáfora de este tipo.

⁵¹ Se debe tener en cuenta que estamos realizando un análisis desde la perspectiva de Diógenes, sin pretender hacer un juicio de valor sobre la corrección de su lectura. En la segunda parte, examinaremos en qué medida esta lectura es pertinente.

⁵² Al citar obras que los partidarios de una evolución en el pensamiento aristotélico (véase nota 28 del presente trabajo) consideran pertenecientes a periodos diferentes: el *Protréptico* (fase platónica), *Sobre la filosofía*, la *Física* y la *Metafísica* (periodo propiamente aristotélico), pretendemos enfatizar la continuidad argumentativa entre los textos aludidos. Con esto, además de apartarnos de ciertas lecturas, como, por ejemplo, la de Bignone, queremos indagar qué tesis aristotélicas podrían haber sido objeto de las críticas de Diógenes.

⁵³ Estas tesis eran: 1) el objeto de la física son los cuerpos considerados en sí mismos o las entidades sujetas a movimiento y 2) la física es una *epistéme*.

Desde la perspectiva de Diógenes, esto transforma a Aristóteles en un antifísico, motivo por el cual recaen contra él las mismas críticas que él habría formulado contra sus predecesores. Al hacer esta interpretación, Diógenes coloca a Aristóteles en el mismo grupo de aquellos que, al banalizar la investigación de la naturaleza, hacen inviable el camino a la felicidad.

3. Aristóteles frente a la crítica de Diógenes

Habiendo establecido el sentido de la crítica de Diógenes contra Aristóteles debemos indagar acerca de su pertinencia. Para realizar este análisis, volveremos sobre la interpretación de Zanatta acerca del empleo del argumento derivado de la ciencia. Creemos que, si cabe aplicar en algún sentido este argumento en nuestro análisis es para poner de manifiesto que su consecuencia recae sobre el planteo de Diógenes, pues, al esgrimir su crítica contra Aristóteles, concluye más de lo que sus premisas le autorizan.

Tomaremos como punto de partida de nuestro análisis el siguiente pasaje de la *Metafísica*:

Y es que, si nada hay aparte de los individuos (τὰ καθ' ἕκαστα), nada habrá inteligible (νοητὸν), sino que todas las cosas serán sensibles (πάντα αἰσθητὰ), y no habrá ciencia de nada (ἐπιστήμη οὐδενός), a no ser que se llame ciencia (ἐπιστήμην) a la sensación (αἴσθησιν). Pero, además, tampoco habrá nada eterno ni inmóvil (pues las cosas sensibles, todas, se corrompen y están en movimiento (τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν)). Y, por otra parte, si nada hay eterno, tampoco es posible que haya generación (Arist. *Metaph.* III 4, 999b1-4. Trad. Calvo Martínez).

En este pasaje, “los individuos” son identificados con las entidades sensibles, tales como Sócrates, este caballo, ese árbol. Estas entidades se generan y se corrompen, razón por la cual no son ni eternas ni inmóviles. Poseen ciertas características que experimentan cambios: algo que es blanco puede oscurecerse o viceversa. Por tal motivo, si redujéramos lo que existe a estas entidades, o incluso, a las características físicas y perceptibles de estas entidades, tendríamos que aceptar al menos dos cosas: 1) no podría haber ciencia salvo que se identifique *epistémē* con *aísthēsis*,⁵⁴ (Arist. *Metaph.* I 1) y 2) no sería posible la generación, dado que esta última presupone algo que permanece (Arist. *Ph.* I 7). Dado el objetivo de

nuestro trabajo, nos interesa centrarnos en la primera de estas consecuencias.

La imposibilidad del conocimiento expuesta en este pasaje es dependiente del argumento de que la *epistémē*⁵⁵ es de lo que es uno, idéntico a sí mismo y universal (Arist. *Metaph.* III 4, 999a26-29).⁵⁶ Debido a que los particulares son infinitos, si no hubiese algo además de ellos, el conocimiento no sería posible. Brodie⁵⁷ recalca además que el argumento supone la distinción entre dos campos semánticos. Por un lado, está la *epistémē*, cuyo correlato ontológico son los *nóeta* y, por el otro, está la *aísthēsis*, por medio de la cual captamos los *aístheta* (999b1-4).⁵⁸ Es esta distinción lo que genera el inconveniente, pues, si se identifica a los particulares con los *aístheta*, por las razones arriba señaladas, no podría haber conocimiento.

Ahora bien, esto no implica que la crítica de Diógenes contra Aristóteles sea legítima. En el fragmento 5, Diógenes parte de la premisa de que las entidades sensibles devienen y cambian constantemente (Arist. *Metaph.* XII 2, 1069b3). A la luz de lo comentado más arriba, Aristóteles estaría dispuesto a aceptar esta premisa (Arist. *Metaph.* XII 2, 1069b3).⁵⁹ Sin embargo, aun cuando, paralelamente, considere que el conocimiento es de lo que permanece, es eterno e inmóvil, esto no implica que deba rechazar el conocimiento de las entidades sensibles. Desde la perspectiva de Aristóteles, esta es la tesis que deberían admitir aquellos que consideran que no existe nada aparte de lo sensible. Dicha opinión es un *endoxón* que se desprende de las creencias de algunos de sus predecesores, sobre todo de los que califica de materialistas, pero no es sostenida por Aristóteles.

Si bien en el pasaje citado Aristóteles se refiere a las entidades sensibles calificándolas de individuos o particulares sensibles y enfatizando su infinitud y, por lo tanto, su incognoscibilidad,⁶⁰ sabemos que, para él, dichas entidades tienen una unidad numérica y orgánica, pero son compuestos de materia y forma (Arist. *Ph.* I 9, 192a30-31; *Metaph.* XII 3, 1070a11-12). Al formular la posibilidad de que haya algo además de lo sensible, Aristóteles presenta la encrucijada generada por quienes sos-

⁵⁴ En *Metafísica* I 1, 980a20 ss., la *aísthēsis* es identificada con el nivel cognitivo inferior, aquel que incluso poseen los animales. En *Física* I 5, 188b 30 ss., Aristóteles realiza la distinción entre *Katà tèn aísthēsin* y *Katà tò lógon*. En esta misma obra (Arist. *Ph.* I 1, 184b16ss.), identifica aquello a lo que accedemos por medio de los sentidos como lo más claro para nosotros pero menos conocido por naturaleza y, por lo tanto, con aquello que, si bien puede determinar el comienzo del proceso cognitivo, no puede ser identificado con el conocimiento de las cosas. Para un análisis del rol cognitivo de la *aísthēsis*, véase Díaz, M. E., “*Aísthēsis* y *phantasia* en el pensamiento aristotélico”, en Marcos, G. – Díaz, M. E., (eds), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp.176-192.

⁵⁵ Según Crubellier, M., “Aporie 1-2”, In Crubellier, M - Laks, A. (ed) *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 66, para Aristóteles la noción de *epistémē* reúne dos aspectos inseparables de la misma realidad: 1) es un cuerpo coherente de proposiciones verdaderas obtenidas a través de demostraciones y 2) se opone a la percepción, la fantasía o la opinión, siendo por esto una modalidad específica de conocimiento.

⁵⁶ En *Sobre las Ideas* fragmento 3, al refutar el argumento que apela a la ciencia para demostrar que hay Ideas, Aristóteles le concede a Platón que hay algo además de las entidades sensibles y que solo esto es objeto de conocimiento. No obstante, para Aristóteles esto son los *koiná*.

⁵⁷ Brodie, S., “aporie 8”, in Crubellier, M - Laks, A. (ed) *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 141.

⁵⁸ Arist. *Protr.* Frag. 24.

⁵⁹ Tal como lo indica Calvo Martínez, T., Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 2007, p. 44, “en la medida en que las entidades sensibles son materiales y *sometidas a movimiento*, cabría decir que en la propia noción de entidad sensible se halla incluida la noción de movimiento y que, por tanto y en último término, se halla también incluida la noción del principio primero del movimiento, de la entidad que últimamente mueve sin moverse”.

⁶⁰ Lo infinito es indeterminado y de lo indeterminado no pude haber conocimiento (Arist. *Ph.* I 4, 187b6-7).

tienen que en la generación solo intervienen principios y causas materiales, como, por ejemplo, el agua (Tales), el fuego (Anaxímenes), los átomos (Demócrito), siendo las entidades resultantes también de naturaleza material, y por quienes consideran que hay ciertos principios trascendentes (los platónicos). La postura de Aristóteles es que ambas creencias tienen sus aciertos y desaciertos. Claramente y en relación con el mundo sublunar, no hay entidades aparte de las sensibles, pero contra las concepciones netamente materialistas, Aristóteles estima que debe haber ciertos principios inteligibles, por cuya causa las cosas son lo que son (Arist. *Metaph.* XII 3, 1043b4-12). Estos principios son eternos, inmóviles y, aunque no tengan existencia separada, no son materiales.⁶¹ Ahora bien, dichos principios: las formas, son lo que determina esencialmente a las entidades sensibles. Por este motivo, son lo que debe conocerse, si se quiere tener un conocimiento de estas últimas.⁶² Al formular las consecuencias que se desprenden de aceptar solo la existencia de los particulares sensibles, Aristóteles se propone mostrar la necesidad de admitir la existencia de dos principios, sustrato material y forma, que, a la luz del primer libro de la *Física*, constituyen el verdadero objetivo de la ciencia de la naturaleza (Arist. *Ph.* I 1, 184a14-15).⁶³

Sin embargo, la postulación de la materia y la forma como principios no permite entender cómo se produce el proceso de generación y, por lo tanto, conocer completamente a las entidades sensibles. Para poder dar cuenta del “poder explicativo” que tiene estos dos principios, Aristóteles debe acudir a otras nociones. Una de ellas, quizá la más relevante para nuestro trabajo, es la noción de *phýsis*, pues, al ser el principio interno de movimiento y reposo de las entidades sensibles (Arist. *Phil.* frag. 9, Arist. *Ph.* II 1, 192b21-22), explica el “poder causal” que materia y forma tienen en el surgimiento de esas entidades.

Esto último se debe a que, según Aristóteles, la generación de las entidades sensibles es el proceso por el cual una forma inhiere en una materia, determinándola y transformándola en un *tóde ti*.⁶⁴ Es un tipo de movimiento que tiene un punto de partida y una meta que la cosa debe cumplir (Arist. *Ph.* II 8, 199a8-20). Al definir la naturaleza como principio y fin de la generación (Arist. *Ph.* II 1, 193a12-13), Aristóteles sintetiza en este principio la intervención que la materia y la forma tienen en

ese proceso.⁶⁵ Mediante esta definición claramente alude a la necesidad de un sustrato de inherencia para que algo llegue a ser (la materia), pero también de un principio (la forma) que, por un lado, determine esencialmente a la entidad sensible y, por el otro, le otorgue su función propia y, por ende, el fin al cual debe tender.

Lo dicho hasta aquí implica que la física no puede ocuparse de su objeto de estudio, las entidades sensibles, atendiendo a sus características perceptibles, y particulares, pues de lo que es accidental, perecedero y móvil no hay discurso científico (Arist. *Protr.*, frag. 48; *Metaph.* III 4, 999b1-4).⁶⁶ Lo que en rigor debería hacer el físico es conocer a las entidades sensibles a partir de sus principios y causas. Por este motivo, el objeto de la física son estos últimos (Arist. *Ph.* I, 184b 10 ss.). Para Aristóteles:

si todo pensar discursivo (διάνοια) es o práctico o productivo (ἡ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ) o teórico (θεωρητικὴ), la física será una ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es (περὶ τοιοῦτον ὄν), de aquello que es capaz de movimiento (ὅ ἐστι δυνατόν κινεῖσθαι), y de la entidad entendida según la definición (περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον) en la mayoría de los casos, solo que no separable (de la materia). En necesario, desde luego, no pasar por alto de que naturaleza es “lo que es ser” y la definición (Δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λαθάνειν), pues, en caso contrario, la investigación no producirá resultado alguno. (Arist. *Metaph.* VI 1, 1025b25-30, trad. Calvo Martínez modificada).

Si volvemos al fragmento 5 de Diógenes, podemos decir que el epicúreo afirma correctamente que, para Aristóteles, el objeto de la física son las entidades sujetas al devenir. También se le debe conceder que, tal como lo vimos más arriba, de las propiedades perceptibles y accidentales de estas entidades no puede haber conocimiento, sino sensación (Arist. *Metaph.* III 4, 999b1-4). No obstante, el análisis hecho hasta aquí es una prueba de que el argumento de Diógenes no es concluyente respecto de lo que quiere demostrar. Al no

⁶¹ Arist. *Ph.* II 1, 193b3-5; *Metaph.* XII 3, 1043b14-18.

⁶² Couloubaritsis, L., *La Physique d' Aristote. L'avenement de la science Physique*. Bruxelles: oúsia, 1980, p.182, señala que el conocimiento del ser y el devenir son parte de la misma investigación. Desde su perspectiva, por “ser” debe entenderse la forma primordial. Según Couloubaritsis (*La Physique d' Aristote. L'avenement de la science Physique*, p.182), la cosa no solo es el sustrato y su opuesto, sino aquello en lo que deviene: su forma o configuración conceptual. De hecho, en *Física* II 1, 193a30 ss, Aristóteles enfatiza la prioridad de la forma por sobre la materia en la constitución una entidad.

⁶³ Mié, F., “Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles”. *Tópicos*, n. 30 bis, 2006, pp. 79 ss, correctamente señala que la materia es un principio constitutivo no accidental en la medida en que guarda relación con la forma (Arist. *Ph.* I 2, 191a11, a9-11).

⁶⁴ Véase Balme, D. M., “Teleology and necessity”, in Lennox, J. – Gotthelf, A. (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp- 275-285.

⁶⁵ Según Naddaf, G., *L'origine Et l'Évolution du Concept Grec de Phýsis*. Lewiston-New York: The Edwin Mellen Press, 1992, p. 23, un análisis preliminar del empleo de *phýsis* en la antigüedad sugiere que en la *Odisea* (212-213), este término aparece como sinónimo de *eidós* y *morphé*. Naddaf, señala que Homero usa *phýsis* para indicar la realización (completa) del devenir y, por lo tanto, la concibe “como la naturaleza de la cosa tal como se realiza con todas sus propiedades” (Naddaf, *L'origine Et l'Évolution du Concept Grec de Phýsis*, p. 23-24). Desde esta perspectiva, mientras *eidós* y *morphé* \ y *phue* \ designan la forma o la constitución física de una cosa, *phýsis* da cuenta del proceso por el cual el objeto se convierte en lo que es. Tal es la acepción del término que Aristóteles estaría retomando en sus escritos.

⁶⁶ Según Couloubaritsis, *La Physique d' Aristote. L'avenement de la science Physique*, pp. 48-49, Aristóteles señala que no es apropiado buscar soluciones para todas las cosas, razón por la cual, en relación con los seres naturales que se mueven, podemos intentar, si no establecer una ciencia propiamente dicha del devenir, al menos emprender el estudio de la naturaleza, sin preocuparse por la existencia real y objetiva del movimiento. Es por esto, por lo que la física debe desarrollarse en torno a preguntas relacionadas con los seres naturales, considerados no como tales sino a través de la posibilidad que estos tienen de moverse.

equiparar a las entidades existentes con el conjunto de sus características corruptibles y sensibles, no estamos habilitados a concluir con Diógenes que Aristóteles debe admitir que de estas entidades no puede haber *epistème*.

De los diferentes pasajes citados del *corpus* aristotélico se desprende que, si se quiere tener una auténtica comprensión de las entidades sensibles no hay que estudiarlas a partir de aquellos rasgos particulares, que están sujetos al devenir, sino a partir de sus principios. Quien dé un discurso basado en las cualidades sensibles de las cosas, tal como lo indica Aristóteles en el *Protréptico* (Arist. *Protr.* Frag. 48), estará dando argumentos de segundo o de tercer orden, no un *lógos* que pueda ser calificado de *epistème*.

Ahora bien, la naturaleza de los principios propuestos por Aristóteles y analizada más arriba, hace posible calificar al discurso físico como *epistème*, sin por ello negar la tesis de que el conocimiento es de lo que es. Si volvemos al fragmento de Diógenes, podemos decir que lo que Aristóteles niega es que pueda haber ciencia de la *phýsis*, si, parodiando la octava aporía enunciada en *Metafísica* III 4, se niega que pueda existir algo más además de lo sensible. De *Metafísica* VI 1, 1025b25-30, se desprende que, como lo indica Couloubaritsis,⁶⁷ Aristóteles parte de la ontología cimentada en la *ousiología* para hacer posible una ciencia del mundo sensible y del devenir. Por este motivo, la física se transforma en ontología, pero ontología “revisada y corregida por la génesis”.⁶⁸ Es esto último lo que hace posible no solo el *status* científico de la física, sino su caracterización como ciencia teórica y, por lo tanto, como una clase de saber cuyo goce es buscado por sí mismo.

4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos tomado como punto de partida la crítica que Diógenes realiza contra Aristóteles en el fragmento 5. Según Diógenes, Aristóteles y sus discípulos se encontrarían entre los pensadores que niegan que la física pueda ser conocimiento y, por lo tanto, entre los filósofos que desestiman el estudio de la *phýsis*. El punto crucial de esta crítica es que contradice lo que Aristóteles formula en las obras que se han conservado. Bignone ha explicado esta discrepancia argumentado que Diógenes estaría criticando a las teorías de corte platónicas que el Estagirita habría defendido en el primer período del desarrollo de su pensamiento. Verde, en cambio, justifica la

lectura de Diógenes en sus posibles fuentes. Para este autor, es posible que, tal como lo indica Bignone, la fuente por la cual Diógenes accede al pensamiento del Estagirita sea Colotes. Ahora bien, Verde enfatiza que este último pensador habría tendido a asimilar el pensamiento de Platón y de Aristóteles. De esto, parece concluir que Diógenes recepciona un Aristóteles platónico, no porque este haya pasado por un período platónico, sino debido a como fue leído por algunos epicúreos.

En relación con esto, dijimos que es posible que Diógenes se haya valido de los escritos de algunos epicúreos para conocer el pensamiento de Aristóteles. Pero dado que, al momento de realizar su epigrama, aun eran conocidos algunos de sus escritos exotéricos y que ya se había realizado la edición de las obras esotéricas, no se puede descartar que haya empleado otras fuentes. La reconstrucción de cómo se ha transmitido la obra del Estagirita muestra que es discutible qué se conocía del pensamiento de su mentor y cómo se interpretaba eso que se conocía. No obstante, esto no implica aceptar que Diógenes solo haya tenido como fuente la interpretación que tuvieron de Aristóteles los pensadores de la escuela a la que pertenecía: los epicúreos.

Retomando parcialmente la tesis de Zanatta, establecimos que Diógenes habría querido marcar una aparente inconsistencia en el pensamiento del Estagirita. Para Diógenes, al aceptar que el conocimiento solo puede ser de lo que es y que la física tiene como objeto aquello que está sujeta al cambio, Aristóteles estaría obligado a concluir que la física no puede ser *epistème*.

En la segunda parte, intentamos demostrar, por qué, pese a que las premisas de Diógenes son verdaderas, su argumento no es concluyente, sino que pretende probar más que lo que de hecho demuestra. En relación con esto, intentamos poner en evidencia que, para Aristóteles, la entidad sensible no se identifica con sus características perceptibles y pedercedas, sino que son un compuesto de materia y forma. Estos dos principios, junto con la *phýsis*, tienen la función de hacer inteligibles la naturaleza y generación de las entidades sensibles, razón por la cual son el verdadero objeto de la física. En este sentido, si bien, para Aristóteles, la física se ocupa de las entidades que tienen la capacidad de moverse, no estudia estas entidades en su particular contingencia, sino mediante el examen de sus principios. Es esta particular concepción de la entidad sensible y de la física lo que permite que Aristóteles no solo pueda legitimar el discurso científico como *epistème*, sino también eludir el tipo de crítica realizado por Diógenes.

5. Bibliografía

- Balme, D. M., “Teleology and necessity”, in Lennox, J. – Gotthelf, A. (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp- 275-285.
- Barnes, J., “Roman Aristotle”, in Barnes, J. - Griffin, M. (ed.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 1- 70.
- Burnet, J.(ed.), *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900- 1907.
- Bignone, E., *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

⁶⁷ Couloubaritsis, *La Physique d' Aristote. L' avenement de la science Physique*, 183.

⁶⁸ Couloubaritsis, *La Physique d' Aristote. L' avenement de la science Physique*, 183.

- Broadie, S., “aporie 8”, in Crubellier, M - Laks, A. (eds.) *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 135-151.
- Calvo Martínez, T., *Aristóteles, Metafísica*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 2007.
- Clay, D., *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001 [1998], pp. 283-291.
- Chiaradonna, R., “Platonist Approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria”, In Schofield. M., (ed) *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Chilton C. W., *Diogenes Oenoandensis Fragmenta*. Teubner: Leipzig, 1967.
- Costa, I., “Sujetos y objetos del *lógos* verosímil (Platón, *Timeo* 29b1-d3)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía – Anejo*, 2010, pp. 111-131.
- Crubellier, M., “Aporie 1-2”, In Crubellier, M - Laks, A. (eds.) *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 47-72.
- Couloubaritsis, L., *La Physique d'Aristote. L'avenement de la science Physique*. Bruxelles: ouisia 1980.
- Curd, P., *The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004 (1998).
- Díaz, M. E., “*Aisthesis y phantasia* en el pensamiento aristotélico”, en Marcos, G. – Díaz, M. E., (eds), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 169-202.
- Düring, I., *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Göteborg. Almqvist & Wiksell, 1961.
- Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp. Navarro, B, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (1966).
- Echandía, G., *Aristóteles, Física*. Introducción, traducción y notas: Madrid: Gredos, 1995.
- Eggers Lan, C. Julia, V., *Los filósofos presocráticos*, vol. 1. Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 1983.
- Eggers Lan, C., *Platón, Timeo*, Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Colihue, 1995.
- Eggers Lan, C., *Platón, Diálogos*, vol. IV, *República*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 2007.
- Etienne, A. – O' Merare, D., *La philosophie épicurienne sur pierre: les fragments de Diogène d'Oenoanda*. Introduction, traduction et notes. Paris: Editions Universitaires Fribourg Suisse-Edition du Cerf, 1996.
- Fine, G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Philippson, R. “Diogenes von Oenoanda”. RE, Supplement5, 1931, pp. 153-70.
- García Gual, C., *Sobre la ciencia Médica*, en *Tratados hipocráticos I*. Introducción, traducción y notas de García Dual, C., Navarra, L., López Ferés, J. A. Madrid: Gredos, 1983.
- García Gual, C., *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Barcelona: Ariel, 2016.
- Gottschalk, H. B., “The earliest Aristotelian commentators”, In Sorabji, R (ed) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their influence*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 55-82,
- Guthrie, W. F., *History of Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, vol. IV, 1965.
- Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, trad. cast. de Gaos, J., México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1923).
- Liddell, H. - Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Jones. H. S. Oxford: The Clarendon Press, 1996 (1843).
- Mié, F., “Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles”. *Tópicos*, n. 30 bis, 2006, pp. 69-100.
- Marcos Montiel, F., *Plutarco. Obras morales y de costumbres XII. Tratados antiépícuricos*. Introducciones, traducción y notas. Madrid: Gredos, 2004.
- Nadaff, G., *L'origine Et l'Évolution du Concept Grec de Phýsis*. Lewiston-New York: The Edwin Mellen Press, 1992.
- Navarra, L., *Sobre la medicina Antigua*, en *Tratados hipocráticos I*. Introducción, traducción y notas de García Dual, C., Navarra, L., López Ferés, J. A. Madrid: Gredos, 1983.
- Valverde, J. F., “introducción”, en *Epigramas I*, Traducción y Notas de Ramírez de Verger A. Madrid: Gredos, 2001.
- Reshotko, N., “A Bastard kind of reasoning: The argument from the sciences and the introduction of the receptacle in Plato's *Timaeus*”. *History of Philosophy Quarterly*, V. 14, n. 1, 1997, pp. 121-137.
- Rose, V., *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1966 (1886).
- Ross, W. D., *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Sánchez-Escariche, E. J., *Aristóteles, Partes de los animales*. Introducción, traducción y notas, 2000. Madrid: Gredos.
- Santa Cruz, M. I., “*Eikós, lógos y diánoia* en Platón”. *Revista de Filosofía y Teoría Política* n. 26-27, 1986, pp. 180-184.
- Santos, R. L., “Tradução dos fragmentos sobre a física epicúrea transmitidos por Diógenes de Enoanda”. *Kínesis*, Vol. XI, n. 30, 2019, pp. 200-214.
- Sharples, R. W., *Peripatetic Philosophy 200 Bc To Ad 200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Smith, M. F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*. Introduction, translation and notes. Napoli: Bibliopolis, 1993.
- Smith, M. F., “The Introduction to Diogenes of Oinoanda's *Physics*”. *The Classical Quarterly*, Vol. 50, n. 1, 2000, pp. 238-246.
- Smith, M. F., “Elementary, My Dear Lycians: A Pronouncement on *Physics* from Diogenes of Oinoanda. *Anatolian Studies*, Vol. 50, 2000, pp. 133-137.

- Smith, M. F.– Hammerstaedt J., “The Inscription of Diogenes of Oinoanda. New Investigations and Discoveries (Nf 137–141)”. *Epigraphica Anatolica* 40, 2007, pp. 1–11.
- Untersteiner M., Aristotele, *Della filosofia*, Introduzione traduzione e commento esegetico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.
- Vallejo Campos, A., Aristóteles, *Fragmentos*. Introducción. Traducción y notas. Madrid, Gredos, 2005.
- Verde, F., “Plato’s Demiurge (NF 155 = YF 200) And Aristotle’s Flux (Fr. 5 Smith)”, in Hammerstaedt, J.- Morel P. M., (eds) *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*. Leuven: Leuven University Press 2017, pp. 67-88.
- Viano, C. A., Aristotele, *Metafisica*. Introduzione, traduzione e commento. Torino: Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1980.
- Warren, J. “Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120, 2000, pp. 144-148.
- William, J., *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*. Toubner: Leipzig, 1907.
- Zanatta, M., Aristotele, *I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008.